

The background of the entire cover is a dense, repeating pattern of various seashells and starfish. The shells are depicted in different sizes and orientations, creating a textured, organic feel. The starfish are interspersed among the shells, adding to the marine theme. The pattern is most concentrated in the lower half of the cover, where it forms a large, abstract shape that resembles a stylized 'U' or a wide, open mouth.

DESARROLLO Y DERECHO AL DESARROLLO

Desde el biocentrismo y
el pensamiento complejo

Bernardo Alfredo Hernández Umaña

Desarrollo y derecho al desarrollo

Desde el biocentrismo
y el pensamiento complejo

Bernardo Alfredo Hernández Umaña

Desarrollo y derecho al desarrollo

Desde el biocentrismo
y el pensamiento complejo

Bernardo Alfredo Hernández Umaña



Hernández Umaña, Bernardo Alfredo

Desarrollo y derecho al desarrollo: Desde el biocentrismo y el pensamiento complejo/ Bernardo Alfredo Hernández Umaña, Bogotá: Universidad Santo Tomás, 2017.

xxv, 423 páginas; ilustraciones

Incluye referencias bibliográficas (páginas 399-423)

ISBN: 978-958-782-057-7

1. Derechos humanos 2. Desarrollo humano 3. Filosofía -- Ética I.
Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 340.11

CO-BoUST



© Bernardo Alfredo Hernández-Umaña

© Universidad Santo Tomás

Ediciones USTA Carrera 9 N.º 51-11
Bogotá, D. C., Colombia
Teléfonos: (+571) 587 8797 ext. 2991
editorial@usantotomas.edu.co
<http://ediciones.usta.edu.co>

Coordinación de libros: Karen Grisales Velosa
Asistencia editorial: Andrés Felipe Andrade Cañón
Corrección de estilo: Irina Florián
Diagramación: Javier Barbosa
Diseño de cubierta: Kilka Diseño Gráfico

Hecho el depósito que establece la ley

ISBN: 978-958-782-057-7

e-ISBN: 978-958-782-058-4

Primera edición, 2017

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://doi.org/10.15332/li.lib.2017.00001>

Todos los derechos reservados.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

A la Conciencia Suprema,
por haber permitido que este libro viera la luz

AGRADECIMIENTOS

Doy infinitas gracias a la Conciencia Suprema que en todo momento me ha acompañado y ha permitido que este libro viera la luz.

A mi familia por su apoyo y a todas aquellas personas que extendieron su mano y me brindaron el tiempo necesario, consejos y sugerencias que me llevaron a la reflexión, y que hoy en gran medida se reflejan en la culminación de este libro.

Índice

PRÓLOGO	XV
INTRODUCCIÓN	XVII
PRIMERA PARTE. DEL DESARROLLO Y DERECHO AL DESARROLLO COMO DERECHO HUMANO	27
Capítulo I. El concepto de desarrollo. Hacia una realidad compleja	29
Contexto y visión tradicional	30
La moda verde del desarrollo sostenible	34
El desarrollo a escala humana y el desarrollo humano	43
Acerca de los objetivos de desarrollo del milenio y la agenda de desarrollo pos-2015	50
¿Y qué se dice desde la ética del desarrollo?	52
El posdesarrollo	63
Decrecimiento	67
Etno-desarrollo	72
Co-desarrollo	73
Enfoque de género en el desarrollo	75
Trans-desarrollo	76
Aportaciones del profesor Koldo Unceta para definir el desarrollo	77
¿El Sumak Kawsay y Suma Qamaña nos orientan hacia el Buen Vivir?	79
Principio femenino y el mal desarrollo	85
Nuestra posición	88
Capítulo II. El derecho al desarrollo en el catálogo de los derechos humanos	91
La generación de los nuevos derechos o derechos emergentes	92
Críticas a la tercera generación de derechos	96

El derecho del desarrollo y el derecho al desarrollo	101
El derecho al desarrollo como derecho humano en la doctrina	112
Reconocimiento del derecho al desarrollo	
como derecho humano por la comunidad internacional	117
Críticas y observaciones respecto al reconocimiento	
del derecho al desarrollo como derecho humano	121
Titularidad, deberes y configuración conceptual	
del derecho al desarrollo	124
 SEGUNDA PARTE. DE LA FUNDAMENTACIÓN	
DEL DERECHO AL DESARROLLO	141
 Capítulo III. ¿Existe algún planteamiento que dé cuenta	
de la fundamentación del derecho al desarrollo?	143
La idea de la dignidad humana y libre desarrollo	
de la personalidad que se deriva del pensamiento kantiano	144
La dignidad como bien fundamental en	
la teoría de la justicia de John Rawls	157
El desarrollo como libertad según Amartya Sen	166
El enfoque de capacidades según Martha Nussbaum	170
 Capítulo IV. La espiral de Arquímedes. Antropocentrismo,	
biocentrismo, responsabilidad y solidaridad	187
Sección primera Entre antropocentrismos y biocentrismos	187
Introducción en la fundamentación	
ética del derecho al desarrollo	188
El antropocentrismo fuerte	194
El antropocentrismo débil o moderado	202
El biocentrismo débil	208
El biocentrismo fuerte o extremo	236
Sección segunda. Entre responsabilidad y solidaridad	256
Acerca de la responsabilidad	256
Acerca de la solidaridad	273
 TERCERA PARTE. COMPLEJIDAD, PENSAMIENTO Y ÉTICA	
COMPLEJA: FUNDAMENTO ÉTICO DEL DERECHO AL DESARROLLO	283
 Capítulo V. Complejidad, pensamiento y ética compleja:	
fundamento ético del derecho al desarrollo	285

La complejidad	285
El pensamiento complejo de Edgar Morin	295
La ética social de la vida de François Houtart	304
Crítica al pensamiento complejo de Morin	307
La dialéctica del medio de Françoise Ost	312
La unidad dialéctica de Vandana Shiva	314
Ética de la complejidad de Edgar Morin	316
Una aproximación al fundamento ético del derecho al desarrollo de la Comunidad de la Vida desde la complejidad	331
Capítulo VI. Biociudadanía y núcleo esencial del derecho al desarrollo de la Comunidad de la Vida	337
Sección primera. <i>Biociudadanía</i>	337
Biociudadanía	339
Sección segunda. El núcleo esencial del derecho al desarrollo de la Comunidad de la Vida	357
¿Por qué hablar de un núcleo esencial?	359
Propuesta de núcleo esencial del derecho al desarrollo	367
CONCLUSIONES	387
EPÍLOGO	397
La Biociudadanía	397
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	399

Prólogo

Este libro recoge en lo fundamental la tesis doctoral titulada *El derecho al desarrollo: fundamentación ética, biociudadanía y núcleo esencial*, presentada a la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, en el marco del Doctorado en Derecho, el 12 de junio de 2015 bajo la dirección del Doctor José Iturmendi Morales, Director del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política I, de la Universidad Complutense de Madrid y defendida ante el Tribunal conformado por la Doctora María José Falcón Tella de la Universidad Complutense de Madrid, presidenta; la Doctora Isabel Hoyo Sierra de la Universidad Rey Juan Carlos, primer vocal; el Doctor Santiago Carretero Sánchez de la Universidad Rey Juan Carlos, segundo vocal; el Doctor Enrico Pascucci de Ponte de la Universidad Alfonso X el Sabio, tercer vocal y el Doctor Juan Antonio Martínez Muñoz de la Universidad Complutense de Madrid, secretario, quienes otorgaron la calificación “sobresaliente cum laude por unanimidad”.

Además, es el resultado de la dedicación, el esfuerzo permanente y la reflexión que, a lo largo de varios años he realizado en torno al desarrollo y el derecho al desarrollo en la Comunidad de la Vida, que finalmente ha visto la luz en esta obra, y pretende ser un faro que ilumina el camino de la construcción del conocimiento complejo, y aporta a la discusión y al encuentro de saberes desde todas las orillas posibles.

12 DE MAYO DE 2017. BOGOTÁ, D.C., COLOMBIA.

EL AUTOR.

Introducción

La comprensión del desarrollo sólo como crecimiento económico, le imprime un cariz que lo limita al plano meramente material y lo hace incompleto, teniendo en cuenta que éste mide, entre otros, el Producto Interno Bruto¹ (PIB); que en el presente, no es representativo en el desarrollo del ser humano, ni del medio ambiente, sino, del aumento de la riqueza de una nación, solamente crecen los medios más no el fin. No obstante, hay algunos Estados que han utilizado el medio en el fin y ello se ha visto reflejado en el acceso de oportunidades, y una mejor calidad de vida en sus ciudadanos. Especialmente en los denominados países desarrollados.

Destacamos que en el Informe Brundtland de 1987, se empezaba a vislumbrar la necesidad de replantear el modelo de desarrollo, que ha estado distanciado de la relación entre la naturaleza y el ser humano, este documento llevó como título *Nuestro futuro común* y fue uno de los puntos de partida para hablar del desarrollo sostenible.

1 Es el valor total de la producción corriente de bienes y servicios finales dentro del territorio nacional durante un período de tiempo que generalmente es un trimestre o un año.

En el escenario del desarrollo, la libertad y la creación de capacidades ha sido un camino que ha contado con el beneplácito de la comunidad internacional. Así se ha expresado en declaraciones y resoluciones en las cuales se menciona el interés y la apuesta por crear capacidades a partir de la libertad para lograr el desarrollo, pero aún sigue sin completarse el engranaje que esta sinergia requiere. Pues la idea es que realmente los medios sean los medios y nos centremos en lo fundamental, el ser humano y a la vez en la Comunidad de la Vida, y no en el crecimiento de las economías de los Estados, y de los intereses de algunos privilegiados.

En la evolución conceptual del desarrollo no ha faltado el deseo de adicionarle adjetivos con la intención de centrar la atención en lo fundamental, como la naturaleza y el ser humano, sin embargo, en aras de definirlo ha sido un desgaste innecesario. Para los tiempos que marchan es necesario comprender que, sea cualquier adjetivo que se le agregue al desarrollo, éste no dejará de ser desarrollo y debemos concebirlo con una visión compleja que integre a la Comunidad de la Vida.

De otra parte, cuando se habla del derecho al desarrollo, nos enfrentamos ante un derecho catalogado como humano que, al ser de reciente aparición —en la década de los años setenta del siglo pasado—, se ha estudiado especialmente desde una óptica, el derecho internacional (Gómez, 1999). Con lo cual se ha dejado de lado la necesaria fundamentación ética que necesita este derecho para aportarle otra visión, como al tener en cuenta a la Madre Tierra y al ser humano, y poder hacer una comprensión diferente del desarrollo, del derecho al desarrollo y su realización.

Parecería razonable que hubiera cierta armonía entre lo que es aceptado en la comunidad internacional por desarrollo y derecho al desarrollo, pero no la hay. Se ha suscitado un sin número de propuestas novedosas en torno al desarrollo, pero estas desbordan un modelo económico establecido y por tanto no son tenidas en cuenta por las instancias gubernamentales y organismos multilaterales que hacen parte del discurso hegemónico eurocéntrico y occidental.

Ahora bien, también hay una relativa y reciente fundamentación iusfilosófica (Llanos, 2013) que intenta dar respuesta a los interrogantes que la doctrina del derecho internacional ha planteado como

desafíos de cara al desarrollo, pero desafortunadamente ésta no lo concibe desde la ética y menos se pregunta por el núcleo esencial. Por tanto, el derecho al desarrollo continua considerándose por la mayoría de los estudiosos, como una síntesis de los derechos humanos, que en el mejor de los casos es comprendido como un derecho autónomo e interdependiente con los demás derechos humanos; y en el peor de los casos, algunos refieren que no debe ser considerado como derecho humano, pues hace que pierdan vigencia los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. También hay disenso entre si es un derecho de tercera o cuarta generación, en razón a su aparición reciente dentro del catálogo de los derechos humanos. A pesar de todo ello, consideramos que el derecho al desarrollo sigue sin ser abordado en lo fundamental, es decir, carece de una fundamentación ética y núcleo esencial. Por tanto, consideramos oportuno partir de la base de que el derecho al desarrollo se encuentra en todos los derechos y todos los derechos están en este derecho.

Teniendo en cuenta lo anterior, y en la relativa carencia de fundamentación teórica del derecho al desarrollo, nos hemos preguntado: ¿De qué manera se fundamenta el derecho al desarrollo, teniendo en cuenta el desarrollo de todos los seres que integran e integrarán la Comunidad de la Vida?

Por tanto, lo que hemos planteado como objetivo central ha sido proponer una fundamentación ética y el núcleo esencial del derecho al desarrollo desde la complejidad y la *biociudadanía*.

Lo antes dicho, responde a que queremos presentar una manera diferente de sentir y pensar el derecho al desarrollo, movidos por una comprensión distinta acerca del desarrollo, partiendo desde la óptica del ser vivo que integra la Comunidad de la Vida.

El enfoque y método de esta investigación es cualitativo y hermenéutico, este último se fundamenta en la observación resultante de la interpretación, la cual se ha orientado hacia la identificación y análisis de significados y conceptos acerca del desarrollo y sus alternativas. Lo mismo con el derecho del desarrollo y el derecho al desarrollo, lo escrito alrededor de la fundamentación iusfilosófica del derecho al desarrollo, el antropocentrismo y el biocentrismo, al igual que todo aquello relacionado con la complejidad, el pensamiento complejo y la ética de

la complejidad, de tal manera que se comprenden de una mejor manera manteniendo presente el contexto en el que se relacionan. La metodología seguida es la de investigación documental, que en un primer momento y con una revisión exhaustiva de fuentes bibliográficas primarias, nos permitió adentrarnos al estudio de los conceptos antes mencionados. Dicha revisión documental se realizó en artículos científicos consultando las bases de datos abiertas y cerradas afines a las temáticas de la investigación, con el fin de identificar la producción académica en revistas indizadas sobre dichos conceptos. Los hallazgos de los artículos y publicaciones se procesaron de tal manera que permitieron generar delimitaciones conceptuales en cada una de las categorías, derivar puntos de encuentro y desencuentro, y análisis relacionales con los que se ha propuesto el concepto de *biociudadanía* y el núcleo esencial del derecho al desarrollo de la Comunidad de la Vida.

Ahora bien, por cuestiones metodológicas se ha organizado de manera deductiva la presentación de este libro, y lo describiremos como una flor de loto que se compone de tres partes y cada capítulo será un pétalo. En la primera parte podremos apreciar dos capítulos, en el primero; analizaremos las diferentes nociones que han demarcado el camino del desarrollo desde sus inicios hasta nuestros días, incluyendo las alternativas a este concepto; revisaremos las diferentes posiciones que se han suscitado desde mediados del siglo pasado para tener una panorámica completa de esta noción, comenzando con una visión tradicional, que luego empieza a despertar la moda verde de la sostenibilidad, el desarrollo humano y una creciente ola de iniciativas opuestas al modelo de desarrollo imperante, bajo el título del posdesarrollo, —incluso incursiona una nueva visión denominada transdesarrollo, entre otras—. Algunas de estas propuestas corresponden a cosmovisiones de pueblos y culturas que deberían ser escuchadas, pues contribuyen al delineamiento de aquello que comprendemos por desarrollo, y del cual haremos mención extensa.

El segundo capítulo trata del surgimiento del derecho al desarrollo, que se encuentra dentro de los nuevos derechos o derechos emergentes, junto con sus críticas. Revisaremos lo que se comprende por derecho del desarrollo y derecho al desarrollo, para avanzar con el análisis respecto al reconocimiento del derecho al desarrollo como derecho humano en

la doctrina y por la comunidad internacional, presentando las críticas y observaciones de su reconocimiento en la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo (1986), y de la que nos serviremos para estudiar la titularidad, los deberes y la configuración conceptual de este derecho.

En la segunda parte, encontraremos los capítulos tercero y cuarto, teniendo en cuenta que el derecho al desarrollo adolece de una adecuada fundamentación ética que permita dilucidar su conceptualización, de cara a la materialización del desarrollo y del derecho que se desprende de éste, en el que apreciamos cierto silencio prolongado, observando una descolorida y tenue atención por hallar alternativas diferentes que sirvan de base y cimentación a un derecho emergente, como lo es el derecho al desarrollo, en el capítulo tercero podremos observar y analizar qué se ha planteado actualmente acerca de la fundamentación iusfilosófica del derecho al desarrollo. Para ello, el profesor Fernando Llano nos presenta la articulación y armonización de ideas encaminadas a contribuir a la fundamentación del derecho al desarrollo a partir de autores como Immanuel Kant, John Rawls, Amartya Sen, Martha Nussbaum, entre otros² con los que ha construido su argumento, resaltando la idea de dignidad humana, el libre desarrollo de la personalidad, el desarrollo como expansión de las libertades y la creación de capacidades, todas ellas con sus aspectos relevantes y críticas de suma importancia, y las contribuciones científicas que nos ayudan a trascender y continuar el camino, para enfocar la mirada hacia el bioantropocentrismo como base ética del derecho al desarrollo.

El capítulo cuarto, denominado “La espiral de Arquímedes. Antropocentrismo, biocentrismo, responsabilidad y solidaridad” está compuesto a su vez de dos secciones, en la primera veremos la importancia de la fundamentación ética y la evolución que desde la ética medioambiental o ética ecológica —empleando cualquiera de los dos términos indistintamente, toda vez que observamos que en cada una de estas existe un mayor o menor grado de comprensión respecto

2 De otra parte, el profesor Llano ha continuado su explicación hacía la doctrina universalista cosmopolita, pero como esta empresa desborda el objeto de nuestro trabajo debemos decir que su análisis no será abordado.

a la relación moral que nosotros debemos mantener con la naturaleza—, fue necesario que realizáramos la revisión de diferentes planteamientos que se han dado, acerca de las éticas derivadas de la relación entre la naturaleza y el ser humano en aras de responder a su fundamentación, pues consideramos que esta situación ha sido vista desde una sola óptica. Es decir, desde el antropocentrismo. Por tanto, de una manera diferente mostraremos la relación ética entre la Madre Tierra y el ser humano, y las distintas comprensiones que se han suscitado en favor y en contra de la ampliación de la comunidad moral a seres no humanos, presentándolo a partir de una espiral que inicia desde el antropocentrismo fuerte o extremo, pasando luego al antropocentrismo débil, siguiendo al biocentrismo débil o moderado, en el que hacemos un viraje al biocentrismo fuerte o extremo con sus diferentes matices, e incluyendo las miradas acerca de la consideración moral. Mientras que en la segunda sección podremos analizar lo relacionado con la responsabilidad y la solidaridad, viendo los puntos de vista de diversos autores que permiten hacer una exposición amplia y relacional entre naturaleza y ser humano, y la importancia de estos dos valores en la construcción tanto de la visión del desarrollo como del derecho al desarrollo.

La tercera parte, denominada “Complejidad, pensamiento y ética compleja: fundamento ético del derecho al desarrollo”, está integrada por el capítulo quinto y sexto. En cuanto al capítulo quinto nos ubicaremos en la complejidad y pensamiento complejo, sus críticas, la dialéctica del medio de Françoise Ost, la unidad dialéctica y el principio femenino de Vandana Shiva, para avanzar en el saber pensar, que además se nutren de la ética del pensamiento complejo de Edgar Morín, aspectos que consideramos pueden ser fundamento ético del derecho al desarrollo de la Comunidad de la Vida desde la complejidad.

El capítulo sexto titulado “Biociudadanía y núcleo esencial del derecho al desarrollo”, está compuesto por dos secciones. En la primera presentaremos el concepto de *biociudadanía* con el objetivo de personificar la ética del pensamiento complejo que contribuye a consolidar aún más la fundamentación ética del derecho al desarrollo y a su realización. Aprovechando las aportaciones de los autores antes mencionados, algunos aspectos de la física cuántica y otras contribuciones de

la ciencia contemporánea como las neuronas espejo, y especialmente la visión psicológica de Jiddu Krishnamurti, se propicia un diálogo armónico de cara a la construcción del concepto propuesto, y con ello potenciar la realización del desarrollo y por tanto el derecho al desarrollo de la Comunidad de la Vida. En la segunda sección planteamos la propuesta de núcleo esencial del derecho al desarrollo, con el fin de contribuir a la configuración conceptual de este derecho desde los principios medulares del pensamiento complejo. En este sentido, hacemos referencia a diferentes posiciones que han abordado lo concerniente al contenido esencial de un derecho. Asimismo, de la sentencia 11/1981 del 8 de abril del Tribunal Constitucional de España y la sentencia C-756 de 2008 de la Corte Constitucional de Colombia, tomamos los elementos más destacados, que han realizado juiciosamente respecto al núcleo esencial. En especial nos serviremos de lo mencionado en la decisión de esta última Corte, la cual ha expresado con claridad la definición y rasgos característicos que contribuyen a identificar el núcleo esencial de un derecho. Lo cual deviene en definirlo como derecho complejo e implica una nueva manera de valorarlo de cara al catálogo de derechos, y la relación naturaleza-ser humano que explica la titularidad y la manera en la que el ser humano puede hacer posible que el desarrollo se realice en la Comunidad de la Vida, y que desde luego nos conduce a asumir deberes y el reconocimiento del estatus jurídico como derecho al desarrollo de la Comunidad de la Vida, pues con ello pretendemos dar un salto cuántico para salir de la encrucijada discursiva y aisladora a la que se le ha sometido durante varios años con precarios frutos prácticos.

Derivado de lo anterior, presentamos dos criterios para tal fin; por una parte denominados de *identificación* y *caracterización*, en el que hemos analizado la titularidad, deberes y estatus jurídico a partir de los tres principios del pensamiento complejo de Edgar Morin; dialógico, recursivo organizacional y hologramático, con los cuales explicamos el núcleo esencial del derecho al desarrollo y; por otro lado, de *realización* y *manifestación*, a partir de cuatro elementos esenciales; vida, libertad, creatividad y amor, teniendo en cuenta también la creación de capacidades de las que nos habla Martha Nussbaum.

Con todo ello, expondremos los principios que permiten identificar a este derecho y lo definen como complejo, y mencionaremos los elementos que permiten la realización de este derecho no solamente desde la perspectiva de la *biociudadanía*, sino también de todos aquellos seres que hacen parte de la Comunidad de la Vida, para que el derecho al desarrollo se realice en el desarrollo, que desde luego contribuye a esgrimir que a todos aquellos seres que hacen parte de la Comunidad de la Vida también les asiste el derecho al desarrollo. Al cierre, presentamos las consideraciones finales de la investigación y un epílogo artístico denominado *biociudadanía*.

Corolario de lo anterior afirmamos que el alcance de la fundamentación ética y la formulación del núcleo esencial del derecho al desarrollo le permite a este derecho, sea realizado cuando el sujeto activo/observador consciente, crea la realidad del desarrollo y la manifiesta desde la *biociudadanía*, como en efecto lo expondremos, y en razón a ello, reivindicamos el fundamento ético planteado y el núcleo esencial del derecho al desarrollo. Con lo cual pretendemos mostrar que el condicionamiento y mecanicismo en cada ser humano que se ha convertido en una inconciencia colectiva, pueda cambiar para hacerse consciente de manera progresiva, y lograr otra comprensión y manera de relacionarse con la Comunidad de la Vida y el Estado.

Como podremos ver, la propuesta ha surgido como alternativa a la relativa ausencia de una fundamentación ética y del núcleo esencial del derecho al desarrollo, en aras de que a su vez tenga una mirada compleja en relación con los seres que habitamos y habitarán en la Comunidad de la Vida y contribuya a que el desarrollo se realice.

En razón a ello, es necesario resaltar que hemos intentado integrar armónicamente conceptos y estudios científicos de diferentes áreas del conocimiento, haciendo de ellos una exposición que facilite su comprensión con la visión del paradigma del pensamiento complejo de Edgar Morin que, entre otras cosas, ha sido de suma importancia para el desarrollo de esta propuesta.

En este sentido la investigación si bien resalta el valor de cada ser vivo, pretende armonizar la relación que existe entre naturaleza y ser humano en la Comunidad de la Vida, en virtud de ello, este trabajo se orienta hacia el rescate de la libertad fundamental e interior de cada

ser humano, para explicar a la persona como ser social partiendo de la comprensión de ser un todo en cada parte, es decir, que la persona hace parte de la Comunidad de la Vida, lo cual involucra indiscutiblemente una reflexión compleja de la vida que se sirve de la biomímesis, de cara a la construcción del sistema de relaciones en la citada Comunidad, y su correspondencia con el derecho al desarrollo, en razón al entorno natural y cultural del cual hace parte el ser humano.

Finalmente, este libro contribuye al desenvolvimiento de la discusión del desarrollo y a la fundamentación del derecho al desarrollo desde la complejidad. Además, abre caminos para repensar el papel de la comunicación en el otro desarrollo y el otro desarrollo en la comunicación.

Primera parte

**Del desarrollo y derecho al
desarrollo como derecho
humano**

Capítulo I

El concepto de desarrollo. Hacia una realidad compleja

*Madre Tierra debe ser tratada con cariño.
Ella nos da la vida, no la riegues con veneno porque, si ella
muere, muero, aquí moriremos todos.
Aún no se dieron cuenta, somos lo que comemos.
Vaya panda de alelados, que bajo su sombrero son tan pobres
que sólo tienen dinero.*

Vandana Shiva

Llegamos al primer pétalo de la flor de loto, en el cual se analizan las diferentes nociones que han demarcado el camino del desarrollo desde sus inicios hasta nuestros días. Se revisarán las diferentes posiciones que se han suscitado desde mediados del siglo pasado para tener una panorámica completa de esta noción, dando inicio a una contextualización y visión tradicional, que luego empieza a desmarcarse con la moda verde de la sostenibilidad, el desarrollo humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), el desarrollo humano y sostenible y una creciente ola de iniciativas opuestas al modelo de desarrollo imperante, bajo el título de posdesarrollo. Algunas

de ellas corresponden a cosmovisiones de pueblos y culturas del Abya Yala y la India, que contribuyen al delineamiento de aquello que se ha comprendido por desarrollo.

La noción de desarrollo en los últimos setenta años ha avanzado significativamente, a lo largo de estos decenios han surgido propuestas orientadas hacia una concepción que dé significado y contenido al desarrollo, y de esta manera al derecho al desarrollo, pero aún esta sin definición. Con base en ello, a continuación se presentan algunos planteamientos destacados que ilustrarán con claridad la evolución teórica de esta idea y diferentes alternativas que se han venido presentando hasta el día de hoy.

Contexto y visión tradicional

Para adentrarnos en el camino del desarrollo se hará primero referencia a la creación de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) en la Conferencia de San Francisco³, su surgimiento se dio precisamente con ocasión a los horrores y la violación sistemática de derechos que padecieron millones de seres humanos durante la Segunda Guerra Mundial. Fue así como, con la voluntad⁴ de varias organizaciones sin ánimo de lucro y delegaciones de algunos países presentes en la Conferencia de San Francisco, se conformó la comisión redactora de la conocida Declaración Universal de los Derechos Humanos, que se conoció el 10

3 El 26 de junio de 1945, tan solo cincuenta días después de haberse terminado la Segunda Guerra Mundial. La Organización de Naciones Unidas entró en vigor cuatro meses después. El 24 de octubre se ha celebrado como Día de las Naciones Unidas desde 1948.

4 Estas fueron las palabras (...) con el fin de reafirmar la fe en los derechos fundamentales del hombre, en la dignidad, el valor de la persona humana, la igualdad de derechos entre hombres y mujeres, y con el propósito de dar mediante la Cooperación Internacional solución a los problemas internacionales de orden económico, social y cultural, para el disfrute de los derechos humanos y las libertades fundamentales de todos, sin discriminación por su raza, sexo, idioma o religión, se conformó una comisión de redacción.

de diciembre de 1948 y se convirtió en la piedra angular y moral por el deber de respeto y garantía de los derechos humanos en el mundo.

Por otra parte, y como es bien sabido después de esta guerra, Europa necesitaba reconstrucción y ayuda a su economía, fue así que con la implementación del Plan Marshall⁵ empezaron a respirar nuevos aires en el viejo continente. No obstante, Estados Unidos, en 1949, con el ánimo de cambiar la relación de los Estados independientes de colonizadores/colonizados⁶ a desarrollados/subdesarrollados, en el cuarto punto del tradicional “Discurso sobre el Estado de la Unión” el presidente Harry Truman lo hizo saber⁷. De allí que Risk (2002, pp. 83-89) considerase la concepción del desarrollo como una historia de una creencia occidental que aún permanece vigente.

Sin embargo, lo que se quiere destacar, es que fue como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial y sus efectos, que se empezaron a suscitar cambios que dieron un viraje en la historia de la humanidad y por supuesto al inicio de lo que ahora conocemos por desarrollo, que en un principio se definía en otros términos.

En este orden de ideas, la humanidad había interpretado que crecimiento, desarrollo económico y desarrollo eran sinónimos y se les utilizaba indistintamente, aplicando sagradamente las cinco etapas del crecimiento económico de Rostow (1961) partiendo de una sociedad tradicional. En la cual se fijaban luego las condiciones previas para el impulso inicial, que posteriormente daban paso al impulso inicial, para avanzar hacia la madurez y poder llegar finalmente a la era del gran consumo en masa, y pasan las sociedades tradicionales a ser sociedades modernas, es decir desarrolladas o adelantadas. Ello dio lugar a que el

5 El 5 de junio de 1947.

6 Unos de los máximos exponentes que han estudiado en extenso la relación de lo colonial y lo que implica la decolonialidad del poder ha sido el profesor peruano Anibal Quijano; de otra parte, la profesora boliviana Silvia Rivera Cusicanqui que ha planteado el colonialismo interno.

7 El 20 de enero de 1949.

desarrollo económico de los Estados se midiera⁸ por el Producto Interno Bruto (PIB). Posteriormente este indicador reflejó que no media las desigualdades sociales y debía elaborarse otro que por lo menos se aproximara en esa dirección.

Otras posturas como el enfoque latinoamericano de la teoría de la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) a la cabeza de Prebisch (1948) planteó las relaciones desiguales de intercambio entre el centro y la periferia, entre el pago de la materia prima a esta última y la posterior venta del producto manufacturado por parte de la primera, contribuyendo a la industrialización de estos a costa de los otros. Fue así que para lograr un equilibrio de ingresos se plantearon estrategias como la industrialización por sustitución de importaciones en un primer momento y luego el desarrollo de las exportaciones, la implicación del Estado en el apoyo al sector empresarial y el estímulo al ahorro, a la inversión y al consumo de productos nacionales.

En ese orden de ideas y como alternativa a la teoría de la CEPAL surge la teoría de la dependencia, Furtado (1966) (1982), Cardozo y Faletto (1969) nutrida teóricamente por el pensamiento marxista, de izquierda, que daba fundamento al proceso revolucionario de América Latina del momento, que criticaba la teoría Cepalina en tanto contribuía a mantener esas relaciones desiguales de las clases oligarcas sometiendo a la periferia bajo una condición de dependencia, es decir, bajo el capitalismo con el cual en su sentir no hay posibilidades de subvertir ese orden establecido e impuesto por el capital. Además, dicha dependencia genera un estancamiento económico y social, que se hace visible cada vez más con las organizaciones derivadas del Bretton Woods como; el Fondo Monetario Internacional (FMI), Banco Mundial (BM), el *General Agreement on Tariffs and Trade* conocido como el GATT, por sus siglas originales en inglés, el Acuerdo General sobre Aranceles y Comercio, al igual que otros organismos que con las políticas de reestructuración y condicionamientos en procura del

8 A pesar de que actualmente se diga que el desarrollo no se mide con el PIB, lo cierto es que el crecimiento económico sí es un factor determinante para clasificar a un país como “desarrollado” o “en vías de desarrollo”.

mantenimiento de la hegemonía del capital transnacional y la liberalización de los mercados y el progreso económico, que no han mediado el impacto que ello ha ocasionado con el respectivo recorte en el acceso a derechos fundamentales y servicios públicos, como ocurrió en América Latina y el Caribe y el Sudeste Asiático en la década de los años noventa tras sufrir una fuerte crisis económica, que ahora se vive en los países del sur de Europa.

Entre tanto, el profesor Koldo Unceta argumenta que una de las opciones acerca del desarrollo ha sido la ampliación del concepto, diciendo (2011 , pp. 6-7) que la ortodoxia liberal, afirma que el problema del desarrollo es menos Estado y más mercado, la clave está en el aumento de la inversión privada capaz de generar un mayor crecimiento económico. Pero desde las décadas de los años sesenta y los años setenta del siglo pasado esta postura ha sido fuertemente criticada, en tanto ha evidenciado un incremento de la pobreza y la desigualdad y a su vez un aumento del Producto Interno Bruto (PIB), lo cual es una contradicción de esa visión; como también el deterioro medioambiental y de los recursos naturales que este modelo implementado ha traído consigo, el aumento de la brecha de productividad entre mujeres y hombres, por ejemplo, el trabajo en el hogar, las oportunidades de escolarización, entre otros; sumado a la falta de correspondencia entre el incremento del PIB y el respeto por las libertades fundamentales y los derechos humanos de otros (Unceta, 2009, pp. 10-14).

Además el imponer condiciones sin un diálogo abierto que permita la participación de los diferentes segmentos de la sociedad y suscite el florecimiento de las capacidades analíticas de los individuos, fortalece las relaciones jerárquicas tradicionales y deja a un lado el elemento fundamental en la democracia; el diálogo abierto, que se presenta como innecesario cuando no contra productivo para este sistema económico⁹ (Stiglitz 1998), se constituye en detrimento y violación a los derechos humanos.

9 Mundo capitalista, que se considera como un sistema que involucra la desigualdad jerárquica de distribución basada en la concentración de determinados tipos de producción; monopolios y de alta rentabilidad, generando una acumulación del capital que permite el reforzamiento de las estructuras estatales

Todo ello llevó a que se cuestionara la manera en la que se le hacía frente al subdesarrollo y aquello que genera desarrollo, con lo cual se dio la necesidad de efectuar cambios que dieron lugar a una visión más amplia, en la que se tuvieran en cuenta a la desigualdad existente, el capital social, las instituciones, el medio ambiente, la perspectiva de género, pero desafortunadamente manteniendo la idea del crecimiento económico como expresión del desarrollo.

La moda verde del desarrollo sostenible

De otra parte, y como alternativa a la crisis medioambiental que tuvo sus inicios en la década de los años setenta, irrumpió el codesarrollo como producto de la discusión entre dos visiones antagónicas, una identificada con el crecimiento salvaje y la otra que lo reducía a cero, pero que desconocía la óptica antropocéntrica. El profesor Leff (1994) agrega que el codesarrollo dio su aparición cuando las teorías de la dependencia, de la negociación impuesta y el crecimiento exponencial de los PIB marcaban la pauta de lo que se concebía como desarrollo. Ello permitió que surgiera, desde los inquietos académicos y científicos de diferentes áreas del saber, la disolución de las fronteras del conocimiento parcializado por uno integrador, que aportara la interrelación entre la naturaleza y los fenómenos sociales. Lo cual trajo consigo un mayor eco del pensamiento de la complejidad y el interés por hallar metodologías apropiadas que involucraran la interdisciplinariedad en el estudio de nuestra realidad compleja, y trascendiera la segmentación del conocimiento.

Fue así como Sachs (1980, p. 719) recogió en la siguiente definición lo que consideró como codesarrollo, es un “desarrollo deseable desde el punto de vista social, viable desde el punto de vista económico

y a su vez de los monopolios (Wallerstein, 1998), y ello podríamos entenderlo como la máxima expresión del liberalismo económico, pues con ello se resaltan las libertades individuales, sin articulación alguna con otras alternativas y realidades colectivas, como en efecto lo estamos viviendo ahora, pues el mercado es el que está en el centro de la discusión.

y prudente desde el ecológico”. Por tanto, Sachs (1980, p. 720) refirió que el ecodesarrollo tenía en cuenta el criterio de racionalidad social contrario a la lógica del mercado, pues esta idea reposaba en fundamentos éticos que complementaban por una parte, la solidaridad sincrónica, refiriéndose a la generación actual, y direccionaba el análisis a la cuestión del *acceso equitativo a los recursos y a la de su redistribución*; y de otro lado, a la solidaridad diacrónica, es decir, con las generaciones futuras, obligándonos a ampliar la visión reduccionista y temporal para viajar en el tiempo, preparándonos para asumir los retos que vendrían.

Es de anotar que para Sachs (1980, p. 720) el ecodesarrollo no era propiamente la fórmula que tuviera como fin detener el crecimiento económico, sino un *instrumento heurístico* con el cual plantear cuestionamientos acerca del medio ambiente, viendo a la naturaleza, a los elementos hallados en su hábitat y las aportaciones culturales de cada lugar como un medio al cual sacarle provecho para el servicio de la humanidad.

Entre tanto, un aspecto de suma importancia que no podemos dejar pasar por alto, es el informe E/CN.4/1334¹⁰ presentado por el Secretario General a la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, se destacan siete elementos propuestos que conformarían el

10 La Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas en razón a que el 21 de febrero de 1977 había aprobado, que la responsabilidad y el deber de todos los miembros de la comunidad internacional era la de crear las condiciones necesarias para la plena realización de los derechos económicos, sociales y culturales como medio fundamental para asegurar el disfrute real y auténtico de los derechos civiles y políticos y de las libertades, prestaría especial atención al examen de los obstáculos que se oponían a la plena realización de los derechos económicos, sociales y culturales, particularmente en los países en desarrollo. Hecho que suscitó la solicitud al Secretario General en asocio con la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura y demás organismos especializados competentes que se hiciera un estudio el tema “Las dimensiones internacionales del derecho al desarrollo como derecho humano en relación con otros derechos humanos basados en la cooperación internacional, incluido el derecho a la paz, teniendo en cuenta las exigencias del nuevo orden económico internacional y las necesidades humanas fundamentales” (Estudio presentado por el Secretario General E/CN.4/1334 el 11 de diciembre de 1979).

concepto de desarrollo; a) la realización de las posibilidades de la persona humana en armonía con la comunidad, la cual deberá ser considerada como finalidad esencial del desarrollo; b) la persona humana debe ser considerada como sujeto y no como objeto del proceso de desarrollo; c) el desarrollo requiere la satisfacción de las necesidades fundamentales, tanto materiales como no materiales; d) el respeto a los derechos humanos es fundamental para el proceso de desarrollo; e) la persona humana debe poder participar plenamente en la configuración de su propia realidad; f) es esencial la observancia de los principios de igualdad y de no discriminación y por último; g) debe ser parte integral del proceso, la consecución de cierto grado de autonomía individual y colectiva.

No obstante, de lo anterior, llama la atención que la Asamblea General de las Naciones Unidas a pesar de haber tomado como suyas las recomendaciones que la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO), había señalado que, para la conservación de los recursos naturales, flora y fauna, debían adoptarse lo antes posible y simultáneamente con el desarrollo económico, incluidos los procesos de industrialización y urbanización, que quedaron contenidas mediante Resolución 1831 (XVII) del 18 de diciembre de 1962, denominada “el desarrollo económico y la conservación de la naturaleza”, pero no fueron tenidas en cuenta por el Secretario General en el estudio presentado a la Comisión de Derechos Humanos, como tampoco la Declaración de Estocolmo sobre el Medio Ambiente Humano.¹¹ El medio ambiente no fue considerado como elemento esencial ni en el contenido del estudio realizado por el Secretario General, ni en lo que años más tarde sería la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo.

11 Fue proclamada el 16 de junio de 1972 y se pueden resaltar los dos aspectos del medio ambiente humano, promulgados en esta Declaración son el natural y el artificial, valorados como esenciales para el bienestar del ser humano y para el goce de los derechos humanos fundamentales, incluso el derecho a la vida misma.

Además, tampoco se puede olvidar el concepto del desarrollo sostenible¹², promovido por activistas ambientales¹³, académicos y personas preocupadas por el medio ambiente, que aportaron un importante viraje a la visión tradicional de desarrollo que se venía discutiendo, la cual involucró la sostenibilidad medioambiental y empezó a colocar al ser humano como protagonista de la escena.

Siguiendo ese hilo conductor, el profesor Carrizosa (1998) recuerda que cuando se habla de sostenible, desde sus orígenes, se ha considerado solamente el aspecto teórico, particularmente desde la economía. Pero, los recursos naturales se agotaban y escaseaban; la pesca y la madera fueron los primeros afectados que empezaron a dar aviso que, desde lo teórico, ese concepto no era suficiente. Por tanto, la sostenibilidad comenzó a verse como la sostenibilidad material, lo que obligó a plantearse la discusión acerca de las tasas de renovación, que asegurarían la perpetuidad del material extraído, siendo una aparente solución a la producción sostenible.

En el año de 1980 la Unión Internacional por la Conservación de la Naturaleza (UICN) en asocio con la UNESCO, dieron un salto mayor transformando el concepto de “producción sostenible” por el de “desarrollo sostenible” lo cual fue llevado a esferas políticas mediante la Comisión Brundtland, abriéndose a panorámicas diferentes a las variables económicas, como el capital natural y el capital social.

12 Se puede encontrar en Naredo (1997) importantes reflexiones acerca del término de sostenible.

13 Siguiendo al profesor (Martínez Alier, 2002, p. 31) dentro de estos encontramos tres corrientes que se identifican con el ambientalismo o ecologismo, a saber; los que se preocupan por la preservación de la naturaleza silvestre, manteniéndose afines a lo que se considera como la biología de la conservación, sin tampoco oponerse al modelo de desarrollo e industrialización y otros factores de gran importancia. En segundo orden, están quienes se respaldan en la ecología industrial y la ecología ambiental, siendo muy cuidadosos del uso de los recursos naturales pero confiándolo todo en las nuevas tecnologías de cara a modernizar la ecología y de última aparición los movimientos por la justicia ambiental, el ecologismo popular o conocidos como el ecologismo de los pobres, que tiene sus orígenes en los conflictos ambientales, bien sea en un nivel local, regional, nacional e internacional; (Martínez-Alier, 2007).

En el conocido informe Brundtland¹⁴ cuyo título es “Nuestro futuro común” que fuera publicado por la Comisión Mundial del Medio Ambiente y del Desarrollo en 1987, se acuñó el término de desarrollo sostenible, que lo definió como “el desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus necesidades” (Naciones Unidas, 1987a). Además, en el mismo informe se mencionó la importancia de crear un desarrollo sostenible en términos ecológicos, pero también sociales y económicos, lo que implicaba necesariamente transformaciones institucionales que permitieran dicho cambio social de manera gradual y un crecimiento económico autosostenido (Naciones Unidas, 1987b).

Poco después del informe Brundtland, surgió una redefinición del concepto de desarrollo sostenible propuesta por Solow (1992) quien mencionó que cuando se emplea el término de sostenibilidad, se hace un llamado a que esta generación debe dejarle a la próxima generación lo necesario para que alcancen un nivel de vida tan bueno como el presente, y todo esto llevado a una transmisión generacional del cuidado al medioambiente. Según Carrizosa (1998) el desarrollo sostenible sería aquel que hace perpetua la elevación de la calidad de vida en una sociedad dada, abriendo la discusión de lo que puede entenderse como calidad de vida o nivel de vida.

No obstante, como lo señala Daly (2007, p. 276) la expresión desarrollo sostenible ha sido utilizada junto con la de crecimiento sostenible indistintamente. Este autor afirma que es necesario distinguir entre crecimiento y desarrollo, siendo el primero considerado como un incremento cuantitativo de la escala física y el segundo como la mejora cualitativa o el despliegue de potencialidades. Afirma también que

14 Que de otro lado, el desarrollo debía considerar la relación del ser humano y el medio ambiente, así nació el término Desarrollo Sostenible, que se definió como “el desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus necesidades” (Naciones Unidas 1987) y del cual se originó el documento denominado La Carta de la Tierra, con el fin de ser difundido y apoyado por todos los Estados en sus políticas para un desarrollo sostenible.

“la economía puede crecer sin desarrollarse o desarrollarse sin crecer¹⁵ o ninguna, pues la economía humana es un subsistema de un ecosistema¹⁶ global finito que no crece, aunque se desarrolle”, explica que es por esto que el crecimiento de la economía no puede ser sostenible por un largo periodo de tiempo. Razón por la cual sugiere el término de desarrollo sostenible como el adecuado.

En ese orden de ideas, también Daly (2007, p. 277) considera que hablar de desarrollo sostenible, es gestionar los recursos renovables en virtud de dos principios, el primero en razón a una producción sostenible, teniendo en cuenta que las tasas de recolección deben ser iguales a las tasas de regeneración; y el segundo implica que las tasas de emisión de residuos deben ser iguales a las capacidades naturales de asimilación de los ecosistemas a los que se emiten esos residuos. Es decir, que tanto las capacidades de regeneración como las de asimilación deben mantenerse y ser consideradas como capital natural, pues de lo contrario no podría ser sostenible. Sin embargo Riechmann (2005a, p. 368) agrega que respecto a los criterios de sustentabilidad ecológica además de nombrar los dos principios que menciona Daly, se encuentran las tasas de vaciado de los recursos no renovables que deben ser iguales a las tasas de creación de sustitutos renovables, es decir de reemplazo.

La idea del desarrollo sostenible, considerado desde las necesidades humanas y su autolimitación, dice Riechmann (1998), le conceden una dinámica más humana a este concepto, especificándolo en un desarrollo humano sostenible. Pero Riechmann (2006, pp. 161-164) sin desconocer propiamente al desarrollo sostenible, se destacan tres principios, a saber: el principio de precaución, que obedece a la prevención en lugar de la reparación; el principio de la solidaridad sincrónica y diacrónica, que incluye a todas las poblaciones del mundo a las

15 En este sentido Riechmann (2006, p. 180) nos plantea que el desarrollo sostenible es un desarrollo sin crecimiento.

16 Define al ecosistema como un sistema, que es claramente distinguible en donde interaccionan factores bióticos y abióticos generalmente de modo autorregulado. El ecosistema global es el planeta Tierra.

generaciones presentes y que están por llegar en un plano de igualdad social y; el principio de la participación de los actores sociales en los mecanismos de decisión¹⁷.

En el planteamiento de la idea de desarrollo sostenible tendríamos que agregar, como lo señala Rodríguez (2011, pp. 104-110), que esta noción obliga a tener unos límites estructurales tanto en nuestras acciones como en las omisiones, al igual que el replanteamiento de nuevas maneras de producción, distribución y consumo responsable, de cara a mitigar la pobreza y reducir la brecha entre Norte-Sur, así como atenuar la comprensión de un mundo donde el ser humano es la medida de todas las cosas, es decir con una visión antropocéntrica.

A ello, Ángel (1995) agrega que, con el vigente modelo de desarrollo acumulativo, donde la riqueza resulta de un proceso de acumulación desigual, productor por consiguiente de pobreza, es cuando el desarrollo genera subdesarrollo. Ampliándose cada vez más la brecha entre economías pobres y ricas, y haciendo imposible para los países del sur igualar tan siquiera el nivel de consumo de los del norte, y trayendo consigo una problemática mayor con el medio ambiente. Así las cosas y preguntándose si ¿es sustentable el desarrollo? este autor argumenta que, al hablarse de desarrollo sustentable, lo que se pretende es que esa idea occidental del desarrollo tenga viabilidad desde el punto de vista ambiental, pero lo que ocurre realmente con el modelo actual es una confrontación norte-sur, que no es sencillamente de distribución de la riqueza, sino de las posibilidades mismas de la riqueza. Por tanto, la crítica que este autor le hace al desarrollo sustentable es la necesidad imperiosa de hacer un cambio cultural, de crear una cultura adaptativa que esté en sintonía con lo que ofrece y permite el medio, y no en función de promover el desarrollo para evitar un desastre ambiental que cada día se hace más evidente, el desborde del capitalismo respecto a los límites sociales y ambientales.

17 No obstante (2006, pp. 170-172) sugiere otros tres principios para integrar a la idea de desarrollo sostenible. Los cuales son el principio de autocontención, el principio de la biomimesis o imitación de ciertos rasgos destacados de ecosistemas y el principio de ecoeficiencia.

El profesor (Mesa 2010, p. 406) señala que, desde la óptica de la sostenibilidad ambiental, una sociedad que se considere verdaderamente sostenible tiene el deber de reformular y darle alcance al concepto de *desarrollo sostenible*. En esta medida, afirma que deben considerarse para tal fin los principios de *responsabilidad, solidaridad, y justicia ambiental*, además de promoverse modelos de producción alternativos que protejan el ambiente, y contribuyan a la autosuficiencia alimentaria de cara a una *economía ecosocialista o ambientalizada*.

Entre tanto, también el profesor De Castro (2004, pp. 156-179) señala que la óptica económica ha delineado el sendero que el concepto del desarrollo sostenible ha caminado desde que empezó a mencionarse en la academia y ámbitos sociales e internacionales, pasando luego a ser mencionado en el Informe Brundtland, manteniendo la idea oficial de que el desarrollo sostenible es un crecimiento económico sostenido, y en razón a ello no existen límites al crecimiento material conducidos a una crisis de civilización. Por lo tanto, propone (2004, p. 180), (2001) un desarrollo humano sostenible basado en la equidad y el ecologismo, que denomina como *una propuesta de revoluciones*. Promoviendo el diálogo simultaneo entre lo humano y lo ecológico. Del primero se espera un desarrollo humano justo y equitativo, y del segundo dice que se busca la sostenibilidad, pero no solamente como aquella que respete la vida de los seres no humanos sino también que sienta un verdadero amor por todo lo que vive —Ambos fundamentados en valores éticos—.

Como bien lo denominó el profesor De Castro (2004, pp. 181-184), (2001) son varias revoluciones las que harían parte de esta propuesta —tres concretamente— 1) la *revolución tecnológica*, cimentada en dos aspectos; la eficiencia¹⁸ y la información;¹⁹ 2) la *revolución económica*

18 Se refiere al aumento de la productividad de los bienes que consumimos; la imitación de los ciclos cerrados de materiales de la naturaleza y promoción de la descentralización para que sea más local, libre y ahorradora. Desapareciendo el concepto de residuo o contaminación porque este se convierte en un recurso de un nuevo ciclo.

19 Esta puede facilitar de una parte la transferencia de la tecnología y de otra, permitir el acceso de todos a estas tecnologías contribuyendo por supuesto a la concienciación de los seres humanos.

y *política*, fundada en la eficiencia²⁰ y la equidad²¹ y; 3) la *revolución social y humana*, cimentada en una ética ecológica²² y una ética solidaria²³. Por tanto, agrega que estas revoluciones no son algo utópico, como normalmente se consideran, pues quien repare que así lo son, tendría la carga de demostrar lo contrario.

Autores como Georgescu-Roegen (2007) son más escépticos acerca del desarrollo sostenible, consideran imposible que el desarrollo sea sostenible, pues nada dura eternamente y el cambio social no es controlable. Otros como Bermejo (2005) refieren que el concepto de desarrollo sostenible no es claro y se presta para contradicciones, aduciendo que gran parte de esta confusión se debe a la manipulación interpretativa y también a su traducción en diferentes idiomas, pues hacen que se disuelva su significado.

De otra parte, la concepción de desarrollo sostenible señala Eschenhagen (1998, p. 12) se ha convertido en una meta, empleándose en diversas áreas, pero sin un respaldo sólido que le permita concretar y llegar a un concepto más elaborado, y evitar abusos de intereses económicos y políticos que muchas veces son utilizados al servicio del marketing sin prever las implicaciones que traen estas decisiones en un futuro inmediato. Lo

20 Insiste en desmaterializar la economía reduciendo la necesidad de acudir al uso de los recursos naturales, y por tanto promoviendo un flujo de servicios en lugar de la posesión de bienes materiales, recalcando en la importancia de valorar todos los capitales, especialmente los humanos y naturales y articulando reformas fiscales.

21 Refiere que debe hacerse una transferencia de recursos económicos y tecnológicos del Norte al Sur, orientada en una política y economías globales que pongan la atención en el ser humano y la naturaleza, permitiendo que los ciudadanos podamos acceder a todas las instituciones de poder con una visión universalista, incluyente y cosmopolita.

22 Tiene que haber una moderación en el uso de lo que tenemos, ofrecer amor a los seres vivos y a Gaia o la Madre Tierra.

23 Refiere que, sólo haciendo transversales valores como la equidad, la justicia y el amor a todos los seres humanos presentes, como por los que están por llegar, podremos lograr un cambio, pues somos parte de la solución, como también hemos sido parte del problema, pues todo esto se logra con la influencia de acciones y efectos positivos.

que se denomina incluso como un desarrollismo que conlleva al consumo antiecológico, ello tiene un efecto regresivo pues el desarrollo bajo este supuesto, sería un bien posicional que satisface el deseo del *status* social y reconocimiento, y ha degenerado en una moda verde.

El desarrollo a escala humana y el desarrollo humano

Sin embargo, debemos reconocer que todo lo presentado hasta el momento ha contribuido en la evolución del concepto de desarrollo sostenible y también ha dado lugar a otras propuestas de cara a definir el desarrollo. Como en efecto lo hizo Max-Neef (2006) y su equipo de trabajo al proponer el desarrollo a escala humana, el cual se puede comprender en tres partes: primero, se sustenta en la transdisciplinariedad; en segundo lugar se basa en la satisfacción de las necesidades humanas fundamentales, diferencia las necesidades de los satisfactores de las necesidades, ello replantea los supuestos de las necesidades como infinitas y diferentes en cada tiempo, y en su relevo, son finitas, clasificables y pocas, siendo diferentes solamente los satisfactores de las necesidades, los cuales son los que determinan la cultura y no las necesidades; finalmente, comprende que las necesidades no deben ser entendidas solamente como carencia sino también como potencialidades de la humanidad.

Además, ha analizado los procesos de dependencia y plantea la *autodependencia* y las articulaciones orgánicas de los seres humanos con la naturaleza y la tecnología, con el protagonismo real de las personas, para lograr la transformación de la persona-objeto en persona-sujeto del desarrollo, con una práctica democrática, directa y participativa, en el cual las soluciones provienen desde la realidad de las personas y no desde los sistemas organizados jerárquicamente de arriba hacia abajo, que permita subvertir el orden partiendo desde lo local, se armonice lo micro con lo macro, al igual que la autonomía y la planeación, y la comunicación sea horizontal, dando lugar a que los procesos de construcción de lo personal y lo social emerjan desde abajo hacia arriba, fortaleciendo las micro-organizaciones y siempre

cultivando los recursos no convencionales que nunca se agotan, mientras se siembran en cada ser humano. Por ejemplo, la solidaridad no se agota, mientras que el dinero sí.

Sin embargo, a pesar de ser una alternativa muy interesante, desde el punto de vista medio ambiental la articulación entre seres humanos y naturaleza, en el plano práctico, solamente centra la atención en las necesidades humanas fundamentales, lo cual hace ver una cierta instrumentalización de la naturaleza que acrecienta la visión antropocéntrica.

Entre tanto, a finales de los años ochenta y comienzos de los noventa tomó mucha fuerza en la ONU, concretamente con el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la teoría del desarrollo humano, propuesta que ha sido aceptada por la comunidad internacional²⁴. y en 1990 se produjo el primer informe sobre la dimensión humana del desarrollo. Esta no se apoyaba en el Producto Nacional Bruto²⁵ (PNB) pues no era determinante ni para alcanzar ni medir un desarrollo humano²⁶, lo cual requería replantear su forma de medición²⁷. Además justificaba que para la elaboración de la definición de desarrollo humano las propuestas que se dirigían hacia la formación de capital humano, a pesar de ser de gran ayuda, no permitían hacer una medición completa, pues al ser humano se le consideraba como medio y no como fin, haciendo la salvedad que, a pesar de ser los agentes

24 Concepto que ha sufrido algunas modificaciones en cuanto a su definición como veremos más adelante.

25 El producto nacional bruto es el valor total del ingreso que perciben los residentes nacionales en un período determinado de tiempo.

26 Toda vez que había servido en momento para recoger información relativa al ingreso per cápita, ya no reflejaba las desigualdades sociales existentes. (Gutiérrez, 2008, p. 53).

27 En vista de ello se suscitó la necesidad de plantear mediante otra manera de medir el desarrollo, entendido como el bienestar del ser humano, por lo cual se llegó a la conclusión de que dicha condición debía valorarse en torno al derecho a la educación, salud, ingreso digno y derecho a una vida prolongada, los cuales hacen parte de los indicadores del Índice de Desarrollo Humano (IDH) mostrando un enfoque de desarrollo humano más amplio que superara la óptica economicista, perfilada en el bienestar y capacidades de los seres humanos, como lo señalan (Nussbaum y Sen, 1993).

activos de toda producción, son más que bienes de capital para producir bienes de consumo, pues son los principales actores y por ende beneficiarios del proceso de desarrollo.

De otra parte, respecto al enfoque de necesidades básicas, si bien era considerado como una manera para suministrar bienes y servicios a las personas que carecían de medios para obtenerlos, y satisfacer sus necesidades primarias, no lo hacía en el sentido de brindar oportunidades del ser humano. Mientras que el desarrollo humano si armonizaba entre la producción y distribución de bienes de consumo y promovía la expansión y uso de las capacidades humanas²⁸. Trascendiendo la satisfacción de necesidades básicas, como una oportunidad para hacer del desarrollo humano un proceso dinámico de participación, pudiendo ser generalizable.

En el primer informe del PNUD (1990, p. 34) titulado “Desarrollo Humano”, podemos observar que el desarrollo humano es definido como un proceso que ocurre en la medida que las oportunidades van ampliándose y a su vez se configura en criterio del PNUD, como las más esenciales se enumeran: el disfrutar de una vida prolongada y saludable, el acceso a la educación de calidad y tener una renta para poder disfrutar de un nivel de vida digno²⁹. Destacando además que este proceso tiene dos aspectos; la formación de capacidades en cada persona y el uso de las capacidades adquiridas para sí mismo y para los demás, de ello depende en gran medida que la gente pueda acceder a un ingreso, sin embargo si bien es cierto que la expansión de la riqueza y los ingresos no son lo fundamental por ser medios, lo cierto

28 Teniendo en cuenta las alternativas, en qué debe tener la gente, qué debe ser y qué debe hacer para asegurar su propia subsistencia. Informe PNUD (1990, p. 35).

29 Que se ha confundido en los países denominados como “desarrollados”, (Mies, 2006, p. 91) nos indica que la convicción de que un elevado nivel de vida equivale a una alta calidad de vida es consecuencia del modelo de crecimiento constante y de acumulación de la sociedad industrial moderna, además aclara (Rey, 2013, p. 83) que nivel de vida se refiere a las variables cuantitativas que resultan del aumento o disminución del PIB. Mientras que cuando se habla de calidad de vida se está abordando un concepto cualitativo que afecta el bienestar humano en un sentido amplio. Del que cabe destacar que uno de los elementos de la calidad de vida es la calidad del medio ambiente.

es que el ser humano como fin, en los términos propuestos por el Informe Desarrollo Humano del PNUD, no parece ser sino también un medio para el crecimiento económico.

No obstante, a lo anterior y desde una mirada basada en los derechos humanos, se observa que aquel desarrollo humano se refleja en el gozo de los derechos civiles y políticos, al igual que del acceso y disfrute de los derechos económicos, sociales y culturales. Sin embargo, tratar de considerar una comprensión de los derechos de la tercera generación o derechos emergentes, en esta noción de desarrollo humano, lo hubiera hecho más complejo y enriquecedor, pero ello no hizo parte del PNUD, el cual desatendió la suficiente información y conocimiento previo acerca del impacto y la relación que tiene el medio ambiente con el desarrollo, y tampoco tuvo en cuenta este factor como indicador del índice de desarrollo humano.

Años más tarde, Sen (2000) planteó una visión del desarrollo, al margen de la reducida visión del crecimiento del PIB que antes mencionamos y propuso la idea del desarrollo como libertad. En su planteamiento indicó que las libertades de los individuos, permiten a su vez que estas se conviertan en la expansión de las capacidades de las personas “para llevar el tipo de vida que valoran y que tienen razones para valorar” (2000, p. 34a).

Para Sen, las libertades fundamentales se hacen esenciales en dos aspectos; el primero, es importante por derecho propio para la libertad total de la persona; y el segundo, permite que aumenten las oportunidades de la persona para obtener resultados valiosos (2000, p. 35b). Es decir, que la persona al gozar de este derecho se está valorando como individuo, se ayuda a sí misma, aumenta su iniciativa y capacidad, lo que le permitirá tener una eficacia social en su entorno y este redundará en desarrollo.

Además, si bien es cierto que la libertad puede concebirse como un fin primordial, Sen, lo considera como el papel constitutivo de la libertad, el cual se relaciona con las libertades fundamentales para que las capacidades de las personas vean la luz, se expandan y contribuyan al desarrollo de la humanidad. En adición, las libertades vistas como medio principal del desarrollo, es decir como instrumentales, serían aquellas que contribuyen directa o indirectamente a la libertad

general, a que los individuos vivan como les gustaría, y lo ilustra con cinco ejemplos de libertades instrumentales así: a) las libertades políticas, b) los servicios sociales, c) las oportunidades sociales, d) las garantías de transparencia y e) la seguridad protectora (2000, pp. 56-59c). Es de resaltar que esta noción es la más aceptada dentro de las agencias internacionales de desarrollo actualmente, y en los diferentes programas de cooperación internacional para el desarrollo que se financian en el mundo.

De igual manera también se ha comprendido que para hablar de desarrollo no se puede desconocer el papel que tienen las instituciones, afirmándose incluso que, en gran medida, nuestras oportunidades y perspectivas dependen de las instituciones que existen y de cómo funcionan. Contribuyendo con ello a nuestras libertades y así lo exige el contemplar al desarrollo humano como libertad Sen (2000). No obstante, los fallos de los Estados por una ausencia de gobernabilidad han hecho que se no haga visible el desarrollo.

Con este planteamiento Amartya Sen, además de hacer parte del equipo de asesores del PNUD para la elaboración del Informe de Desarrollo Humano del año 2000 y con ocasión al vigésimo año de su publicación, reafirmó en este informe (2000, pp. 24-26) la importancia del desarrollo humano pero introduciendo algunas mejoras al concepto. Integró tres factores; a) el primero está relacionado con el bienestar, centra su atención en ampliar las libertades reales de la persona para que logre sus metas; b) el empoderamiento y agencia, con lo cual busca darle a la persona y a los grupos, acción para que puedan llegar a resultados valorables, requiriéndose también de estructuras institucionales de apoyo para que sea efectivo el empoderamiento en todos los espacios en los que ejerza poder; y c) la justicia, para ampliar la equidad, preservar los resultados en el tiempo y respetar los derechos humanos y otros objetivos planteados por la sociedad.

No obstante a lo anterior, si bien se menciona la sostenibilidad en la definición de desarrollo humano, pareciera estar relacionando muchos factores de una manera abstracta sin delimitar en qué medida la sostenibilidad le aporta a esta nueva definición, lo considera como una manera de darle forma al desarrollo mediante la equidad y la sostenibilidad en un planeta compartido, pero no concreta lo que

sería relevante a fin de realizarse por lo menos en lo que incumbe con la sostenibilidad.

Desarrollo humano sostenible

Teniendo en cuenta lo anterior, se destaca que en el *Informe sobre Desarrollo Humano* de 1994 se estudió el desarrollo humano y el desarrollo sostenible, llegando a la conclusión de que ambos se basan en el universalismo de las reivindicaciones vitales, que explica (1994, p. 15) cómo existe un hilo común que une las exigencias del desarrollo humano de la actualidad con las exigencias del desarrollo del mañana, especialmente con la necesidad de la conservación del medio ambiente y de su regeneración para el futuro. Además, consideró que las pautas de desarrollo que perpetúan la desigualdad actual no son ni sostenibles ni dignas de sostenerse (1994, p. 22). Razón por lo cual, el desarrollo humano sostenible es un concepto más incluyente que el de desarrollo sostenible.

De otro lado en el *Informe sobre el Desarrollo Humano* de 2011, el PNUD ha considerado su posición y en esta ocasión define lo que comprenden por desarrollo humano sostenible, (2011, pp. 32-33) como “la expansión de las libertades fundamentales de las personas del presente mientras realizamos esfuerzos razonables para evitar comprometer gravemente las libertades de las futuras generaciones”. Lo cual significa un aporte muy importante que ha llevado al diseño de índices que logren medir dicho desarrollo, lo cual era necesario que esta agencia, teniendo el papel que ha asumido desde 1990, se pronunciara contundentemente al respecto. Pues a pesar de haberse estudiado el concepto de desarrollo sostenible en el informe de 1994 no había sido definido el desarrollo sostenible humano como en efecto sucedió en el informe de 2011.

Entre tanto, el paradigma de desarrollo humano sostenible ha propuesto³⁰ un replanteamiento de lo que se ha comprendido como

30 Para profundizar sobre este tema se puede consultar a Carpintero (2006)

desarrollo, en donde ahora no solo está el bienestar del ser humano, sino la supervivencia de la especie que le exige ser sostenible, cuidar el medio ambiente, recordar que las futuras generaciones también tienen el mismo derecho que hemos tenido nosotros de disfrutar lo que se nos ha dado, y abrir los ojos para darle cabida a la diversidad, innovación y creatividad y ver otras alternativas al desarrollo.

Ahora bien, es claro que cuando se habla de desarrollo humano sostenible se hace referencia al proceso de ampliación de capacidades, pues continúa centrándose la atención en el ser humano, como fin y no como medio, fortaleciendo las capacidades y usos de las mismas. Sin embargo, la pretensión de armonización de la relación ser humano y medio ambiente ha sido problemática y es necesario trascender, muy a pesar de que todavía persiste el cuestionamiento de la relación de los países del norte con los países del sur, toda vez que los del norte no cambian sus hábitos de consumo y los del sur desean tener el mismo nivel de desarrollo de los primeros, pero estos han producido también un hiperconsumo. Esta situación es problemática, y es precisamente la aspiración del desarrollo humano sostenible hacer que todos tengan igual acceso a las oportunidades de desarrollo, en el presente y en el futuro, pero no de manera irresponsable.

No obstante a lo anterior y en aras de enriquecer aún más las reflexiones acerca del desarrollo humano sostenible, es oportuno hacer mención a la carta encíclica *Laudato Si*³¹ del Papa Francisco acerca del cuidado de la casa común, en la que hace un llamado urgente a la protección de la casa común, relacionada con incluir a la familia humana en busca de un desarrollo sostenible e integral, tomando como ejemplo a Jesús el Cristo y a San Francisco de Asís.

En la encíclica presenta un análisis de las diferentes situaciones apremiantes que están dando lugar a una crisis ecológica sin precedentes en nuestra casa común, como la contaminación de todo orden, el cambio climático, el agua, la pérdida de biodiversidad, el deterioro en

31 Suscrita el 24 de mayo de 2015 y presentada en el Vaticano el 18 de junio de 2015 en el aula nueva del Sínodo, siendo la segunda encíclica del Papa Francisco titulada “*Laudato Si*” (alabado seas).

la calidad de vida, la inequidad, y sobre todo el aporte nuestro como humanidad en esta crisis, con el uso y abuso de la tecnología, el pragmatismo, la manipulación genética, el exceso de antropocentrismo moderno, que han deteriorado no solo el medio ambiente sino nuestras relaciones humanas actuales y futuras.

A su vez plantea opciones y caminos, entre ellos, la importancia de establecer diálogos entre organizaciones internacionales y Estados, como también los diálogos nacionales y locales, que incluyen no solo lo ecológico, sino también lo económico, lo político, la ciencia y las religiones. Todo ello abordado desde la educación, la espiritualidad y la ecología en aras de cuidar nuestra Madre Tierra y nuestra familia humana.

Acerca de los objetivos de desarrollo del milenio y la agenda de desarrollo pos-2015

De otra parte, está la Declaración del Milenio³² que fuera aprobada mediante resolución por la Asamblea General A/RES/55/2, en el seno del Quincuagésimo quinto período de sesiones el 13 de septiembre de 2000. En la cual si bien es cierto no se hace ninguna definición acerca del desarrollo, con los ocho objetivos de desarrollo del milenio³³ que derivaron de esta declaración, se puede observar lo que, para la Organización de las Naciones Unidas, fueron los aspectos más apremiantes de cara a reducir algunos y eliminar otros para finales del año 2015, con el fin de encausar y crear desde las perspectivas nacionales

32 Disponible en: <http://www.un.org/spanish/milenio/ares552.pdf>

33 He aquí los ocho objetivos de desarrollo del milenio que fueron planteados en el año 2000; 1) erradicar la pobreza extrema y el hambre; 2) lograr la enseñanza primaria universal; 3) promover la igualdad entre los géneros y la autonomía de la mujer; 4) reducir la mortalidad infantil; 5) mejorar la salud materna; 6) combatir el VIH/SIDA, el paludismo y otras enfermedades; 7) garantizar la sostenibilidad del medio ambiente y; 8) fomentar una asociación mundial para el desarrollo. (ONU, 2000). Disponible en: <http://www.europe.undp.org/content/undp/es/home/mdgoverview.html>

y mundiales los entornos adecuados para realizar el desarrollo. Así las cosas, estos objetivos son más que una definición, una descripción de las condiciones que deben superarse para dar lugar al desarrollo.

Con el ánimo de continuar sin dar tregua a las vicisitudes que han encontrado las organizaciones internacionales, encabezadas por el PNUD y los gobiernos nacionales comprometidos con los objetivos, fue que este organismo de las Naciones Unidas y el Grupo de las Naciones Unidas para el Desarrollo (GNUM) suscitaron una conversación global. En este sentido, recogieron las necesidades, experiencias y competencias de aquellos participantes en este proceso, organizándose por temas y flujos de diálogo de todo el mundo, a nivel nacional y local, de cara a contribuir en la construcción de los objetivos de desarrollo sostenible que se han aprobado y puesto en marcha en 2016. Es de anotar que este trabajo fue el resultado de la participación de las personas y colectivos de todos los lugares del mundo, fue todo un proceso de elaboración conjunta en informes, que tuvieron la finalidad de acordar una ambiciosa agenda para el desarrollo pos-2015 de cara al 2030, la cual fue planteada por el grupo de trabajo de la Asamblea General sobre los objetivos de desarrollo sostenible, y aprobada en Asamblea General, siendo 17 objetivos de desarrollo sostenible³⁴.

34 A saber; 1) poner fin a la pobreza en todas sus formas en todo el mundo; 2) poner fin al hambre, lograr la seguridad alimentaria y la mejora de la nutrición y promover la agricultura sostenible; 3) garantizar una vida sana y promover el bienestar para todos en todas las edades; 4) garantizar una educación inclusiva, equitativa y de calidad y promover oportunidades de aprendizaje durante toda la vida para todos; 5) lograr la igualdad entre los géneros y el empoderamiento de todas las mujeres y niñas; 6) garantizar la disponibilidad de agua y su ordenación sostenible y el saneamiento para todos; 7) garantizar el acceso a una energía asequible, segura, sostenible y moderna para todos; 8) promover el crecimiento económico sostenido, inclusivo y sostenible, el empleo pleno y productivo y el trabajo decente para todos; 9) construir infraestructura resiliente, promover la industrialización inclusiva y sostenible y fomentar la innovación; 10) reducir la desigualdad en y entre los países; 11) lograr que las ciudades y los asentamientos humanos sean inclusivos, seguros, resilientes y sostenibles; 12) garantizar modalidades de consumo y producción sostenibles; 13) adoptar medidas urgentes para combatir el cambio climático y sus efectos –reconociendo que la Convención Marco de las Naciones Unidas sobre el cambio climático es el principal foro intergubernamental internacional para

Debemos decir que, si bien es cierto dichos objetivos están intencionados a reducir las situaciones más apremiantes y atender con acciones globales los problemas globales, consideramos que sería mucho mejor si se emprendieran acciones locales para obtener efectos globales. Esperaríamos que en la agenda pos-2015 esta sea por lo menos la consigna a pesar de que tomamos distancia frente a esta apuesta de desarrollo, que no deja de ser cuestionable.

¿Y qué se dice desde la ética del desarrollo?

Hemos dejado para los apartados finales de este capítulo lo que se ha denominado ética del desarrollo, la cual guarda una inescindible relación con la concepción que actualmente tiene mayor acogida para comprender el desarrollo, como señalamos anteriormente. No obstante, su importancia radica en que a pesar de contar con varias definiciones o maneras de concebir esta ética del desarrollo, su definición parte de la crítica al modelo ortodoxo de crecimiento económico que lo considera como desarrollo, permite así abrir nuevos senderos y explicaciones que, aún cuando no estamos de acuerdo en algunos aspectos, resaltamos su propósito pues contribuye a desenrollar esta red de conexiones de la que hace parte el desarrollo.

David A. Crocker y Denis Goulet se han destacado en esta línea de la ética del desarrollo, y por tanto, no podríamos dejar de mencionar lo que Crocker (2007, p. 389) ha señalado acerca de la ética del

negociar la respuesta mundial al cambio climático–; 14) Conservar y utilizar en forma sostenible los océanos, los mares y los recursos marinos para el desarrollo sostenible; 15) Proteger, restablecer y promover el uso sostenible de los ecosistemas terrestres, efectuar una ordenación sostenible de los bosques, luchar contra la desertificación, detener y revertir la degradación de las tierras y poner freno a la pérdida de la diversidad biológica; 16) promover sociedades pacíficas e inclusivas para el desarrollo sostenible, facilitar el acceso a la justicia para todos y crear instituciones eficaces, responsables e inclusivas a todos los niveles y; 17) fortalecer los medios de ejecución y revitalizar la alianza mundial para el desarrollo sostenible. (ONU, 2014). Disponible en http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/68/970&Lang=S

desarrollo, la cual describe como “aquella reflexión sobre los fines y medios que acompañan a los cambios socioeconómicos en los países y regiones pobres”. Lo cual tiene que ver no solo con desarrollo económico y social, sino también con otras temáticas que se integren y le permitan al ser humano comprender y evolucionar de una manera global, y por supuesto desde una mirada crítica, analizar qué modelos de desarrollo podrían tener mayor vigencia. Es de anotar que, en esta reflexión acerca de la ética del desarrollo, se pretende hallar los fundamentos sobre los cuales se pueda consolidar; que atienda a la satisfacción de las necesidades humanas básicas, la igualdad de oportunidades para cada persona, lo cual involucra la participación ciudadana y el respeto por el medio ambiente, lo cual se vería reflejado en justicia, equidad y desarrollo sostenible.³⁵ Entre tanto, la mayoría de los teóricos de esta disciplina consideran que, mediante el rescate de la identidad de una colectividad, puede lograrse la reestructuración y planteamiento de alternativas, con la autoorganización para llevar a cabo acciones que estén dentro de una política de desarrollo, y en la cual se verían las diferentes problemáticas relacionadas con la ética del desarrollo. Allí, la solidaridad toma un papel destacado pues se parte del presupuesto de que sin ésta el desarrollo del ser humano no podría darse, afirmando que ningún Estado podría alcanzar sus objetivos y lograr su pleno desarrollo separadamente, lo cual también implica el reconocimiento y aceptación del otro.

De otra parte, Des Gasper (2009) afirma que la ética del desarrollo tiene que ver necesariamente con preguntarse acerca de las “principales elecciones de valores que forman parte de los procesos de desarrollo económico y social”. Por ejemplo, ¿qué desarrollo es considerado como

35 En este sentido podríamos decir que la ética del desarrollo trata además, las cuestiones de orden moral que se desatan mediante las relaciones entre los Estados con ocasión a la ayuda oficial al desarrollo (AOD) que los países industrializados efectúan a los países en vías de desarrollo, en este orden de ideas, lo que se estaría abordando sería la autodeterminación de los países beneficiarios de la ayuda en todos los sentidos; económico, social y político, los cuales estarían en la balanza. Éste resulta ser un asunto muy interesante que desborda la temática de nuestra investigación, con lo cual se hace más propicio efectuar el análisis desde la cooperación internacional para el desarrollo.

el verdadero?, o ¿quién y cómo hace para distribuir lo que ha dejado el desarrollo, es decir beneficios y costes no sólo con las generaciones presentes sino también para las próximas? También la pregunta acerca de ¿qué derechos individuales deberían respetarse y garantizarse?, y ¿qué tan libre es una elección cuando realmente se tienen pocas opciones para elegir?

Agrega Des Gasper (2009) que la ética del desarrollo tiene como función principal la de ser el punto de encuentro de varias disciplinas que necesariamente tienen que interactuar desde diferentes ópticas. Abriéndose a un nuevo enfoque, que supere el único pensamiento de ser una apéndice de la disciplina filosófica, para que surta efectos positivos hacia una transformación en diferentes aspectos sobre todo en la educación. No obstante, es de resaltar que al ser la ética una rama de la filosofía, es a partir de ésta que la ética del desarrollo poco a poco se ha venido consolidando dentro del mundo de la investigación académica y de la cual han surgido diversas alternativas y maneras de expresar el pensamiento de cara a concebir el desarrollo.

También nos dice Des Gasper (2009) que, si bien referirse al desarrollo humano tiene que ver con la ética, también tiene relación con la denominada *teoría de interconexiones*, que explica como aquello que “sostiene los vínculos que no están mediados y medidos a través de parámetros económicos y que resultan ser fundamentales”, esto como respuesta a la óptica tradicional de la economía y que se evidencia en los vínculos que existen entre la distribución desigual de los ingresos, lo cual viene acompañado de la malnutrición, afectando la capacidad de aprendizaje y reduce las opciones para poder encontrar una manera digna de sobrevivir. Si seguimos sumando eslabones nos llevará hasta la comprensión de que con la existencia de los sistemas que regulan las relaciones comerciales en el mundo es que promueven las injusticias, y como es de esperar también tensiones sociales que se manifiestan en conflictos internos acaecidos por lo general en países en desarrollo. En otras palabras, este principio de interconexión lo que hace es poner al descubierto los llamados daños *colaterales* que afectan un gran número de personas en el mundo llevándolos cada vez más a vivir situaciones de exclusión en todo sentido.

De otro lado, señala (2009) que si bien el enfoque de capacidades tiene un cariz de ética explícito, este no llega lo suficiente a las políticas

públicas en razón a que los principios éticos están impregnados en la economía de mercado, pero si estos apoyaran formas valiosas de *ser* y *hacer* el resultado sería diferente. Además, al ser el enfoque de las capacidades un aspecto de importancia en la comprensión de la teoría del desarrollo humano, ésta carece de una óptica completa de la ética, pues no precisa de qué manera y cómo se manejarían las diferencias suscitadas entre las formas de ser y hacer que valora un mismo grupo de personas o los que defienden distintos grupos. Con lo cual, este autor advierte que podría ser de gran utilidad reflexionar acerca del significado ético, inicialmente del concepto humano, y así basarse en la concepción sobre el desarrollo humano y en planteamientos acerca de la ética del desarrollo que ya estén fortalecidos.

Entre tanto, Adela Cortina (2006, p. 8) nos recuerda que en 1987 la ética del desarrollo vio la luz como una disciplina, la cual fuera creada por la *International Development Ethics Association* (IDEA) con sede en San José de Costa Rica, la cual constituyó para la ética del desarrollo un reconocimiento de carácter formal, pues ya era considerada como una disciplina interdisciplinar, relacionada con todo aquello que estudiara al desarrollo y la filosofía. Es necesario destacar que para ese año ya había sido aprobada por la Asamblea General de las Naciones Unidas la *Declaración sobre el Derecho al Desarrollo*³⁶, y en ese mismo

36 Sin embargo consideramos que vale la pena recordar que con el interés de que el derecho al desarrollo fuera reconocido como un derecho humano, en el informe E/CN.4/1334 del 11 de diciembre de 1979 presentado por el Secretario de las Naciones Unidas en el 35 periodo de sesiones a la Comisión de Derechos Humanos, se incluyó un apartado que fue denominado como aspectos éticos del derecho al desarrollo, en el que se recogieron los planteamientos que fueron expuestos en el 33 periodo de sesiones de la Comisión de Derechos Humanos, siendo consolidados en seis aspectos a saber; a) La promoción del desarrollo es una preocupación de todo esfuerzo humano; b) en las relaciones internacionales existe un deber de solidaridad que está solemnemente reconocido en la carta; c) la interdependencia creciente de todos los pueblos subraya la necesidad de que se comparta la responsabilidad por la promoción del desarrollo; d) la promoción de la aplicación universal del derecho al desarrollo responde indudablemente a los intereses económicos de todos los Estados; e) las actuales diferencias económicas y de otro tipo son contrarias al mantenimiento de la paz y de la estabilidad mundiales, y f) los países industrializados, las antiguas potencias coloniales y algunos otros países tienen el deber moral

año el conocido informe Brundtland también sería publicado, esto se podría considerar como un preludio de lo que en décadas posteriores fue el derrotero por lo menos teórico del desarrollo, y del derecho al desarrollo, lo cual nos ha motivado en investigar acerca de la fundamentación ética y su núcleo esencial, enfocándola hacia el derecho al desarrollo de los seres de la Comunidad de la Vida³⁷.

Siguiendo a Adela Cortina (2006, p. 7), quien refiere que la ética del desarrollo ha sido una de las primeras éticas en la denominada revolución de las éticas que se dieran en los años setenta, después de la Segunda Guerra Mundial. El desarrollo, como lo hemos anotado, fue concebido en el Consenso de Washington como una herramienta de expansión económica basada en la cooperación internacional aprovechando las circunstancias del momento. En este sentido Denis Goulet (1965) y (1999) señalaba que “el desarrollo ha de ser redefinido, aclarado y lanzado a la arena del debate moral”. Pues nada de lo que se planteaba en dichas políticas económicas daba lugar a una mejora sustancial en aumentar la oferta de empleo y que no se eliminaran las formas tradicionales de trabajo. Lo cual se media con una escala de valores centrado en la producción y eficiencia, la competitividad, el crecimiento económico y alto nivel de consumo.

Es de anotar que para Cortina (2006, pp. 6-7) cuando se habla de desarrollo, se está inmerso no en el uso descriptivo del mismo, sino en un hecho valorativo, pues siempre se estarán promoviendo algunos

de reparar los males ocasionados por la explotación del pasado. Se puede ampliar dicho contenido especialmente en las páginas 18-26 del citado Informe.

37 Entendida en los mismos términos que se menciona en el segundo párrafo de la Carta a la Tierra, así: “La humanidad es parte de un vasto universo evolutivo. La Tierra, nuestro hogar, está viva con una comunidad singular de vida. las fuerzas de la naturaleza promueven a que la existencia sea una aventura exigente e incierta, pero la Tierra ha brindado las condiciones esenciales para la evolución de la vida. la capacidad de recuperación de la Comunidad de la Vida y el bienestar de la humanidad dependen de la preservación de una biosfera saludable, con todos sus sistemas ecológicos, una rica variedad de plantas y animales, tierras fértiles, aguas puras y aire limpio. El medio ambiental global, con sus recursos finitos, es una preocupación común para todos los pueblos. La protección de la vitalidad, la diversidad y la belleza de la Tierra es un deber sagrado”.

aspectos o lugares más que otros, y ello implica preferir, lo cual es *valorar*. El punto de importancia para la ética del desarrollo, es la de ser capaces de revisar “los valores que están implicados en los procesos de desarrollo que se están llevando a cabo, y dilucidar si forman parte de la ética que estamos dispuestos a defender, precisamente porque nos reconocemos en ella” refiere la autora.

Es importante traer a colación la propuesta que la profesora Adela Cortina (2006, p. 8) plantea como modelo de ética del desarrollo, que se sirve de los trabajos que han venido realizándose en ética del desarrollo, en particular por Denis Goulet y Amartya Sen³⁸.

Comienza diciendo que todo trabajo por el desarrollo debe ser considerado como una *actividad social cooperativa*³⁹. En este orden de ideas, dicha actividad se relaciona con la felicidad que conduce a lo que denomina ser el *telos* de la vida personal, Cortina se plantea que para llevar a cabo el trabajo por el desarrollo como actividad social, y además de haber unas condiciones necesarias para que las aspiraciones de las personas puedan ser desarrolladas, es que toma relevancia la concepción de *práctica* que recoge de MacIntyre (1987, p. 233). Así las cosas, agrega Cortina (2006, p. 9) que para que dicha actividad social goce de legitimidad⁴⁰ y tenga sentido, para los diferentes agentes que han de cooperar con la finalidad de lograr ese *telos* antes citado, se hace necesario desarrollar la idea de los *bienes internos* a esa práctica.

En esta medida, indica (2006, pp. 10-11) que hablar del trabajo por el desarrollo implica referirse a un modelo de ética del desarrollo, que si bien es cierto cuando se pretende lograr unos *bienes internos* y son al fin y al cabo los que le aseguran una legitimidad y sentido a la práctica social; en lo que respecta al trabajo por el desarrollo, debe propenderse por que las actividades sean cooperativas y además que dicha actividad

38 Denis Goulet, *Ética del desarrollo*, Barcelona, IEPALA/Estela, 1965.

39 En este sentido la autora toma la palabra de MacIntyre quien alude a la práctica, para referirse a quienes de manera cooperativa trabajan por el desarrollo de los pueblos.

40 Razona que si la sociedad legitima dicha actividad social, es porque ha aceptado como buenos los bienes que ella proporciona y también los medios que utiliza para alcanzarlos.

busque el bien, sin embargo, no siempre ha sido así, y en razón a ello es que la autora cuestiona el modelo de desarrollo actual y se pregunta si ¿es éste un modelo de vida buena que se debe universalizar? No duda en responder negativamente, haciendo claridad que al referirse a lo justo se trata de una exigencia que la misma sociedad debe satisfacer, y respecto a lo bueno, afirma que es una decisión que tanto el individuo como los colectivos han de aprobar a título personal, la invitación a una vida buena y en razón a ello asegura que no es posible exigir que sea universalizable un modelo de vida buena.⁴¹ Ahora bien, trasladándonos a los bienes internos que plantea Cortina, refiere que quienes “trabajan en el desarrollo no consisten en imponer sus modelos de vida buena, sino en poner las condiciones de justicia que permitan a las personas hacer uso de su libertad”⁴².

En suma, la profesora Adela Cortina señala que una de las respuestas que diera lugar a atender las anteriores cuestiones la ofrece Goulet, quien refiere que los *bienes internos* del desarrollo serían aquellos que permitan humanizar las acciones de desarrollo, para tal fin es necesario “capacitar a las gentes –empoderarles– para que se procuren sustento, eleven su autoestima, amplíen la libertad”⁴³ y “mantengan

41 Agrega la autora que “ni siquiera es moralmente admisible hacerlo. Y precisamente por eso es injusto universalizar el modelo economicista: porque la vida buena es una cuestión de opción personal”. Sin embargo, lo que resulta ser exigible es la justicia, en otras palabras, el carácter reivindicatorio de justicia implica la creación de las condiciones necesarias para que colectivamente, se permita a cada ser humano hacer elección de su proyecto de vida buena. (2006, p. 12).

42 Respecto al debate de cuáles podrían ser las condiciones de las que hace referencia Cortina, resalta a autores destacados, entre los cuales mencionan la utilidad (la satisfacción de la preferencia), los bienes primarios (Rawls), la satisfacción de las necesidades humanas básicas (Streeten, Galtung, Gasper); la protección de los derechos humanos (Pogge), el empoderamiento de las capacidades básicas (Sen, Nussbaum, Crocker, De Martino, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo).

43 La profesora Cortina señala que de acuerdo con “el enfoque de las capacidades de Sen, se trataría de empoderar a las personas para que ejerzan sus capacidades eligiendo el proyecto de vida que consideren floreciente”. Pero, para complementar dicho enfoque, y poder ampliar la libertad sugiere que debe

la esperanza en una situación mejor”. En este sentido, al referirse a humanizar las acciones de desarrollo, se refiere a *no hacer daño*, que también lo considera como un bien básico, y se antepone a las demás acciones para con ello procurar que dichas acciones estén en sintonía y en favor del desarrollo, y evitar la destrucción de culturas a costa de sacrificios innecesarios.

Con todo lo dicho, podría concluirse respecto a los *bienes internos*, que se tratan: por una parte, de poner las condiciones de justicia con el objetivo de que las personas lleven a cabo los proyectos de vida que han elegido, y por otro lado, como consecuencia del primero, empoderar a las personas para que hagan realidad los planes de vida elegidos, manteniendo vigentes las propuestas existentes de vida buena, siempre y cuando estas satisfagan las exigencias de justicia. Lo cual da lugar a introducir la reflexión que muchos autores, como Amartya Sen y otros han elevado, al señalar que es necesario mantener cierta distancia cuando se cae en la maximización del crecimiento económico sin ponderar las condiciones de vida de los integrantes de determinada sociedad, y en otro orden el de promover restricciones a las libertades civiles y políticas en favor de la satisfacción de necesidades físicas⁴⁴.

garantizarse el fomento de más de un modelo alternativo de vida buena, apelando a lo que Goulet refiere acerca de las *comunidades vivas de cultura*, las cuales se suscitan en condiciones y ambientes de libertad. (2006, p. 13).

- 44 En este sentido cabe traer a colación la distinción que hace Amartya Sen y que también nombra la profesora Cortina respecto a dos concepciones del desarrollo, una BLAST (“blood, sweat and tears”, y la otra GALA (“getting by, with a little assistance”) Amartya, Sen (2007, pp. 247-265). Siendo BLAST la que concibe al desarrollo como producto de necesarios sacrificios, que se traducen en recortes en las prestaciones sociales, sometimiento de los pueblos a vivir en una larga desigualdad, e incluso restricciones de algunos derechos civiles y políticos, con tal de alcanzar la acumulación de capital, sin importar la calidad de vida de las personas a las que se les ha sometido este modelo y mucho menos a las generaciones futuras. Mientras que el modelo GALA concibe el desarrollo como un proceso de cooperación, en el que interactúan varios agentes e instituciones en el mercado lo cual los hace ser interdependientes y asimismo fomentar la participación de las personas en la promoción de los servicios públicos como un factor importante en el mantenimiento de la calidad de vida.

Así las cosas, de los *bienes internos*, nos dice la profesora Cortina (2006, pp.10-11) que hay tres principios de orden procedimental, los cuales permitan que estos bienes puedan lograrse. El primero es el *no instrumentalizar* a las personas, porque son fines en sí mismas y no pueden ser tratadas como simples medios. El segundo exige *empoderarlas* para que desarrollen los planes de vida que libremente han hecho como su elección. El tercero, refiere que “todo ser dotado de competencia comunicativa es un interlocutor válido y debe ser tenido dialógicamente en cuenta en las cuestiones que le afectan. Se trata del principio de la ética del discurso”, con este último la autora considera que tanto el principio de la no instrumentalización como el de empoderamiento se complementan, toda vez que tiene en cuenta a los seres humanos mediante el diálogo, en razón a que si se quieren lograr transformaciones importantes en sus vidas, este aspecto es de suma relevancia. Además señala la necesidad de considerar en esta interacción de principios, los valores que cada cultura tiene, sino serían imposiciones y se repetiría lo que conocemos de los modelos hegemónicos y universalizables.

En ese sentido, la autora nos recuerda que en un principio quienes estaban estudiando los asuntos del desarrollo, consideraron que la cuestión de hacer cambio de valores más que ser un aspecto filosófico obedecía a una razón de orden técnica y economicista. No obstante, hubo un giro en la manera de asumir esta situación y se dieron cuenta que si se quería incidir en cambios culturales y de creencias en diferentes sociedades era necesario promover cambios en las formas de vida de las personas, lo cual parecería una posición que impusiera los valores de quienes han trabajado por el desarrollo. Esto suscitó en la profesora Cortina la pregunta: ¿tienen que ser los valores que él aprecia, los que aprecian las distintas comunidades de vida, o los que se decida que son preferibles a través de un diálogo entre unos y otros? Este interrogante abre una discusión muy importante, que orienta el trabajo por el desarrollo, pues no pueden desconocerse los diferentes proyectos de vida que cada persona ha escogido de acuerdo a sus tradiciones y expresiones culturales, pues de hacerlo se estaría acabando con “las fuentes de la vida... De ahí que sea necesario el diálogo en las comunidades sobre sus valoraciones y sobre cómo perciben los

cambios” (2006, pp.15-16). Resalta que en ese orden de ideas cobra mayor vigencia la promoción de la libertad cultural⁴⁵ para lograr el desarrollo, pero también afirma que ésta no es suficiente por sí sola, pues requiere de la promoción de *proyectos de vida buena* y parafraseando a Cortina quien sigue a Goulet (1999), denomina *comunidades vivas de cultura*, toda vez que es de suma importancia el diálogo entre culturas. El profesor Santos (2010) lo ha planteado con la hermenéutica diatópica, que parte de la incompletud de las culturas. Haciéndose necesario resaltar que cuando se habla de desarrollo es imperativo referirse al diálogo transcultural, Cortina (2006, p. 16). Asimismo, indica que el desarrollo de los pueblos se debe en gran medida al diálogo, y siempre será necesario considerar por tal razón un capital físico, un capital humano y un capital social, apoyándose de lo que comenta el Banco Mundial. Pero no menos importante, lo es el capital ético, haciendo una fuerte crítica en el sentido de que no se puede descapitalizar éticamente a los pueblos.

Además, entre una de las bondades que considera la profesora Cortina del modelo de desarrollo GALA del que hacía mención el profesor Amartya Sen anteriormente, resalta que el *capital humano* es necesario incluso para generar *capital físico*; en razón a que un país necesita *capital humano*, *recursos humanos*, para desarrollarse Cortina (2006, pp. 11-18). Aclarando que el capital humano no es sólo un recurso. Apelando a su principio de no instrumentalización nos recuerda que los seres humanos no somos medios para otros fines, sino que somos valiosos en sí mismos. Distingue entre *obrar por interés* y *tomar interés* en lo que es valioso en sí mismo, afirmando que si se analizara al desarrollo desde una economía ética, esta tomaría “interés en las personas y en sus capacidades, porque son valiosas en sí mismas”. Afirmando que es ésta comprensión la que permite que el trabajo por el desarrollo de los pueblos se pueda hacer posible (2006, pp.18-19). Es un análisis muy interesante y relevante en lo que concierne al diálogo intercultural y de la ecología de saberes, como lo ha hecho Santos

45 Se puede ver el Informe del PNUD de 2004 el cual tuvo como indicador de desarrollo a la libertad cultural

(2010). No obstante, no vemos dentro del planteamiento de Cortina, lo relativo a la relación naturaleza y ser humano, lo cual debería ser objeto de reflexión por parte de la autora para que su planteamiento fuera completo.

De otra parte, teniendo en cuenta las consideraciones que ha realizado Bernardo Kliksberg⁴⁶ en relación al capital social y su relación con la ética del desarrollo, es necesario mencionar la manera como pone interés en la cuestión cultural como clave para el desarrollo, y en este sentido parte de la idea del capital social. Aduce que en investigaciones pioneras de Robert Putman de la Universidad de Harvard, y de James Coleman se ha evidenciado la existencia de varios factores extraeconómicos que inciden enormemente en el comportamiento de los países en términos de crecimiento, en la economía y tecnología, como también en la sustentabilidad del desarrollo, señala que estos factores tenían que ver con la cultura. En ese sentido explica la importancia de la idea de capital social distinguiendo cuatro dimensiones que lo definen, así: a) resalta la importancia de una confianza en las relaciones interpersonales, b) la capacidad de asociatividad, en el que la sociedad pueda construir diversas formas de cooperación desde lo más básico hasta lo más complejo, con lo cual se contribuye al despertar de las capacidades sinérgicas, c) en tercer orden está la conciencia cívica, como respuesta de la sociedad a la protección de lo que es público; y finalmente d) los valores éticos en los que se soporta la vida en la sociedad Kliksberg y otros (2007, pp. 265-266). Además agrega (2007, p. 284) que la cultura es un medio poderoso y puede incidir fuertemente en el desarrollo económico, equiparándola como fin en sí misma, pero también rescatando que esta tiene que ver con los fines últimos del ser humano.

Sin embargo, de lo anterior se pueden resaltar tres aspectos, uno que trata de darle un sentido económico a la idea de la cultura expresando la noción de medio para promover el desarrollo visto en términos de incremento en la economía; dos, que a pesar de considerarlo

46 quien fuera premio 2005 de la Fundación Empresarial por el desarrollo sostenible.

como un medio finalmente concluye que la cultura en esos términos es un fin en sí mismo, lo cual parecería contradictorio respecto al primer aspecto que resaltamos; y tres, que anula al individuo pues sólo concibe la idea del capital social en función de la sociedad, a pesar de afirmar que los seres humanos hacemos parte de la sociedad, no hace referencia alguna al sujeto como tal y además excluye a los seres no humanos.

En suma, una de las críticas que hacemos a la ética del desarrollo es que no considera sino las relaciones entre los seres humanos, a pesar de que se encamina a promover buenas prácticas en lo relacionado con el crecimiento económico y el desarrollo en lo social y cultural, haciendo más énfasis en el desarrollo de los pueblos y de los Estados como un fin al cual llegar, además afirma que es en el desarrollo de las capacidades de los seres humanos en donde se encuentra la clave del desarrollo, como lo hemos visto, no pareciera ser el ser humano el fin en sí mismo. Pues otros elementos que distraen la observación de este fin ocupan su lugar, restándole importancia y prioridad a cuestiones de fondo que deberían hacer parte de esta ética, como la relación entre el ser humano y la naturaleza, que se desvanecen y resultan siendo rotulados en estereotipos y marcas que se autodenominan como *verdes*, que se esfuerzan en la medida de lo posible por guardar sintonía con la relación costo-beneficio de acuerdo a las regulaciones del mercado.

El posdesarrollo

Otra alternativa al desarrollo ha sido la de negar el concepto de desarrollo universal y por tanto abandonar la idea de desarrollo, —posición que es propia de quienes defienden la idea del posdesarrollo—, para Unceta (2009, pp. 22-23) se trata de profundizar acerca de las diversas ópticas locales y por tanto impide concebirse por una parte, la idea del desarrollo como universalizable por cuanto sería desconocer sus diferencias y los valores que en cada lugar contribuyen a lograr un mayor bienestar humano y por otro lado, derivado de lo anterior, no admite la idea de desarrollo actual, en cuanto cuestiona que esta

ha sido la causante de lo llamado como subdesarrollo para mantener el modelo de la civilización occidental vigente.

También encontramos derivado de toda esta oleada de concepciones acerca del desarrollo —que no acepta la visión occidental—, una corriente que si bien no hace un planteamiento directo del mismo, lo hace a través del replanteamiento del sistema económico capitalista, este es el ecosocialismo. A partir del socialismo, en tanto sistema social y modo de producción basado en el trabajo para no seguir siendo considerado como mercancía, éste se basa, según Riechmann (2006, pp. 289-294) en la esencia del socialismo con sus valores y tesis que se oponen al capitalismo, pero con el aprendizaje de los fracasos del socialismo actual y también de las socialdemocracias europeas, y no reproduce la tesis de la abundancia como eje central para el socialismo clásico, toda vez que precisamente el límite ecológico que la realidad atribuye debe ser asumido seriamente. En ese sentido, propone con una idea de la sustentabilidad, cambios en la organización social y en el modo de producción que no ven a la naturaleza como mercancía, y así poder avanzar hacia una sociedad ecológicamente sostenible.

Antes de hablar de posdesarrollo es necesario referirse al posestructuralismo. Cuando decimos posestructuralismo estamos situados en la crítica al discurso histórico de la posguerra (1945-1960), en el discurso de las instituciones del Bretton Woods, el conocimiento experto de problemas del desarrollo, la institucionalización del desarrollo, la exclusión que conlleva el proyecto de desarrollo, tanto del conocimiento, como de aquellos a los que debería beneficiar este modelo hegemónico inventado por occidente, que mecaniza las prácticas de producción cultural, social y económica de África, Asia y América Latina, —al tercer mundo— a lo largo de la historia en los tiempos de la modernidad.

Es de anotar que el aspecto más relevante del posestructuralismo no ha sido precisamente el de plantear otra vista acerca del desarrollo, sino el de preguntarse por los discursos y las prácticas históricas en las que a África, Asia y América Latina se les ha etiquetado como subdesarrollados, e imponerles la necesidad de ese modelo de desarrollo.

Entre tanto y siguiendo con el hilo de los nuevos planteamientos y movimientos alternativos en respuesta a no aceptar el modelo actual —convencional— del desarrollo⁴⁷, en la década de los años noventa como crítica a este modelo y después de análisis hechos a las prácticas del desarrollo con sus respectivos impactos en los tres continentes antes mencionados, a quienes se les denominó *subdesarrollados* peyorativamente, fue que se habló del posdesarrollo (Escobar, 2012, pp. 31-32), término que se empleó para desplazar la centralidad de las discusiones respecto a las condiciones de desarrollo de aquellos que no tenían las mismas oportunidades de los denominados “desarrollados”, al igual que la oportunidad de crear nuevos discursos y prácticas del saber y del hacer que cuenten con los sujetos excluidos, los movimientos sociales y las resistencias que estos han expresado desde siempre. Es por ello que el posdesarrollo le apuesta a dar por terminada la hegemonía de la era del conocimiento experto, pues los movimientos sociales han aportado un saber hacer que invita a cuestionar el desarrollo.

El posdesarrollo no debe comprenderse como aquello que ha dado lugar a la finalización del desarrollo, sino como la posibilidad de abrir el debate para que se dieran alternativas al desarrollo y en consecuencia permitir que nuevas ideas propusieran algo más allá de la modernidad, de la economía de la verdad impuesta, de “la explotación de la naturaleza y las personas y el fascismo social que la modernidad ha ocasionado en su encarnación imperial global” (Escobar, 2005).

No obstante, el posdesarrollo también ha recibido críticas (Escobar, 2012, p. 33), una de ellas ha sido la de no haber tenido en cuenta a la pobreza y al capitalismo, como problemáticas relevantes del desarrollo, otra ha sido la de no haber considerado las inquietudes originadas localmente y finalmente, el desconocimiento de las relaciones de poder que se critican, pero también se configuran en los movimientos sociales y los territorios.

47 Que en palabras de Arturo Escobar sigue desempeñando un papel importante en las estrategias de dominación cultural y social (2012, p.25)

De otro lado, hablar genéricamente de posdesarrollo —cuando ni siquiera se ha definido el desarrollo— a pesar de entenderlo como un intento por dar una nueva redefinición a la concepción convencional del desarrollo y ser un marco de referencia, daría lugar a comprender que se ha superado la fase del desarrollo y ahora estaríamos en el posdesarrollo, además se asimilaría que ha existido un desarrollo, cuando en realidad lo que ha habido es crecimiento económico y acumulación de capital a costa del medio ambiente, que no es igual a desarrollo. En palabras de Risk (2002), sería también una manera de superar el colonialismo o quizás neocolonialismo disfrazado de desarrollo.

Hace más de treinta años que se suscitaron estos debates y ahora están más vigentes pues la supervivencia en el planeta Tierra está en peligro como consecuencia —por nuestra responsabilidad— de la pérdida de comunicación entre la cultura y la naturaleza, en razón a que “el lugar ha desaparecido en ‘el frenesí de la globalización’ de los últimos años y este desdibujamiento del lugar tiene consecuencias profundas en nuestra comprensión de la cultura, el conocimiento, la naturaleza y la economía” (Escobar, 2000, p. 3). Pero también resalta que la profunda crisis que estamos viviendo y los tiempos que corren son de transición, resaltando que los discursos de la transición están tomando mayor fuerza ahora y no propiamente desde la academia, —aún cuando se encuentran en sus críticas— sino desde los movimientos sociales, algunas ONG, científicos e intelectuales involucrados con el medio ambiente y la cultura e incluso con la religión y la espiritualidad (2012, pp. 38-40), con lo cual se pretende en todos los ámbitos “una transformación radical cultural e institucional de hecho, una transición a un mundo totalmente diferente”. Que nosotros interpretamos como un cambio de paradigma donde prima relacionarnos con nosotros mismos y nuestro entorno en la Comunidad de la Vida.

Siguiendo con el planteamiento, Escobar (2012, p. 45) señala que la relación entre los discursos de la transición y el posdesarrollo, lo podemos ver precisamente con los debates y propuestas que se han dado para definir el desarrollo, y llama la atención en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza que se ha dado en las constituciones de Ecuador y Bolivia recientemente, en las que se introduce una visión del desarrollo diferente a las expuestas anteriormente, se trata del Buen Vivir o Vivir Bien, que

tienen su origen en los pueblos indígenas originarios de la región Andina de Suramérica. Esta alternativa la analizaremos más adelante.

De igual manera también ha estado viva dentro del posdesarrollo, la corriente denominada del decrecimiento⁴⁸, la cual señala que continuar hablando de crecimiento no es posible, porque se hace incompatible, pues el modo de producción del actual sistema de producción —valga la redundancia— con relación al nivel de consumo y de sostenibilidad de los recursos naturales, también se agotan a causa de tener una filosofía de vida y lógica depredadora y consumista. Cabe resaltar que con esta visión crítica acerca del actual modelo de desarrollo, se ha dado lugar a una cantidad de alternativas que sugieren transformaciones sociales, económicas y políticas.

Decrecimiento

Latouche (2009) afirma que el decrecimiento hace crítica a la economía de mercado, y cuestiona el modelo de sostenibilidad que no plantea límites y por tanto, evidencian la ruptura del vínculo entre la naturaleza y el ser humano. Por ello, es un eslogan político con implicaciones teóricas, que es un proyecto alternativo dentro del parasol del posdesarrollo, y se comprende como una crítica radical al desarrollo, cuyo objetivo ha sido el de renunciar al crecimiento ilimitado e infinito del crecimiento por el crecimiento, con el cual promover el cambio de rumbo. A pesar de que se ha dicho que el decrecimiento es igual al crecimiento negativo o a la desaceleración, responsabilizándoles de haber traído consigo las crisis, podría entenderse desde el campo teórico estrictamente, mejor como anticrecimiento. Por tanto, el decrecimiento busca constituir una sociedad del decrecimiento que recupere la capacidad de crear e inventar otros imaginarios, que han sido relevados y arrebatados por el desarrollismo de estos tiempos, con la adición al

48 Entre los autores más destacados de este planteamiento se encuentran (Georgescu-Roegen, 1995); (Latouche, 2009) y (Taibo, 2009).

crecimiento y al consumo, mediante la publicidad, el crédito y la obsolescencia programada.

El decrecimiento desde Latouche (2009) es un proyecto local que tiene como premisa, pensar globalmente y actuar localmente, considerando relevantes la *innovación política* de una parte, cuya participación se haya implícita con el autogobierno y el proyecto colectivo en el territorio y de otro lado, la recuperación de la autonomía económica, a partir de las autosuficiencias alimentarias, económicas y financieras, fortaleciendo el comercio y la política monetaria local. Se trata de hacer más y mejor con menos.

Dice Meadows (1996, pp. 67-69 y Meadows y otros, 1992, pp. 274-276) que ante la pregunta ¿qué podemos hacer para ponerle límites al crecimiento y detener la crisis medioambiental en la que nos encontramos? Se suma a las diferentes alternativas que se han puesto en marcha, dos maneras, que son *di la verdad* y *actúa desde el amor*, respecto a la primera señala que debe decirse en voz alta y a menudo, tranquilamente pero insistentemente. La acumulación de bienes materiales no hace parte del propósito de nuestra existencia, pues no todo el crecimiento es correcto, nos conduce al consumo desmedido y sin espiritualidad que coloca el acento en lo cuantitativo, pero no lo cualitativo de los avances y el provecho que debería darle la humanidad. Si se actúa desde el amor se amplían las fronteras, por ello hay que amarse a sí mismo para amar a los otros, en tanto que siempre hemos estado relacionados entre nosotros y con la Madre Tierra. Pues el amor es un recurso inagotable.

Como bien lo ha recordado el decrecimiento, debemos aprender de la inteligencia del caracol, que es lento pero capaz de saber detener el crecimiento de sus espiras cuando se hacen más grandes, y empieza con giros decrecientes. No es fácil hacer posible esta iniciativa, teniendo en cuenta que hay resistencias y se lee como utópica, pero es necesario promoverla como proyecto político en construcción, tanto en el norte como en el sur, con sociedades autónomas, austeras y equilibradas. Es por ello que Latouche (2009) ha fundamentado y desarrollado mediante un sistema de soluciones, el modelo de las “8R”: reevaluar, reconceptualizar, reestructurar, relocalizar, redistribuir, reducir, reutilizar y reciclar, las cuales han tomado fuerza adoptando esta visión

como un estilo de vida, teniendo en cuenta que hablar de crecimiento en la actualidad ya no es posible, en razón al modo de producción versus nivel de consumo que cada día se hace insostenible⁴⁹ y la naturaleza tiene límites.

Sin embargo Riechmann (2005b, pp. 308-309) menciona que no comparte la idea del decrecimiento en cuanto esta conlleva a salirse de la sociedad industrial, y promueve una “sociedad del decrecimiento” pues considera que el asunto del desarrollo, es cuestión de lo que llama “efectos de umbral”, que es “desarrollo con aspectos positivos que degenera al transformarse en sobredesarrollo”, toda vez que la clave está en hallar la justa medida dentro de una sociedad industrial ecosocialista.

De otra parte, la profesora Mediavilla (2014, pp. 58-59) nos dice que debemos dejar de crecer para empezar a evolucionar, teniendo en cuenta que la problemática ambiental que estamos viviendo ha venido en aumento, pero viéndose solamente como un asunto ético, pues “tenemos que consumir menos para cuidar el planeta”, pero esta idea es concebida como antropocéntrica y falaz. En razón a que si tenemos que consumir menos es porque la gestión de los recursos ha sido lamentable, teniendo en cuenta que ni la tecnología con la que hemos pretendido hallar solución a la escasez de recursos va a poder evitarlo. Además, sostiene que esta crisis ambiental no es sólo cuestión de salud, bienestar espiritual o de las generaciones que están por venir. Pues resalta que también es un problema económico y político, ya que, si no se actúa frente a los límites del crecimiento ahora, se desatará una crisis ambiental mayor a la que estamos empezando a vivir, con un aumento en la pobreza, la sobrepoblación, las hambrunas, menoscabo de la tecnología y la correspondiente guerra como consecuencia de la escasez de recursos.

Agrega la profesora Mediavilla (2014, p. 59) que intentar asociar el crecimiento económico y la ecología para etiquetarlo como desarrollo

49 Este planteamiento del decrecimiento es para el desarrollo sostenible, la autocontención en el consumo bajo el presupuesto de que el consumo excesivo es insostenible y no puede generalizarse... siguiendo a Rodríguez (2011, p. 109).

sostenible, es igual que pretender volver un cuadrado en círculo. Ello no quiere decir que se caiga en el derrotismo, pues por el contrario se convierte en una oportunidad para hallar soluciones diferentes —que las hay—, pero no se les ha querido atender, evocando los primeros estudios⁵⁰ que se hicieron por parte del equipo de investigadores del Laboratorio de Dinámica de Sistemas del *Massachusetts Technological Institute* (MIT) para el Club de Roma en la década de los años setenta, integrado por Jay W Forrester, Dennis L. Meadows y Donella H. Meadows. En la que se precisaba como solución detener el crecimiento, aseverando que el colapso de nuestra civilización se daría por el agotamiento de los recursos no renovables. Además, la profesora Mediavilla (2014, pp. 59-60) ilustra mediante la paradoja de la cisterna lo que se expresaba acerca de los stocks en los informes antes aludidos, sobre del agotamiento de los recursos no renovables, refiriendo que en la medida que el cuidado y almacenamiento de los recursos en la cisterna se iba dando, esta se llenaba, y podía ser vaciada para ir satisfaciendo nuestras necesidades dándole un buen uso, pero ha ocurrido todo lo contrario, se ha hecho un grifo más grande —haciendo uso de la tecnología— para que diera la impresión de que allí permanecían recursos ilimitados —refiriéndose al petróleo, a los minerales, entre otros—, cuestión que no es cierta y por el contrario todo apunta a quedarnos sin cisterna que nos provea de estos recursos.

Además, Gudynas recuerda (2011, p. 20) que ha surgido una nueva paradoja entre el desarrollo clásico y el extractivismo depredador, pues son defendidos y considerados como necesarios para el crecimiento económico y ha sido convertido el extractivismo como medio indispensable para financiar la lucha contra la pobreza y lograr el anhelado desarrollo. Sin considerar el impacto medioambiental y la desproporcionalidad en cuanto a la compensación económica, convirtiéndose esta actividad en economía de enclave para países de América del Sur. Ello hace que busquen salidas diferentes al extractivismo,

50 El primer estudio denominado Los límites al crecimiento (1972), el segundo estudio titulado Hacia un equilibrio global: Colección de Estudios (1973) y el tercer estudio llamado La dinámica del crecimiento en un mundo finito (1977).

pues la dependencia minera o petrolera es también un cuestionamiento al desarrollismo actual que obliga a hallar alternativas a esas concepciones (2011, p. 21).

De otro lado insiste Mediavilla (2014, pp. 65-66) que el crecimiento económico en parte se ha venido beneficiando por el optimismo que ha suscitado el desarrollo tecnológico, en el que hemos confiado e insistimos en meter la cabeza por un agujero que nos ha conducido a la asfixia, por cuanto no hay salida y parecemos atrapados y dependientes de lo que nos diga la tecnología —que la crítica denomina tecnoentusiastas—. Si hilamos un poco más fino, es necesario mencionar a la obsolescencia programada⁵¹, pues cada vez más la tecnología hace que continuemos esclavos de ese círculo vicioso del consumo desmedido, que supuestamente pretende atender nuestras necesidades, pero que en realidad nos crea la necesidad de consumir. Para quienes se identifican con la línea oficial del desarrollo y lo asumen como crecimiento económico, no es tan sencillo aceptar que nos hemos dejado llevar por el desarrollo material, por el mundo de las formas, de la especulación y la superficialidad. En este sentido, estamos de acuerdo con Mediavilla al decir que no hay más opción que la de “volver atrás y tomar el camino que no tomamos”, aludiendo a una frase de Mario Benedetti.

Si se quiere un cambio verdadero y no seguir aplazando lo fundamental, como ha venido ocurriendo, debe actuarse diferente y sobre todo tener un cambio de actitud ante la vida, hallarle sentido a la vida, a lo que hacemos, cómo lo hacemos, cómo nos sentimos con lo que hacemos, si realmente *somos-haciendo* felices, pues no creemos que venir a este planeta no puede tratarse solamente de nacer, crecer, reproducirse, incorporarse a un sistema económico, competir, consumir, consumirse, usar, tirar, envejecer y morir sin más nada que siguiendo los estereotipos superficiales que pululan en esta sociedad líquida, como diría Zygmunt Bauman.

51 Entendida como la programación del fin de la vida útil de un producto o servicio, que previamente ha sido determinado por el fabricante o la empresa al momento del diseño de dicho producto o servicio, haciéndose después de un tiempo obsoleto, de ahí su nombre.

Etno-desarrollo

Como lo ha expresado el profesor Valencia (1996) las asimetrías en las relaciones entre el humano civilizado en el camino hacia el desarrollo y el indígena despojado de alma y dignidad por resistirse a perder su identidad, cultura y cosmovisión, llevaron a lo largo de la historia a un exterminio de grupos indígenas, y con ello lo pluriétnico y pluricultural no solo en la Abya Yala, sino en todo lugar en donde la industrialización tuviera cabida. Así las cosas, no hubo más que vivir a merced del desarrollismo, de las políticas asistenciales, paternalistas, populistas acordes a la ideología política de quien gobernara.

No obstante, del surgimiento de las reconfiguraciones étnicas con demandas y proyectos propios, emergió como el ave fénix de entre las cenizas, uno de los instrumentos jurídicos internacionales, este es el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989, conocido como el convenio sobre pueblos indígenas y tribales, que señala en su parte introductoria, la importancia del reconocimiento de “las aspiraciones de estos pueblos a asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven”. Además, de la institucionalización de la *consulta previa* a las comunidades indígenas por parte de los Estados, como un ejercicio de respeto a quienes han permanecido en los territorios ancestrales, cuidándolos y procurando un equilibrio entre el ser humano y la naturaleza. Al igual que el gozo en igualdad de condiciones de los derechos humanos fundamentales y la reiteración de la contribución que estos pueblos han dado al mantenimiento de la “diversidad cultural” y la “armonía social y ecológica de la humanidad”, y en ese sentido, también lo ha confirmado la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007).

Un avance significativo en el continente americano se ha dado con la Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2016), en la cual se consagró el principio a la autoidentificación, el carácter pluricultural y multilingüe, el derecho a la libre determinación y autogobierno, en lo político, económico, social,

cultural y jurídico, los derechos colectivos, laborales, la igualdad de género, la protección contra el genocidio, los derechos a la identidad cultural, a los sistemas de conocimientos, lenguaje, comunicación, educación, salud, espiritualidad y familia indígena, derecho a tierras, territorios y recursos, al medio ambiente sano, la protección del patrimonio cultural y de la propiedad intelectual, y el derecho al desarrollo y a la paz.

Por tanto, cobran vigencia para esos desafíos de transformación tanto en los Estados como en los mismos pueblos étnicos, los sujetos sociales que han pasado de la invisibilización occidental a la visibilidad, propendiendo por el desarrollo autodeterminado y autogestionado de los pueblos étnicos, de allí el etnodesarrollo, que según Bonfil (1995) es comprendido como la capacidad autónoma de una sociedad culturalmente diferenciada para guiar su propio desarrollo. Ello implica autogestión, autonomía y la autodeterminación, lo cual redundaría en la ampliación de su cultura propia, en contraste de la cultura ajena y la cultura enajenada. En palabras de Valencia (1996) la tesis principal del etnodesarrollo ha sido “sostener que la cultura étnica contiene en sí misma un potencial de desarrollo, capaz de generar transformaciones endógenas y gestionadas autónomamente”. Haciéndose en todo caso esta propuesta cercana a los objetivos esperados acerca del desarrollo de los Estados, en razón a la democratización del acuerdo definido a partir de una cosmovisión étnica renovada.

Co-desarrollo

Cuando se habla de co-desarrollo, necesariamente hay que referirse a la relación existente entre inmigración y desarrollo. Convirtiéndose la inmigración en una fuente de desarrollo económico, cultural y social, toda vez que son los inmigrantes protagonistas tanto en sus países de origen como de acogida, a través de entidades u organizaciones.

Sami Naïr el pionero que ha dado lugar en Francia a que se empezara a hablar del codesarrollo tras el “informe de balance y orientación sobre la política de codesarrollo ligada a los flujos migratorios”, redactado en 1997, ha demostrado que desde su aparición ha tenido

una estrecha relación entre la cooperación internacional y la inmigración, y ha impulsado la participación de la primera para mitigar el impacto que trae consigo la segunda.

Por ello, el papel de la cooperación era el de establecer propuestas con el objetivo de ir convirtiendo poco a poco las causas de la inmigración en los países de origen, en oportunidades para que estos detuvieran su flujo e interés migratorio hacia países del Norte, que no daban abasto con la recepción de inmigrantes, y también el apoyo de estos a retornar a sus países de origen. Fue así como la alternativa del codesarrollo surgió ante dicha problemática.

Con todo y ello, se puede decir que el co-desarrollo se muestra como una articulación entre inmigración y desarrollo, con el objetivo de que ambos países —el de origen y el de acogida— se beneficien de los flujos migratorios. De una parte, lográndose un mayor control y gestión del flujo migratorio en cada país que adopte esta alternativa, por otro lado, también permite un cumplimiento de los compromisos adquiridos entre los países participantes de cara a mitigar las causas de la inmigración y favorecer el desarrollo de los países de origen —del Sur— de los inmigrantes y a solucionar la problemática que en los países de acogida —del Norte— han tenido con el incremento del flujo migratorio; situación resultado de la colonización y la deuda que tienen frente a quienes fueron sus colonias. Por último, reconocer que la persona inmigrante tiene un valor como tal y debe ser considerado como un protagonista y factor de desarrollo en sus países de origen, bien sea porque retorna o porque mediante las remesas que envía a su país contribuyen a la activación de la economía y el empoderamiento familiar en sus lugares de origen.

En lo que no estamos de acuerdo es que el flujo migratorio sea considerado como un problema, pues como lo mencionábamos antes, hace parte de un proceso cuya consecuencia desconocen quienes la han provocado, y son los rezagos de la colonización en África y otros continentes. Existe una deuda histórica con estos pueblos saqueados, esclavizados y enajenados en su identidad y cultura, ahora son, un problema cuando desean abrir camino en otras latitudes, los colonizadores de su momento y las empresas transnacionales de ahora han sido los causantes y eso no se puede olvidar. Además, las

relaciones de igualdad entre países de origen y de acogida no parecen ser claras, pues se considera que los recursos de cooperación internacional destinados para que retornen quienes lo deseen, deben ser destinados en lo que el país cooperante indique, dejando entrever una relación de sometimiento y desigualdad, como también de asistencialismo.

Por tanto, el control del flujo migratorio es cada vez más una excusa vestida de co-desarrollo para servir de apartheid migratorio, pues las fronteras se hacen más estrechas y la discriminación más extensa.

Enfoque de género en el desarrollo

De otra parte, las mujeres en el desarrollo o enfoque MED, se originó en la década de los años setenta, en el que empezó a manifestarse una concienciación acerca del papel y lugar que la mujer ha tenido en los procesos de desarrollo. ACSUR-Las Segovias (2006, pp. 35-38). Centrándose en la mujer, y siguiendo la concepción del rol habitual de mujer como medio para el mantenimiento de la unidad familiar, sin tener impacto en la transformación de las relaciones de poder entre estas y los hombres.

Así las cosas, en la década de los años ochenta empezó a dilucidarse la perspectiva de género en el desarrollo, ampliamente reconocido como enfoque GED, en el cual el punto central eran las relaciones de poder y que se caracterizó por tres aspectos; 1) se parte de la base de que tanto hombres y mujeres integran la sociedad pero como la balanza se inclina hacia el lado de los hombres, ello lo hace desigual frente a las mujeres, y por tanto se requiere de mayor importancia en las mujeres para equilibrar la balanza; 2) existe tanto en unas como en otros, relaciones y roles diferentes con la sociedad pero también se hacen interdependientes, por tanto también requiere equilibrarse las relaciones de poder entre ambos; y 3) como el desarrollo influye de manera diferente en hombre y mujeres, se hace necesaria la participación de los dos en la identificación de problemáticas y de soluciones (ACSUR-Las Segovias, 2006, p. 39).

En suma, el enfoque GED propone que se redistribuyan con equidad las diferentes actividades entre los sexos; también invita a que sean valorados justamente los distintos trabajos que realizan los dos sexos; además plantea la necesidad de cuestionar las estructuras sociales y valores que reproducen las desigualdades de género y finalmente, propende por el fortalecimiento del poder de decisión de las mujeres a través del empoderamiento.

Lo positivo del enfoque GED, es que favorece tanto en hombres como en mujeres su propio desarrollo y el colectivo, de otra parte, promueve para ambos el igual acceso a la participación en la toma de decisiones, haciéndose más eficaces y suscitando la gestión de los recursos creando mayor autonomía y control de los mismos por parte de las mujeres. Pues con ello se busca un desarrollo equitativo y que permanezca en el tiempo (ACSUR-Las Segovias, 2006, pp. 40-42). Muchas de estas consignas han quedado expresadas en instrumentos internacionales que reivindican la importancia de la mujer en la construcción del desarrollo, como en efecto se hizo en la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, conocida como la Conferencia de Beijing de 1995.

De acuerdo a lo anterior, actualmente es inseparable hablar de género y desarrollo, es transversal a toda acción y requisito necesario para tener una finalidad de eficiencia y equidad en las políticas económicas y sociales que se planteen. Como también reconocer que el conocimiento de la mujer cuenta y es valioso aporte a la construcción de sociedades con equidad de género (ACSUR-Las Segovias, 2006, p. 20). Además, cuando se habla del enfoque GED lo que se pretende es construir una visión no de división entre seres humanos, hombres y mujeres, sino de comprendernos como sujetos multiculturales, pluriétnicos, diferentes y complejos habitantes y moradores de una Comunidad de la Vida.

Trans-desarrollo

El trans-desarrollo es otra corriente que ha empezado a gestarse, bajo el entendido de que en el siglo XXI han cohabitado cuatro cosmovisiones,

cada una con su respectivo paradigma. En su orden, la pre-modernidad y el bienestar, la modernidad y la subsistencia, la posmodernidad y el posdesarrollo, llegándose al punto de comprensión de que la trans-modernidad es el producto de la síntesis de las tres anteriores cosmovisiones y en consecuencia que a partir del bienestar es que surge el trans-desarrollo, siendo además resultado de los paradigmas antes mencionados, y claras expresiones del planteamiento de trans-desarrollo, el decrecimiento y el buen vivir. (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015). Definen el trans-desarrollo como:

Aquel paradigma trans-moderno del bienestar que persigue la satisfacción de las necesidades materiales e inmateriales de la sociedad por medio de un proceso de participación en el que se decidan, bajo los principios de equidad social y sostenibilidad ambiental, cuáles son dichas necesidades y qué medios deben emplearse para satisfacerlas. Dicho proceso de participación implica que cada comunidad pueda concretar el significado de su propio bienestar, el cual no tiene porqué ser idéntico al de otra comunidad, aunque sí respetar dichos principios. (Cubillo-Guevara e Hidalgo-Capitán, 2015, p. 141).

En ese sentido, las inquietudes de estos autores por reorganizar históricamente entre paradigmas y cosmovisiones las comprensiones acerca del desarrollo, han dado lugar a que se establezcan puntos de encuentro respecto a la teoría del decrecimiento y el buen vivir, como ejemplos de lo que definen por trans-desarrollo, es decir, un tránsito entre hábitos hegemonizados por nuevos estilos de vida y paradigmas en diversas latitudes de nuestro hogar, la Tierra.

Aportaciones del profesor Koldo Unceta para definir el desarrollo

El profesor Unceta (2009, pp. 25-28) propone tres elementos con los que pretende aportar una definición del desarrollo; a) Las *referencias básicas*, haciendo alusión a la idea kantiana en la que el ser humano es considerado como fin en sí mismo, la cual permite “una noción de desarrollo centrada en la capacidad real de optar de las personas y de

hacerlo sin perjudicar las opciones de otras”⁵²; b) El *ámbito*, se trata de superar la visión habitual del desarrollo a nivel nacional, por la de considerar nuevos y diferentes ámbitos y escalas complementarias, tales como comunitarias, locales, estado-nacionales o globales, (Unceta, 2011, p. 8); y c) La *perspectiva metodológica* que se requiere desde un enfoque multidisciplinar, (2011) es el reconocimiento multidimensional de la propia noción de desarrollo, sin enmarcarlo como crecimiento, o relativo a lo económico, o agregarle adjetivos como desarrollo sostenible o enfoque de género, para llegar al núcleo principal del mismo. Por ello refiere que la posibilidad de un desarrollo alternativo necesitaría de un enfoque económico, político, cultural y ecológico. Es decir, la integración multidisciplinar de saberes que permitan avanzar en la elaboración del concepto de desarrollo. En otras palabras, es la aplicación del pensamiento complejo del que desarrolla el profesor Edgar Morín y que se presentará en los siguientes capítulos.

No obstante, y a pesar de que la postura en este libro acerca del desarrollo es construida a partir de las reflexiones suscitadas con la interacción de otros autores, los tres principios y la ética del pensamiento complejo que propuso el profesor Edgar Morin han enriquecido la postura y orientado la discusión que se presentará en los siguientes capítulos. Ello nos obliga hacer claridad que este autor, no incorpora su apuesta académica en la construcción del concepto de desarrollo y menos aún en la fundamentación del derecho al desarrollo, como sí lo hacemos en este texto y podrá ser evidenciado.

Lo anterior teniendo en cuenta la importancia de la diferenciación de posiciones acerca del concepto de desarrollo; donde Morín fija su atención en la educación como colaboradora para rescatar la idea del desarrollo, la cual considera debe ser concebida dentro del concepto antropológico, porque según su dicho, el verdadero desarrollo es el desarrollo humano y no el económico. Además, resalta que la idea del

52 Evitando (Unceta, 2011, p. 8) que tanto en el presente, el bienestar del ser humano como el de las generaciones que están por venir, no sean simples instrumentos subordinados del crecimiento económico, pues si bien es cierto que es necesario el elemento económico, debe ser considerada como un medio, pero no un fin en sí mismo, como en efecto normalmente ocurre.

subdesarrollo es del espíritu humano que se refleja en el subdesarrollo ético y a su vez se representa en la miseria mental que existe actualmente, y hasta tanto no se tenga conciencia de ella, no podrá ser superado tanto el subdesarrollo de los desarrollados como de los subdesarrollados Morín y otros (2003). Acompañando esta postura desde otra orilla, la perspectiva de Martha Nussbaum (2011, p. 146), quien le hace una crítica al sistema educativo actual, en el sentido de haberse olvidado del cultivo de los *ojos interiores* y dedicado sus esfuerzos al fortalecimiento de la renta nacional, con lo cual se ha desdibujado por completo la esencia del ser humano. Es de resaltar que ambos autores —Morin y Nussbaum—, hacen hincapié en el rescate ético del ser humano, lo cual es de suma importancia, pero no lo es menos la relación de interdependencia e interconexión que tiene éste con la naturaleza en la Comunidad de la Vida.

¿El Sumak Kawsay y Suma Qamaña nos orientan hacia el Buen Vivir?

Entre tanto, hemos dejado los últimos dos apartados de este capítulo para apoyarnos en lo argumentado por el profesor Escobar (2012, p. 45), al señalarnos que la relación entre los discursos de la transición y el posdesarrollo, se puede ver precisamente con los debates y propuestas que se han dado para definir el desarrollo, y llama la atención en el reconocimiento de los derechos de la naturaleza que se ha dado en las constituciones de Ecuador⁵³ y Bolivia⁵⁴ recientemente, en las que se

53 Encontramos que en los artículos 71 a 74 del capítulo séptimo titulado “Derechos de la naturaleza de la Constitución de la República del Ecuador”, claramente se refleja la cosmovisión andina de los pueblos originarios de protección y conservación de la Madre Tierra.

54 En el numeral primero del artículo 8 del capítulo segundo denominado “Principios, valores y fines del Estado de la Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia” encontramos también el reflejo de la cosmovisión de los pueblos originarios, pero en esta ocasión como principios éticos y morales obligando al Estado, a su promoción, respeto y puesta en práctica como estándares que rigen a esta sociedad plurinacional.

introduce una visión del desarrollo diferente, se trata del Buen Vivir o Vivir Bien, que tienen su origen en los pueblos indígenas originarios de la región Andina de Suramérica. Ello “representa un ‘giro biocéntrico’ sin precedentes, lejos del antropocentrismo de la modernidad” (Escobar, 2012, p. 47) en el que la naturaleza pasó de ser objeto a sujeto.

De otra parte, Acosta (2010, pp. 11-21) dice que la relación naturaleza-ser humano, pasa de ser objeto a sujeto y “también implica una noción ecológica expandida del yo que, considera al yo profundamente interconectado con todos los otros seres vivos y, en última instancia, con el planeta como un todo”, y como tal tenemos la responsabilidad moral de protegerla, pues es nuestra fuente de vida.

Así las cosas, y adentrándonos en materia, todas las investigaciones apuntan a que el indio ladino Felipe Guaman Poma de Ayala, aproximadamente en el año de 1615 en el auge del Virreinato del Perú, fuera el autor del escrito “Nueva corónica y buen gobierno”, texto que la investigadora Ortiz (2014) plantea como lo que aparentemente ha sido el génesis de lo que hoy nos convoca, es decir, el buen vivir, y que se ha considerado a partir del hallazgo del escrito de Guaman Poma como una propuesta de gobierno alternativa, titulado “Nueva corónica y buen gobierno”. Es claro que en dicha época el sometimiento y la colonización fueron el menú de cada día y la insurrección de quienes estaban en desacuerdo con dichas prácticas serían expuestos a tratos inhumanos y aniquilatorios de cualquier voluntad para resistir el atropello, permitiendo que en aras de ello, autores como Quijano (2014) tomarán la palabra y el hilo que condujera hacia la explicación histórica de la des/colonialidad del poder⁵⁵ de nuestra Abya Yala

55 Para hablar de la des/colonialidad del poder primero hay que hacer referencia a la colonialidad global del poder, que se ha situado en nuestra América desde hace más de quinientos veinticinco años y que se ha tornado en hegemónica, con la triada colonialidad/modernidad/eurocentrada. Y que luego se afincó en un patrón de conflicto; el racismo/sexismo/etnicismo con su posterior relevamiento en la posguerra -segunda guerra mundial-, en respuesta a las atrocidades del nazismo y autoritarismo japonés. Ahora lo que representa un nuevo periodo histórico según Quijano, es el neoliberalismo, la globalización y la posmodernidad, alimentado del capital industrial-financiero y la explotación de la naturaleza. Y es por ello que explica que la resistencia se ha planteado como un

y fuera pertinente el buen vivir como justificación de ese otro pensamiento emancipador del que se ha hecho alusión, comprendiéndolo como “una existencia social alternativa”.

De otro lado, y como se indicó anteriormente, se debe resaltar la cosmovisión de los pueblos indígenas de los Andes suramericanos, precisamente en Bolivia y Ecuador, que surgen como alternativa a la comprensión actual del desarrollo; se trata del Buen Vivir o Vivir Bien. Gudynas y otros autores, (2011, pp. 70-71) expresan que “la idea del “Buen Vivir” se está difundiendo en toda América Latina, pues es un concepto en construcción que aspira ir más allá del desarrollo convencional, y se basa en una sociedad donde conviven los seres humanos entre sí y con la naturaleza. Se nutre desde ámbitos muy diversos, desde la reflexión intelectual a las prácticas ciudadanas, desde las tradiciones indígenas a la academia alternativa.

Es importante señalar que esta iniciativa siempre ha existido, pero sólo hasta ahora está siendo vista con buenos ojos, tiene origen en lo más profundo de las culturas aborígenes de la región andina, es abordada como estilo de vida por los pueblos aymaras y quechuas en el Ecuador y se le denomina Buen Vivir o Sumak Kawsay en kichwa, y en Bolivia se conoce como Vivir Bien, Suma Qamaña en aimara, Ñandareko en guaraní y Sumak Kawsay en quechua.

modo de producción de un nuevo sentido de la existencia social de la vida misma, en tanto que no solo está en juego la pobreza sino su propia sobrevivencia y la vida en la Tierra. En razón a ello afirma que si no se subvierte y desintegra la colonialidad global del poder y su capitalismo colonial y global, no podría encaminarse hacia una nueva producción de sentido histórico alternativo a esa colonialidad/modernidad/eurocentrada. Pues se trata de hacer un giro decolonial, de pensar junto y con, y no sobre, de una des/colonialidad del poder, que suscite la autoproducción y reproducción democráticas de la existencia social, que se abastece de las prácticas sociales. Es necesario mencionar que para Dussel (2015) el paradigma de la posmodernidad no se hace sino desde una visión crítica eurocéntrica y por tanto propone hablar de transmodernidad, que sí incluye la pluriversalidad y va más allá de las lógicas eurocéntricas, en el que el poder no debe ser considerado como dominación sino como obediencia.

Luis Macas⁵⁶, refiere que el Sumak Kawsay no apareció de un momento a otro, sino que ha sido el resultado de la experiencia acumulada de hace miles de años que con el transcurrir del tiempo se ha venido haciendo más conocida esta práctica antiquísima en los pueblos indígenas. Por tanto, también resalta la presencia de este concepto en la Constitución de la República del Ecuador.

El Sumak Kawsay⁵⁷ implica de una parte, con la primera palabra, plenitud, grandeza y con la segunda, realización permanente, dinámica y cambiante, es estar siendo, por lo tanto, es la vida en plenitud que pretende establecer una interacción armónica, equilibrada interna y externamente entre la existencia humana y lo natural de todos los procesos vitales. Que no es igual al buen vivir por el cual es conocido el Sumak Kawsay, pues el buen vivir al traducir en la lengua original sería Alli Kawsay, que hace alusión a vivir en conformidad, vivir mejor, o prosperidad económica. Por tanto, dice que el Sumak Kawsay es una institución que no es igual al buen vivir que se ha socializado y debe corregirse por *vida en plenitud*, aquella que se concibe en el sistema comunitario.

De otro lado, para explicar con mayor acierto el Suma Qamaña se retoma a Fernando Huanacuni, digno representante de los pueblos originarios. Quien señala que mientras la ideología dominante en el mundo moderno se identifica con el querer vivir mejor y disfrutar de una mejor calidad de vida, “para los pueblos indígenas originarios, la vida no se mide únicamente en función de la economía, sino en la esencia misma de la vida”.

El Vivir Bien desde el pueblo Aymara–Quechua de Bolivia Suma Qamaña⁵⁸ se define como vivir bien, es la vida en plenitud. Saber vivir en armonía y equilibrio; en armonía con los ciclos de la Madre Tierra,

56 Luis Macas Ambuludí es un dirigente indígena, Presidente del Congreso de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, político e intelectual ecuatoriano de nacionalidad kichwa y licenciado en antropología, lingüística y doctor en jurisprudencia.

57 Manuscrito elaborado por Luis Macas. Disponible en: <http://decrecimiento-ybuenvivir.files.wordpress.com/2011/01/sumak-kawsay-luis-macas.pdf>

58 Del cual (Huanacuni, 2010, pp. 46-48) nos refiere trece principios que el pueblo aymara ha mantenido para vivir bien o vivir en plenitud, Suma Qamaña, así; Saber comer; Saber beber; Saber danzar; Saber dormir; Saber trabajar;

del cosmos, de la vida y de la historia, y en equilibrio con toda forma de existencia en permanente respeto. Quien sabe vivir bajo esta cosmovisión, entiende que antes de vivir en comunidad, debe primero saber vivir, pues saber vivir implica estar en armonía con uno mismo, para luego saber convivir. No se puede vivir bien si los demás viven mal, o si se daña la Madre Naturaleza. Vivir Bien significa comprender que el deterioro de una especie es el deterioro del conjunto.

Así las cosas, Huanacuni (2010) hace la diferenciación entre dos paradigmas; Vivir Mejor y Vivir Bien, que provienen de horizontes distintos. El primero permanece bajo la lógica de occidente, en el que la humanidad está sumida, en el Vivir Mejor. Ello implica ganar más dinero, tener más poder, más fama, progreso ilimitado, consumo inconsciente, incita a la acumulación material e induce a la competencia. Agrega que todo esto ha generado una sociedad desigual, desequilibrada, depredadora, consumista, individualista, insensibilizada, antropocéntrica y antinatura. Mientras que el paradigma del Vivir Bien es vivir en comunidad, en hermandad y especialmente en complementariedad. Es una vida comunal, armónica y autosuficiente. Pues Vivir Bien significa complementarnos y compartir sin competir, vivir en armonía entre las personas y con la naturaleza. Es la base para la defensa de la naturaleza, de la vida misma y de toda la humanidad. Lo cual implica que Vivir Bien no puede concebirse sin la comunidad y sin la cultura de la vida, pues estamos unidos e integrados y por tanto existe una interdependencia entre el todo y todos.

El Vivir Bien, como filosofía de vida, invita a la reflexión interna acerca de cómo nos sentimos con lo que hacemos, cómo estamos, y comprenderla como una posibilidad para el reencuentro y el diálogo con nosotros mismos. El Vivir Bien afirma que debemos empezar a emerger desde la cultura de la vida⁵⁹ desde un enfoque comunitario.

Saber meditar; Saber pensar; Saber amar y ser amado; Saber escuchar; Saber hablar; Saber soñar; Saber caminar y Saber dar y saber recibir.

59 Pues el vivir bien se relaciona de manera preponderante y esencial con el sentido espiritual de la vida. De perderse contacto con la naturaleza, perderíamos contacto con lo sagrado, la espiritualidad, que es lo que nos mantiene unidos como entidad cultural, explica Fernando Huanacuni.

Haciéndose necesario nuevamente sensibilizar al ser humano, para que pueda integrarse humanamente⁶⁰ y con todas las formas de existencia (Huanacuni, 2010). Además, se trata de regresar a una visión multi-dimensional natural, con la que despertemos la capacidad de percibir otros aspectos importantes de la vida, más allá de lo material, se trata de lo intangible que también hace parte de nuestras vidas.

Como lo apunta Caudillo (2012), el Buen Vivir ha cuestionado y reiterado que el capitalismo está en crisis, y ello ha dado lugar a que la invisibilización de las prácticas y del sentido del Buen Vivir que ha tenido lugar en América, —a pesar de que se han incorporado últimamente en las Constituciones Políticas de Bolivia y de Ecuador— sea visible, y con ello permita re-significar la cultura indígena en identidad, resistencia y empoderamiento, mostrándose como una alternativa al capitalismo que desata del colonialismo y subvierte esas lógicas del Vivir Mejor, en el necesario tránsito civilizatorio que debemos dar. Se debe partir de la interculturalidad que, como lo afirma Walsh (2009), significa un proceso de construcción de conocimientos “otros”, de una práctica política “otra”, de un poder social “otro” de una sociedad de vida “otros”, que mediante el diálogo intercultural, entendido como aquel consenso entre culturas, en el que se toma lo mejor de occidente y lo que re-significa la cultura indígena, permite hallar alternativas al capitalismo y a esta crisis civilizatoria.

Esta alternativa es y será una tendencia en evolución en la medida que transcurran otros sucesos que vayan organizándose poco a poco en esta realidad compleja, pues intentar cambios radicales de la noche a la mañana en estos tiempos no parece ser viable, y por ello es conveniente lo que Arturo Escobar dice acerca de los discursos de la transición, los cuales hacen efecto lentamente en las conciencias de los seres humanos, para poder lograr transformaciones profundas en el sentir y pensar acerca del desarrollo.

60 Teniendo en cuenta que el sistema de valores del Vivir Bien se basa en la identidad que les han legado sus ancestros, así como la armonía, el equilibrio y la complementariedad; consigo mismos, la familia, las comunidades, la Madre Tierra y el cosmos, resaltando además que la convivencia y las decisiones se dan a través del consenso diario.

Es menester aclarar que esta alternativa al desarrollo no pretende convertirse en un concepto de desarrollo a alcanzar, forzando el mantenimiento de las relaciones sociales y de armonía con la naturaleza, sin tener plena conciencia y sentido de lo que implica darle importancia a una filosofía de vida como la que acaba de mencionarse. No se trata tampoco de relevar la visión occidental que comprende la pobreza como la carencia de bienes materiales, la riqueza como la acumulación de estos o el disfrute de una calidad de vida. Sino de una permanente construcción y reproducción del mejoramiento social que gira en torno a la vida, la relación con la naturaleza, valores y sabiduría ancestral que permiten comprender el Buen Vivir o Vivir Bien como una filosofía de vida, y que se han reconocido en las constituciones de Bolivia y Ecuador.

Principio femenino y el mal desarrollo

De otra parte Shiva (1995) menciona al desarrollo como un nuevo proyecto del patriarcado occidental, considerado como modelo poscolonial, pero que en realidad ha sido un modelo del moderno occidente colonizador, basado en la explotación o exclusión de la mujer, la explotación y degradación de la naturaleza; y la explotación y destrucción de otras culturas (1995, pp. 29-30a) con lo cual podríamos decir que el colonialismo solamente ha cambiado de nombre.

El punto de partida del principio femenino se sitúa en la cosmovisión India, en la cual la mujer se encuentra inseparablemente unida a la Madre Tierra, es decir la naturaleza, y ésta representa el principio femenino, porque es dadora de vida y de nuestros medios de subsistencia (1995, p. 77b) convirtiéndose en la más pura expresión de la creatividad. Bajo esta visión no hay lugar a la separación entre el ser humano y la naturaleza y por tanto entre la mujer y el hombre, quedando claro que la manifestación de vida deviene del principio femenino (1995, p. 79c).

Situación contraria ocurre con la actual comprensión de nuestra manera de relacionarnos con la naturaleza, que en términos cartesianos es de separación entre el ser humano y la Madre Tierra, toda vez que esta última es considerada un recurso separado del ser humano

y que no hace parte de este. Por tanto, se expresa un dualismo donde el hombre es dueño y amo de la naturaleza, explotándola a su antojo, como ha venido sucediendo, elevando la bandera del crecimiento económico, y socavando el hábitat de los pueblos en donde se realizan tales prácticas, y llevándolos a un desplazamiento producido en aras del desarrollo. Esto es lo que denomina Shiva como mal desarrollo, y es el causante de producirle la muerte al principio femenino. Lo cual implica desde una lectura ecofeminista dos aspectos; a) la ruptura de la relación entre la mujer y el hombre, pues es el patriarcado representado por un sistema económico devastador y consumista, el que genera el sometimiento y violencia hacia la mujer, relegándola y no reconociéndole el lugar y el valor que merece en la sociedad; y b) el hombre es factor generador de violencia contra la Madre Tierra, con los lamentables resultados que ahora vivimos, donde nos hallamos sumidos en una crisis ecológica (1995, pp. 34-35e). Sin embargo, la humanidad puede recuperar el principio femenino y liberarlo del yugo del mal desarrollo, partiendo de la interiorización de ser y percibirnos en relación entre naturaleza, mujer y hombre como un todo, que también trascienda la identidad social, política e ideológica propia del género.

Así las cosas, es de suma importancia aclarar que para Shiva (1995, p. 95) el feminismo no es solamente cuestión de las mujeres con visión unidimensional, también integra a los hombres, con ello lo que quiere decir es que el principio femenino no está únicamente encarnado en la mujer, sino que es, como mencionamos antes, el principio de actividad y creatividad de la naturaleza, la mujer y el hombre. A pesar de ser distintos, permanecemos unidos en unidad dialéctica, como los dos aspectos de un ser.

Con esta visión se rompen moldes caducos de polaridad y separabilidad del cual se alimenta el modelo de desarrollo actual que tiene un profundo impacto en el desarrollo del ser humano.

El feminismo es ecológico en su esencia. El neologismo ecofeminismo es la relación con la Vida, en cuanto se expresa en la solidaridad, más no en el individualismo, y permite que se hable de sostenibilidad no desde la acumulación del dinero o lo que se determine por un precio o una falsa creencia de desarrollo occidental para las generaciones actuales y futuras dentro del mismo sistema económico.

Comprendiendo esto es que la unión entre ecología y feminismo se hace fecunda y avanza en los causes de la naturaleza. En la lógica de la cultura del cuidado Pascual y Herrero (2010) abren perspectivas de sostenibilidad, toda vez que con la vocación de servicio de la mujer su participación en la construcción de sociedades iguales, justas y autónomas, permite que la relación con la naturaleza, la cual posibilita la vida y las sociedades, sea ecológica y sostenible, pues dicho conocimiento lo han adquirido por la praxis y la experiencia, que el modelo patriarcal, la división sexual del trabajo y de mercado le ha obligado a comprender, más no quiere decir que el hombre no tenga estas capacidades, en razón a que esta apuesta se posiciona distante a un ecofeminismo esencialista que sólo permite a la mujer ser protagonista de la comprensión de esta con la naturaleza, además porque somos seres dependientes e interdependientes.

La perspectiva feminista ecológica o ecofeminismo trasciende las categorías del patriarcado que estructuran el poder y el significado en la naturaleza y en la sociedad (Mies y otros, 1997, p. 56), toda vez que comprende la necesidad que tiene la naturaleza de abrir y cerrar nuevos ciclos de regeneración, los cuales son necesarios mantener en equilibrio, la relación producción-consumo. Manteniendo estas relaciones se configura una comprensión del planeta como un sujeto activo y no como un recurso que puede ser manipulado y apropiado.

No obstante, el ecofeminismo ilustrado del que nos habla Puleo (2011) fija su atención primeramente en el análisis de las teorías y praxis que han sido contrarias a la mujer, reivindicando en su lugar la importancia de las relaciones de igualdad y autonomía, con un especial énfasis en el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos, universalizando los valores que implican la ética del cuidado, no solo entre seres humanos, sino también animales no humanos y naturaleza, siempre desde el discernimiento científico y evolucionista, al igual que haciendo un uso deliberado y cuidadoso de los conocimientos científicos y tecnológicos. También tomando distancia de corrientes ecofeministas que originan la relación entre la naturaleza y la espiritualidad de la mujer, evitando que sean consideradas las amparadoras de la Tierra. Pero sí, gestoras de interculturalidad siempre abanderando la defensa y respeto de sus derechos humanos.

Nuestra posición

Se han podido analizar diferentes comprensiones acerca del desarrollo, unas desde una perspectiva económica ortodoxas, otras liberales, unas más críticas manteniendo una línea económica pero de gran valor en la evolución de este concepto, con el planteamiento del desarrollo como libertad de Amartya Sen, así como otras alternativas de cara al desarrollo que guardan relación con las actuales tensiones que en el presente resultan más apremiantes para la humanidad y que procuran un desarrollo sostenible, como también un amplio abanico de propuestas, algunas destacadas que se originaron desde que empezó a hablarse del posdesarrollo, y otras que destacamos y consideramos —que han estado trabajando silenciosamente— como el Buen Vivir o Vivir Bien, que puede llegar a tener gran acogida por su origen ancestral y componente filosófico de vida, junto con el planteamiento del principio femenino de Vandana Shiva desde una visión ecofeminista.

Sin embargo, consideramos y observamos que la expresión desarrollo sostenible de tanto uso en estos tiempos, padece de cuatro males, que usualmente son desatendidos dentro de la visión antropocentrista egoísta imperante: a) deja a un lado la sostenibilidad de las presentes y futuras generaciones de los seres no humanos, como si no vivieran en la Tierra y no tuvieran sus generaciones venideras, el derecho a gozar de un ambiente sano y condiciones adecuadas para que se realicen junto a los seres humanos; b) la sostenibilidad que preocupa a la humanidad no es ambiental, sino económica, pues aún se sigue viendo a la naturaleza como un recurso, un instrumento para optimizar rendimientos y usufruirla, pero bajo el eslogan de una cultura comercial de *consume verde*, como si con ello se solucionara la problemática de fondo. El asunto es de ética; c) hablar de desarrollo sostenible sugiere algo ilusorio, porque se nos hace creer que estamos respaldando cuestiones ambientales y de supervivencia de la especie, pero realmente, se trata de mantener vivo un modelo de desarrollo cruel y despiadado basado en la acumulación de capital, que rentabiliza sus dividendos de manera proporcional al egoísmo que permanece en los corazones de quienes se rasgan las vestiduras para defender esta falsa creencia; y d) actualmente, en el inconsciente del ser humano el desarrollo, por más

adjetivos que le adhieran, es equiparable a crecimiento económico, esto se evidencia con el pulso de bienestar o crisis, que se hace con base en el crecimiento o no de sus economías. A pesar de que, en declaraciones y conferencias internacionales, se asegure que el eje principal del desarrollo es el ser humano, y no la economía como contradictoriamente sucede; subsiste la confusión entre medios y fines.

En razón a ello, de lo que se debe hablar es simple y llanamente de desarrollo, pues el desarrollo es complejo, desde lo dialógico, recursivo organizacional y hologramático (Morin 2007), es evolución, es biocéntrico, se constituye por sí mismo de varios elementos y factores que lo hacen ser, y a su vez éste hace que esos elementos y factores sean. Ello implica aspectos ecológicos, socioculturales, económicos y políticos, pero sobre todo diferentes perspectivas que también deben integrarse, como las biológicas, físicas, químicas, antropológicas, psicológicas, artísticas y espirituales, no siendo estos ámbitos los únicos por supuesto, pues la comprensión de la teoría del decrecimiento tiene mucho que aportarle a este proceso evolutivo de nuestra Comunidad de la Vida.

De otra parte, los pueblos indígenas de la Abya Yala como se autorreconocen por pertenecer a América, a pesar de hallarse ubicados en diferentes lugares distantes los unos de los otros, guardan suficientes aspectos comunes que permiten ser identificados por su filosofía del Vivir Bien o Buen Vivir. Entre ellos: a) siempre harán referencia a toda la comunidad,⁶¹ teniéndose en cuenta no sólo a los seres humanos sino también a los seres no humanos; b) a pesar de que cada pueblo tiene su lengua, contexto y forma de relación, siempre habrá un profundo respeto por todo lo que existe, algunos la llaman Madre Tierra, otros Madre Selva, algunos Pachamama, otros como el pueblo de los Urus que siempre han vivido sobre las aguas será la Qutamama;⁶² y c) el componente místico, y de ahí la comprensión de lo que significa la Madre Tierra, su relación con ella y todo lo que vive y hace presencia entre nosotros.

61 Es decir que abarca todo y preserva el equilibrio y la armonía entre todo lo que existe.

62 Qutamama significa Madre agua en Aymara.

Finalmente, debemos expresar nuestra afinidad con los planteamientos de los pueblos originarios de los Andes y el principio femenino de la India, que aún cuando provienen de lugares distantes, —en términos occidentales serían denominados del Sur— son cercanos en cuanto a su proximidad con la relación entre la naturaleza, la mujer y el hombre, y tienen un fuerte arraigo por la tierra o el bosque como diría Vandana Shiva, al igual que una inescindible relación espiritual que se deriva de este profundo vínculo que se hace más presente con el pasar del tiempo, ante la crisis que no es solamente ambiental, pues también comporta aspectos sociales, culturales, económicos, políticos y especialmente psicológicos, los cuales necesariamente suscitan interacciones disonantes entre los seres humanos y todas las manifestaciones de vida. Además, porque los que se desarrollan no son los Estados, sino los sujetos que integran la Comunidad de la Vida. Por ello es sumamente importante hablar acerca del derecho al desarrollo en su fundamentación ética, el cual será desarrollado más adelante.

Capítulo II

El derecho al desarrollo en el catálogo de los derechos humanos

*Cada trozo de tierra, es sagrado para mi pueblo,
cada playa arenosa, cada niebla en los bosques oscuros,
cada prado, cada insecto en su zumbido.
Todos ellos son sagrados en el recuerdo
y en la experiencia de mi pueblo.*

Jefe de la Tribu Suwamixh (s. XIX)

Ahora pasaremos a recorrer el segundo pétalo de la flor de Loto, comenzaremos revisando el surgimiento del derecho al desarrollo, el cual se encuentra dentro de los nuevos derechos o derechos emergentes. Asimismo analizaremos lo que se ha comprendido por derecho *del* desarrollo y derecho *al* desarrollo, para avanzar con el análisis respecto al reconocimiento del derecho al desarrollo como derecho humano en la doctrina y la comunidad internacional, estudiando las críticas y observaciones de su reconocimiento en la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, de la que nos serviremos para prestar atención en lo relacionado con la titularidad, deberes y configuración conceptual de este derecho.

La generación de los nuevos derechos o derechos emergentes

La aparición en el escenario internacional de los derechos emergentes o derechos humanos de nueva generación se dio durante la década de los años sesenta, no obstante, cabe mencionar que su gestación se había venido produciendo con mucha antelación, y en dicha década se empieza a denunciar las deficiencias del sistema político-económico nacional e internacional Rodríguez (2010, pp. 129-130). Sumado a ello, se debe agregar que los correspondientes desequilibrios en las relaciones de los países del Norte y del Sur, en el que a pesar de haberse expresado en el cuarto punto del discurso⁶³ de la unión del presidente Harry Truman de los Estados Unidos, de apoyar al progreso social y económico de los que en adelante dejarían de ser colonizados para ser considerados países subdesarrollados, Risk (2002, p. 88) —aún cuando esta expresión es de uso peyorativo— parecía haberse quedado en el papel la expresión de solidaridad y apoyo para el progreso social y económico de estos países. Además del deterioro medioambiental que para esa época ya se preveía —claro está, que no en la escala que estamos viviendo en el presente— y sumado a ello la carrera armamentística que se hizo presente en la guerra fría, entre los bloques económicos y políticos del momento, encabezados por Estados Unidos de América y la antigua Unión Soviética, sin enfrentarse directamente pero sí a través de terceros países que recibían su ayuda y apoyo militar, como Vietnam. La parte norte respaldada por los soviéticos y el sur por los Estados Unidos. Sucedió lo mismo con la península de Corea, que terminó dividida en norte y sur e igualmente apoyada por la Unión Soviética y Estados Unidos respectivamente.

Todo ello, sin importar que se había proclamado la Declaración Universal de los Derechos Humanos, como instrumento internacional que obligaba moral y políticamente a los Estados a procurar un deber de respeto y garantía de los derechos humanos allí enunciados

63 Leído el 20 de enero de 1949, cuarenta días después de haberse aprobado la Declaración Universal de los Derechos Humanos.

y al mantenimiento de la paz, para no volver a caer en los nefastos y dolorosos hechos que dieron lugar a dos guerras mundiales ocurridas en la primera mitad del siglo xx. En ese orden de ideas, se proclamaron el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, que conforman lo que conocemos como la Carta de los Derechos Humanos.

De otro lado, el surgimiento en América Latina y el Caribe de movimientos revolucionarios alzados en armas con ideologías marxistas-leninistas y en otros casos el levantamiento de las fuerzas militares contra los mandatarios de turno, se llevaron a cabo golpes de estado que condujeron inevitablemente a dictaduras militares, fueron el menú del día en diferentes lugares de esta región, motivados por lograr la redistribución de la riqueza para reducir la brecha de la pobreza, y cesar con las injusticias sociales promovidas por regímenes contrarios a sus ideales. Pero lamentablemente haciendo uso de las armas y la violencia, lo cual deslegitima cualquier acción por noble que parezca.

Todos estos fenómenos sociopolíticos y socioeconómicos contribuyeron a que movimientos sociales anticolonialistas, ecologistas, feministas y pacifistas que han luchado por acabar la brecha de la pobreza, exclusión social y desigualdad en el mundo, empezaran a demandar a los Estados el cumplimiento de derechos que no estaban consagrados explícitamente en el catálogo de Derechos Humanos. Uno de ellos fue el derecho a la autodeterminación de los pueblos, suscitado entre otras porque en la Asamblea General de las Naciones Unidas se había aprobado mediante resolución 1514 la carta magna de la descolonización, conocida como la Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales de 1960, lo cual constituyó una pieza jurídica internacional de importancia en el origen del reconocimiento del derecho a la libre autodeterminación de los pueblos, que algunos interpretan como derivado del derecho al desarrollo.

Por ejemplo, Bermejo y Dougan (1985, p. 226) dicen que no puede haber derecho a la autodeterminación de los pueblos sin que se reconozca implícitamente un derecho al desarrollo, y le dan el atributo de *norma suprema implícita pero necesaria*, sugiriendo que, sin ésta todo el andamiaje del derecho internacional del desarrollo y una parte del sistema convencional de la protección internacional de los derechos

humanos se derribaría. Pues en gran medida contribuyó a que el derecho internacional del desarrollo y el derecho al desarrollo tuvieran el desenlace que se dio. Aunado a lo anterior, estos mismos movimientos propiciadores de cambios, empezaron a reivindicar los derechos al desarrollo, al medio ambiente sano y a la paz, en principio, y luego empezó a abrirse el abanico de derechos.

El profesor Pérez-Luño (1991, p. 91) dice que los derechos consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, fueron un reconocimiento de las garantías básicas de la persona y constituyeron un primer catálogo de derechos humanos, por tanto, con el transcurso del tiempo y los acontecimientos históricos que ha vivido la humanidad, surgieron nuevas necesidades humanas al igual que amenazas tanto en las libertades, como también para la supervivencia y la convivencia de la humanidad. Con lo cual se constituyen desafíos que deben ser vistos como una oportunidad de ampliar y actualizar el contenido del catálogo de derechos humanos y no como una pérdida de vigencia de los derechos reconocidos⁶⁴.

Con el surgimiento de una nueva generación de derechos, empezaron a hacerse más visibles las clasificaciones de los mismos, en primera, segunda y tercera generaciones estando dentro de esta última la de los derechos emergentes. En ese orden de ideas se le designó a cada una de estas generaciones y en esta misma enumeración, lo que en su momento fueron los valores inspiradores de la revolución francesa; libertad, igualdad y fraternidad, este último denominado ahora como solidaridad.

Fue así como a los derechos civiles y políticos se les llamó de primera generación, a los derechos económicos, sociales y culturales de segunda generación y a los emergentes, en principio, los derechos al desarrollo, a la paz, y al medio ambiente sano se les clasificó de tercera generación, el profesor Karel Vasak (1990) fue el primero en nombrarlos como derechos de la solidaridad, y entre otras, fue uno de los

64 Se trata de una redimensión o redefinición de los derechos que han sido reconocidos como derechos humanos, toda vez que el catálogo de derechos no es cerrado y éste requiere ser adaptados a las nuevas necesidades y contextos para que surtan su efecto y realmente puedan ser ejercidos por sus titulares.

máximos exponentes de esta nueva generación⁶⁵ de derechos, indicando que tienen su origen en la comprensión de una vida en comunidad.

A los derechos denominados como emergentes o nuevos derechos, se les han sumados otros derechos, Vasak (1990, pp. 302-303) afirma que en total hay cinco derechos que hacen parte de los mencionados derechos de la solidaridad, a saber; el derecho al desarrollo, al medio ambiente, a la paz, a la propiedad del patrimonio común de la humanidad y a la asistencia humanitaria⁶⁶.

Sin embargo, autores como el profesor Pérez-Luño (1991, pp. 92-93) han considerado que los derechos humanos de tercera generación son una respuesta ante las necesidades derivadas del uso de las nuevas tecnologías. Como resultado de esta revolución tecnológica entre la ciencia y la técnica, se han redefinido las relaciones entre los humanos, las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, al igual que las relaciones del humano con su contexto. Quien reconoce dentro de esta nueva generación el derecho a la paz, a la calidad de vida⁶⁷ y a la libertad informática o a la tecnología informática, pero no menciona el derecho al desarrollo. Así mismo, este autor (2006, p. 34) expresa que la tercera generación de derechos humanos ha contribuido a redimensionar la propia imagen del ser humano en cuanto sujeto de derechos,

65 Entre tanto, también Johan Galtung señaló que los derechos civiles y políticos y los derechos económicos, sociales culturales se refieren a menudo como los derechos de primera y segunda generación, y menciona a los derechos de solidaridad (como el desarrollo, el medio ambiente limpio y la paz) como una posible tercera generación. en Galtung, J. (2004, p. 151).

66 De hecho, Karel Vasak adelantó un pre-proyecto de Tercer Pacto Internacional sobre los derechos de la solidaridad, con las ideas más explícitas sobre los derechos de tercera generación, pero no tuvo acogida internacional para ser tenido en cuenta como tal. Para leer su contenido se puede ver Vasak K (1990, pp. 310– 316). En otro sentido, Lavielle, J.M, señala que los derechos de la solidaridad son el derecho al desarrollo, al medio ambiente y a la paz en «Les rapports entre les droits de l’homme, le développement y la paix» *Revue Trimestrielle des droits de l’homme* (1990, p. 221). En este sentido ver también Uribe, D. (1986)

67 Que lo comprende como un derecho al medio ambiente adecuado para vivir.

por lo cual han determinado una nueva forma de ser ciudadano en el Estado de Derecho de las sociedades tecnológicas⁶⁸.

El profesor Gregorio Mesa Cuadros (2010, p. 66) ha expresado que los nuevos derechos tienen que ver con la perspectiva desde la cual sean abordados, al no haber un consenso en su denominación, concepto y clasificación, ello hace que sean múltiples y diversas las maneras en las que se formulen,⁶⁹ pues estos obedecen a las necesidades y exigencias humanas.

Por su parte, la profesora Rodríguez⁷⁰ (2010) es una de las defensoras de la existencia de cuatro generaciones de derechos. Señala que los derechos civiles son de primera y los políticos de segunda generación. Con lo cual los económicos, sociales y culturales de tercera generación y los nuevos derechos o emergentes de cuarta generación. En esta última se encuentran los derechos al medio ambiente, al desarrollo, a la paz, a la libre autodeterminación de los pueblos y al patrimonio común de la humanidad.

Críticas a la tercera generación de derechos

Ahora bien, una de las críticas que recibe la generación de los derechos de la solidaridad por parte de la profesora Falcón y Tella (2003,

68 Lo explica aduciendo que, así como hubo un tránsito desde el Estado Liberal al Estado Social de Derecho, refiriéndose a las dos primeras generaciones de derechos humanos, se puede configurar una nueva forma de ejercer la ciudadanía desde el Estado de Derecho de las Sociedades Informáticas. Podemos ver más en Pérez-Luño (2006).

69 En esa medida explica que, partiendo de nuevas necesidades humanas y exigencias, surgen nuevos derechos y su manera de abordarlos bien podría ser por generaciones, vínculos a los principios básicos, en razón a los contenidos de los derechos, a las garantías que incorporan, a los sujetos que deben proteger, entre otros.

70 La profesora María Eugenia Rodríguez Palop en su obra *La Nueva Generación de Derechos Humanos* hace una presentación muy completa acerca del surgimiento de los derechos emergentes de la tercera generación y que ella denomina de cuarta generación.

p. 41) es que la justiciabilidad no está garantizada del todo, por cuanto los órganos que hacen cumplir estos derechos no son suficientes y no están reguladas sus funciones en el caso del derecho al desarrollo, por cuanto siempre estará presente la autodeterminación de los pueblos de cada Estado, y ello pone en evidencia la colisión de diferentes ideologías y formas de comprender el desarrollo.

De una parte, la profesora Falcón y Tella (2003, p. 43) llama la atención en lo que denomina peligros al momento de clasificar los derechos humanos por generaciones. En primer lugar, porque produce un *encasillamiento excesivo de los derechos* sin recordar que entre una y otra generación siempre existirán líneas que se harán más flexibles y cambiantes e implicarán una interacción constante. Por otro lado, resalta que con la teoría de las generaciones de derechos, el peligro existente es convertir la *prioridad cronológica* de acuerdo a su orden de aparición en *prioridad axiológica*, convirtiendo aquellos de primera generación como principales y por tanto sobreponiéndose sobre las demás generaciones y relevándoles de la importancia y atención que merecen. Finalmente, otra sombra que resalta la autora en la clasificación generacional de derechos, es que se suscita la *inevitabilidad en la consecución* de las generaciones, es decir, que se comprenden como si estas aparecieran de manera natural y espontánea, dejando de lado que los logros y conquistas del Derecho, han sido producto de una lucha permanente ante los diversos fenómenos a los que no hay otra opción que hacerles frente todo el tiempo.

Son correctas las observaciones que expresa la profesora Falcón y Tella, ya que el hecho de denominar una jerarquía generacional suscita que unos derechos sean considerados más importantes que otros, y esa misma suerte corren los valores que en cada generación han abandonado su reivindicación, olvidando la interdependencia e interacción entre todos los derechos humanos, y que son una respuesta a los fenómenos socioeconómicos y sociopolíticos de cada momento histórico en el que se han suscitado. Lo cual impide precisamente una diáfana comprensión del derecho al desarrollo y su realización, toda vez que se trata de un derecho esencialmente complejo, como se explicará más adelante.

Por otra parte, una de las críticas a la ampliación del catálogo de derechos humanos, es que se reducirían las posibilidades de poder

hacerlos exigibles, y ello se convertiría en un riesgo para la protección de los derechos reconocidos.⁷¹ Esta crítica es equívoca, pues si bien es cierto que la aparición de los derechos humanos ha sido resultado de un proceso histórico, la misma historia muestra a partir de los acontecimientos que ha vivido, vive y vivirá la humanidad, la necesidad de hacer redefiniciones y estar abiertos a lo nuevo, pues permite una mayor comprensión de los derechos que vayan surgiendo. Sin embargo, cada nuevo derecho que aparezca deberá tener, además de su análisis contextual e histórico, una fundamentación ética, pues de lo contrario se perdería el norte que la brújula de los derechos emergentes provee, y la integridad de todo el proceso de reconocimiento de los derechos humanos se vería amenazada (Alston 1984, p. 607) por la ausencia de un control de calidad⁷².

Además, Kooijmans crítica (1990, p. 329) la introducción de nuevas generaciones de derechos pues trae consigo un mensaje equivocado de superación y consolidación de los derechos que integran las anteriores generaciones, y por tanto esta situación lleva a que se fije la atención en cuestiones futuras, pero no en las problemáticas que yacen en los derechos humanos para su realización.

Rodríguez (2010, p. 86) dice que, si bien es cierto, los nuevos derechos podrían encontrar en la solidaridad⁷³ su valor fundamentado para referirse a ellos, el inconveniente es que, al no haberse abordado el análisis de su estructura interna, obstaculizaría su normativización

71 Sobre lo que se ha dicho acerca de estas críticas se puede profundizar en Rodríguez, (2010, pp. 101-102).

72 Para evitar lo que dice Philip Alston, pues “los motivos de grave preocupación con respecto a la tendencia actual no surgen tanto de la proliferación de nuevos derechos, sino más bien de la manera casual, casi anárquica en la que se está logrando esta expansión. De hecho, algunos derechos parecen haber sido literalmente conjurados y “ser traído a la existencia, como por arte de magia””. Alston, Ph. (1982, p. 314). Con más críticos a los derechos de tercera generación se suman; Kooijmans, P H. (1990, p. 329); Moreno, A. (1980, pp. 50-52). Pelloux, R. (1981, pp. 53-67); Flinterman, C. (1990, pp. 75-81).

73 Stephen, Marks (1980-1981, p. 442) señala que la solidaridad será el punto clave de esta generación de derechos, con lo cual no excluye a las dos primeras generaciones.

en un marco jurídico-político. En efecto, como lo argumenta la profesora Rodríguez, esta sería una de las razones de más peso para que se presenten dificultades en mantener una posición unánime, al aceptar y referirse a los derechos de tercera o cuarta generación, como también a las resistencias en incluir nuevos derechos en el catálogo de los derechos humanos mencionados anteriormente y por ello la necesidad del núcleo esencial del derecho al desarrollo.

Teniendo en cuenta otras críticas, como por ejemplo cuando se utiliza la palabra generación⁷⁴ o en la reivindicación de los derechos de la solidaridad, que terminan sirviendo para justificar violaciones de los derechos civiles y políticos en países en desarrollo, como en efecto lo señala el profesor Gómez (1999, p. 73), quien critica el argumento de que desarrollo es igual a crecimiento económico, el cual sostuvo durante mucho tiempo que la supresión de los derechos humanos, concretamente los relativos a los derechos civiles y políticos, era necesario en las etapas tempranas del desarrollo, situación con la que se opone también Sen (2007, p. 257).

Una de las reiteradas objeciones a los derechos de tercera generación se encuentra en su valor jurídico, pues tan sólo el derecho al patrimonio común de la humanidad está reconocido en un instrumento de alcance universal Gómez (1999, p. 75). Los otros derechos que de una u otra forma han sido aceptados por su gran mayoría como derechos de la solidaridad,⁷⁵ teniendo en cuenta las precisiones hechas anteriormente, no tienen vinculación jurídica universal. No obstante, existe un instrumento de carácter regional en materia de derechos humanos, el cual es la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos⁷⁶.

Otra de las críticas más sonadas para el reconocimiento de los derechos de tercera generación como derechos humanos, es su aparente indeterminación del titular del derecho, en el que el individuo

74 Como decir, que al hablarse de tercera generación se estaría dando por superadas las dos primeras generaciones de derechos humanos como estos autores lo señalan; Saksena, K.P. (1991, p. 42); Van Dijk, P. (1984, p. 226).

75 A saber: los derechos al desarrollo, a la paz, al medio ambiente y a la libre autodeterminación de los pueblos.

76 Que fue aprobada en 1981 y entró en vigor en 1986, mismo año de aprobación de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo.

pareciera ver desvanecido su papel y fuera relevado por la colectividad y por tanto haciéndose difícil la reivindicación de su protección jurídica, por cuanto argumentan que, al no concretarse un titular del derecho, no habría un interés legítimo.

El profesor Ara Pinilla (1990, pp. 144-149) defiende que, para no caer en el terreno esgrimido por los opositores, por la falta de legitimidad, deben modificarse los ordenamientos jurídicos, y permitir con ello que tanto unos como otros puedan entablar las acciones correspondientes. Pues estos cambios se hacen vigentes en todo momento y responden a una realidad social que los reclama. Sin embargo, es de anotar que no solamente por el hecho de ser los derechos de tercera generación aquellos que reivindican las colectividades, dejan de ser derechos que también afectan a los individuos, pues no se puede olvidar que estos hacen parte de dichas colectividades. Agrega que tampoco se puede entender que por no estar lo suficientemente recogidos en los ordenamientos jurídicos positivos, dejan de ser derechos sentidos por la conciencia social mayoritaria que, cada vez más, exige su inmediata normativización jurídica.

Ahora bien, respecto a la crítica que estos derechos en ocasiones no son sino reiteraciones de los derechos sociales, dice que la base de los derechos de tercera generación es el reflejo de unos derechos ya formulados como respuesta a “una necesidad de adaptación a las nuevas situaciones en que se deben aplicar”. Como bien lo ha reiterado Pérez-Luño. Por tanto, crea nuevos escenarios a reivindicar.

También existe la crítica de considerársele suscitador de conflicto con otros derechos, se responde a ello que todos los derechos son relativos y susceptibles de colisión, pues ningún derecho subjetivo es absoluto y por tanto los derechos de la tercera generación no son la excepción. Pero si por el contrario con su reconocimiento como derechos humanos, pueden tener la solución para hacer un planteamiento más adecuado con miras a poder resolver los problemas que suscita el enfrentamiento entre derechos.

En suma y habiendo realizado esta breve presentación con el ánimo de poner en contexto las diferentes posiciones acerca de las generaciones de los derechos humanos y de los derechos emergentes, se debe reconocer que los nuevos derechos —a partir de esta parte se utilizará

este concepto—⁷⁷, y los derechos emergentes, de la solidaridad, de tercera o cuarta generación, hacen parte de una construcción histórica que obedece a nuevas necesidades y demandas que la humanidad enfrenta como una sola familia, al igual que los derechos de la naturaleza como veremos en los próximos capítulos.

Continuando con los nuevos derechos, su punto de inicio y apoyo ha sido su internacionalización, teniendo en cuenta que son derechos que involucran a la humanidad entera y por ende a la comunidad internacional, en razón a ello el objetivo de esta investigación no es abordar el estudio del derecho del desarrollo⁷⁸, como es entendido en el escenario del derecho internacional de los derechos humanos y en el derecho internacional, y que se ha desarrollado ampliamente a pesar de su corta edad, por lo menos contándose a partir de su reconocimiento en un instrumento internacional —sin desconocer todo el proceso previo para que ello sucediera— que así lo declarase. Sino el de fundamentar éticamente el derecho al desarrollo.

El derecho del desarrollo y el derecho al desarrollo

Como se mencionó anteriormente, la presente investigación no tiene como objetivo estudiar lo referente al derecho del desarrollo, sino el fundamento ético del derecho al desarrollo. Así las cosas, se hará una breve mención acerca de lo que se ha comprendido por derecho del desarrollo y derecho al desarrollo, para poder avanzar en lo que sigue de este capítulo respecto al reconocimiento del derecho al desarrollo como derecho humano en la doctrina y por el derecho internacional,

77 Sin embargo, cuando sea necesario hacer un cambio en el uso de la expresión nuevos derechos, haremos la mención correspondiente previa a una deliberada justificación para mayor claridad.

78 Para poder profundizar en el derecho internacional del desarrollo y derecho al desarrollo en el ámbito internacional, se sugiere consultar el gran trabajo de investigación realizado por el profesor Gómez, F. (1999), al igual que Gross, E. (1975).

analizando las críticas y observaciones de su reconocimiento en la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, que se utilizará para analizar la titularidad, deberes y configuración conceptual de este derecho.

El profesor Gross (1980, pp. 42-43) argumenta que el surgimiento del concepto de desarrollo trajo consigo la elaboración continua de una nueva disciplina jurídica denominada Derecho Internacional del Desarrollo⁷⁹, de la cual parcialmente también incluyó al Derecho Internacional Económico. Lo cual tuvo necesariamente un cambio en el desarrollo del Derecho⁸⁰, y dio lugar a la participación del Derecho

79 La cual intentó caracterizar, definir y hacer exigibles un sistema de derechos y obligaciones en cuanto a este derecho. Que para Gros empezó con la resolución 1515 (XV) de 1960 de la Asamblea General y seguida de los trabajos de la doctrina internacionalista, entre los cuales; Virally, M. "Vers un droit international du développement", *Annuaire Française de Droit International*. Paris. 1975; Pellet, Alain. *Le Droit International du Développement*. PUF, *Que sais-je?* Paris. 1978; Flory, Maurice. *Droit International du Développement*. PUF, Themis. Paris. 1977; Gross Espiell, Héctor. Derecho Internacional del Desarrollo, *Cuadernos de la Cátedra* J.B. Scott. Universidad de Valladolid (1975).

80 Apartados tomados del texto Derecho Internacional del Desarrollo del profesor Héctor Gross Espiell, que nos sitúan sobre el derecho del desarrollo; "la expresión Derecho Internacional del Desarrollo puede ser entendida, como lo ha hecho un sector de la más moderna doctrina, no sólo como una disciplina nueva, sino también como una técnica jurídica destinada a instrumentar normativamente la lucha contra el subdesarrollo. Naturalmente estas dos acepciones se integran recíprocamente, porque la parte del Derecho Internacional que llamamos Derecho del Desarrollo se forma con normas destinadas a ser los instrumentos por medio de los que el Derecho Internacional combate el subdesarrollo"... "La afirmación de que existe un Derecho Internacional del Desarrollo implica darle a este derecho un objetivo, una finalidad y, en cierta forma, un contenido"... "En efecto, el Derecho del Desarrollo es un derecho para el desarrollo, un derecho para el cambio y para el progreso, es decir, que supone una concepción teleológica. Afirmar que hay y que debe ser un instrumento para la transformación de la sociedad, una palanca de acción efectiva en la lucha de todos los pueblos y de todos los hombres contra la pobreza, la dependencia y la ignorancia"... "El Derecho del Desarrollo no puede ser concebido, por tanto, como un mero conjunto de normas que se refieren a una materia: el desarrollo. Por el contrario, constituye un sistema jurídico destinado a impulsarlo y acelerarlo. Es, por ende, un derecho esencialmente finalista, teleológico, cuyas características están determinadas por la misión que se le asigna" (1975, pp. 24-25).

Interno. Por tanto, se suscitó la idea de darle vida al derecho al desarrollo, un derecho subjetivo que se configura como parte de una relación jurídica dotado de un contenido y objeto, que se centra en el desarrollo y “la existencia de otro sujeto, titular, a su vez, de obligaciones o deberes correlativos al reconocimiento del derecho”. Por ello afirma que la concepción del desarrollo vista como un *telos*, ha sido de suma importancia para el desenlace del Derecho, —aún cuando fue mencionado en 1980—, se considera para la tesis de este libro aún más vigente, y se verá su relación con el profesor Legaz y Lacambra.

Así las cosas, el derecho del desarrollo es considerado como un sistema que se integra por instrumentos e instituciones internacionales, —derecho objetivo— que han sido creados con la finalidad de ser herramientas que faciliten la realización del derecho al desarrollo —derecho subjetivo—. García (2007) refiere que estas herramientas son creadas para darle vida al desarrollo, y son “medios para el mejoramiento de condiciones de vida de los seres humanos y para el cambio social”. Mientras que el derecho al desarrollo lo explica (2007, p. 238) como aquella relación jurídica que reconoce a los seres humanos, pueblos y Estados la facultad de obtener de la comunidad internacional y de los Estados el anhelado desarrollo, esto incluye por supuesto la adopción de los correspondientes deberes.

Asimismo, M'Baye (1972, p. 506) considera que el derecho del desarrollo se relaciona con el derecho al desarrollo toda vez que el primero otorga los medios para que el desarrollo se haga realidad, o en palabras de Gómez (1999) el derecho internacional del desarrollo es aquella rama del derecho internacional que trata de hacer efectivo el derecho al desarrollo.⁸¹ Todo ello permite decir que si bien es cierto son diferentes, guardan una relación estrecha entre sí.

81 Como lo hemos dicho anteriormente el desarrollo al desarrollo se originó en el ámbito del derecho internacional, en virtud del derecho a la libre determinación de los pueblos sometidos a una dominación colonial y extranjera y su marco de regulación entre Estados y comunidades políticas. Como dice Gross (1980) este derecho fue reconocido luego a las comunidades que regulaba en el derecho interno de cada territorio. Lo cual significó que el marco regulatorio se considerara como derecho objetivo y el derecho reconocido como derecho subjetivo pero colectivo, más no de los individuos, cuestión que después

Entre tanto, Bermejo y Dougan (1985, p. 224) dicen que, si el derecho del desarrollo consiste en un conjunto de normas que permiten la aplicación del derecho al desarrollo, el derecho del desarrollo sería una cuestión imaginaria carente de toda relación con la realidad social y económica actual. Por tanto, el derecho del desarrollo es la institucionalización del derecho al desarrollo, que tiene como característica fundamental la “de constituir una norma metajurídica cuya función es irse realizando progresivamente a través de diversas normas jurídicas que la desarrollen sin llegar a agotarla”. Ello implica que el derecho al desarrollo es aquel fin al que se debe llegar y el derecho del desarrollo el que sirve de medio para lograr el fin.

De otro lado, no se puede pasar por alto que la iglesia católica fue la primera en referirse como institución eclesiástica al Derecho al Desarrollo, el 1 de enero de 1969 en un mensaje transmitido por la radio y la televisión argelina, con ocasión a la jornada de la paz, el cardenal Duval, arzobispo de Argelia dijo: “debemos proclamar para el tercer mundo el derecho al desarrollo”,⁸² haciendo alusión a lo que en la Comisión *Justitia et Pax*⁸³ de Argelia se trabajó arduamente en el verano de 1968.

Meses después, el Papa Pablo VI en un discurso⁸⁴ dirigido a miembros de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), llamó la atención respecto a las nuevas exigencias en la segunda década del desarrollo y las sugería como importantes, entre las cuales resaltó la

empezó a considerarse de otra manera, resaltando la importancia del derecho al desarrollo de la persona humana. Se puede ver con mayor profundidad Gros Espiell (1980)

82 Frase citada por Bermejo y Dougan (1985, p. 211).

83 Las memorias de esta comisión llevaron como nombre *Le droit des peuples sous-développés au développement*, “el derecho de los pueblos subdesarrollados al desarrollo” y se encuentran recogidas en las actas del coloquio organizado en 1978 por la Academia de Derecho Internacional de La Haya y la Universidad de las Naciones Unidas, y tiene como título *Recoil de cours de l'Académie de Droit International*, vol. esp. Colloque (1979, pp. 192-ss).

84 En conmemoración a los cincuenta años de la Organización Internacional del Trabajo, el 10 de junio de 1969, en Ginebra. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1969/june/documents/hf_p-vi_spe_19690610_cinquantesimo-oil.html.

importancia de integrar a todos los pueblos del mundo, para originar un verdadero derecho internacional del trabajo, que se debe ajustar a los desafíos y retos que aseguraran el derecho solidario de los pueblos a un desarrollo integral, siendo ellos mismos los creadores de sus destinos. Para ellos era necesario domesticar los derechos de los pueblos fuertes y permitir que los pueblos menos favorecidos pudieran lograrlo, pues a partir del trabajo cada ser humano podría desarrollarse y crecer en humanidad con el concierto de la afirmación en las conciencias de los seres humanos acerca de la solidaridad. Lo cual implicaba la voluntad de todos para la creación de condiciones y medios que así lo permitiera.

De lo anterior, el profesor Aguilar (1999, pp. 37-39) resalta cuatro aspectos del mencionado discurso con relación al derecho al desarrollo; 1) sugiere que el Papa estaba invitando a abrir un camino nuevo dentro del derecho internacional, denominado derecho del desarrollo, en el que se regularan las relaciones laborales entre los países industrializados y en vías de desarrollo; 2) reconoce que hay una opresión entre Estados fuertes y débiles y utiliza al derecho como agente liberador; 3) resalta la relación que existe entre el trabajo y el desarrollo de cada pueblo; y 4) invita a la realización de un nuevo contrato social, pues menciona que este camino debe andarse con la voluntad de todos, y ellos incluye a gobiernos, trabajadores y empresarios.

También indica el profesor Aguilar (1999, p. 39) que el papa Pablo VI en su discurso deja ver aspectos esenciales del derecho al desarrollo, desde el enfoque del derecho natural, siendo el sujeto de este derecho; los pueblos, afirmando su contenido en el mayor bienestar asociado a los derechos sociales de los sujetos del derecho, debe adoptarse bajo la forma jurídica de un derecho internacional social creada por las Naciones Unidas y su destinatario, la humanidad.

De todo lo mencionado por el profesor Aguilar, es muy positivo el análisis que realiza, como una manera constructiva de enfocar la atención hacia la esencialidad del derecho al desarrollo, resaltando que cada pueblo es quien debe desarrollarse. Quizás habría tenido mayor acogida si en el planteamiento expuesto, la dimensión del sujeto no hubiera dejado de lado al individuo, sin caer en el individualismo claro está, reafirmando la perspectiva de derecho natural y el desarrollo que también

está en cada ser humano y por supuesto cada ser que habita en la Comunidad de la Vida, éste último aspecto no se mencionó y por tanto es una visión parcial a pesar de que se diga que el fin de ésta sea el bien común.

Ahora bien, el Papa Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987) reitera la obligación de comprometerse con el desarrollo de los pueblos del mundo, reconociendo la relación que existe entre el desarrollo y los derechos humanos, adicionando la importancia que tiene el cuidado de la naturaleza, y el uso razonado de los recursos naturales. Ya en esta ocasión no es el desarrollo el nuevo nombre de la paz como con el anterior papado, sino el renovado nombre de la paz es la solidaridad.

Entre tanto, y pasando a una lectura del derecho del desarrollo, —como derecho objetivo— se debe enunciar que para la mejora permanente del bienestar y la calidad de vida⁸⁵ de todos, respetando, protegiendo y promoviendo los derechos humanos⁸⁶, la Declaración sobre el Progreso y el Desarrollo Social (1969) fue el primer instrumento internacional que dio luces de superación del concepto de desarrollo con visión economicista, al integrar el progreso social como una prioridad —ello tuvo lugar como impulso para el segundo decenio del desarrollo—, apoyándose en instrumentos internacionales, entre los cuales se ha permitido crear las condiciones para el pleno disfrute de los derechos humanos de todos. Entre ellos se resaltan la Declaración de Filadelfia (1944), la Carta de las Naciones Unidas (1945), la Declaración Universal de los Derechos Humanos (1948), ambos Pactos Internacionales de Derechos Humanos, de Derechos Civiles y Políticos (1966)

85 Bajo el entendido de que este término lo hemos replanteado en la idea del principio femenino y el Buen Vivir o Vivir Bien, del que hacíamos referencia en el primer apartado. Como una filosofía de vida.

86 Es necesario mencionar que la Declaración sobre la concesión de la independencia a los países y pueblos coloniales, la cual fue declarada mediante la Resolución 1514 (XV) de la Asamblea General, de 14 de diciembre de 1960. En el séptimo párrafo refiere (...) Convencida de que la continuación del colonialismo impide el desarrollo de la cooperación económica internacional, entorpece el desarrollo social, cultural y económico de los pueblos dependientes y milita en contra del ideal de paz universal de las Naciones Unidas (...), con lo cual podemos decir que fueron los primeros pasos de lo que posteriormente se denominó el Primer Decenio de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

y de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966). Posteriormente la misma Declaración sobre el Derecho al Desarrollo (1986), al igual que la Declaración y Programa de Acción de Viena (1993) entre otros. Los cuáles si bien tienen un carácter más moral y político que de vinculación jurídica, se han constituido en piezas importantes en la creación de condiciones para el pleno disfrute de los derechos humanos. Resaltando que la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo ha pretendido ser una herramienta para que el desarrollo se materialice.

De otro lado, visto como derecho subjetivo el derecho al desarrollo, se encontró que en el informe denominado “Las dimensiones internacionales del derecho al desarrollo como derecho humano en relación con otros derechos humanos basados en la cooperación internacional, incluido el derecho a la paz, teniendo en cuenta las exigencias del nuevo orden económico internacional y las necesidades humanas fundamentales”,⁸⁷ y que fuera solicitado por la Comisión de Derechos Humanos de las Naciones Unidas al Secretario General, se planteó un aspecto de suma importancia —centrado en el carácter subjetivo de este derecho—, y es precisamente su reconocimiento como derecho humano —aún cuando no de manera vinculante jurídicamente, como un tratado internacional—, en el que se destaca su importancia pero además resalta la creación de las condiciones necesarias para la plena realización del individuo en todos los aspectos de su existencia, convirtiéndose así en una aspiración común a todos los Estados. Sin importar si son de los que se consideran *desarrollados* o de los que están en *vía de desarrollo*, toda vez que como se menciona en dicho informe:

Las cuestiones de derechos humanos deberán examinarse en forma global, teniendo en cuenta el contexto general de las diversas

87 Mediante Resolución 4 XXXIII del 21 de febrero de 1977 el derecho fue reconocido como derecho humano por la Comisión de Derechos Humanos. Así las cosas, esta misma Comisión vuelve a reiterar tal reconocimiento a través de la resolución 5 XXXV del 2 de marzo de 1979. Lo que dio paso a que en Asamblea General mediante resolución 34/46 de 23 de noviembre de 1979 se reconociera y de ahí en adelante se menciona como derecho humano en todas aquellas resoluciones que versan acerca del derecho al desarrollo.

sociedades en que se insertan y la necesidad de promover la dignidad plena de la persona humana y el desarrollo y el bienestar de la sociedad.

A pesar de que la mayoría de los autores que han estudiado el derecho internacional del desarrollo lo han analizado como punto de origen del derecho al desarrollo, Pellet (1984, pp. 74-75) considera que el derecho al desarrollo “constituye el fundamento común de ciertos derechos humanos y del derecho internacional del desarrollo en su conjunto”. Argumento en el que acierta Pellet, sin embargo, se debe partir de la posición de Pérez González (1991) quien le concede al desarrollo de la personalidad la importancia y el valor que este merece, no obstante, no solo tienen valor las personas y el desarrollo de estas, sino todo aquello que vive en la Comunidad de la Vida como se verá más adelante.

Por otra parte, el profesor Luis Legaz y Lacambra al referirse acerca del derecho, el desarrollo y el derecho del desarrollo, expresaba que las sociedades en desarrollo se constituían de una triple manifestación; primero afectando a las estructuras sociales en cuanto tales, pues estas se caracterizan por su escasa movilidad social que se explica con los “factores predominantes de resistencias”,⁸⁸ en la que dice que la dificultad de la movilidad social sólo puede darse cuando existe una gran distancia entre los elementos integrantes de la estructura, haciéndola más rígida en la medida que haya más distancia, con lo cual se endurecen las respectivas posiciones (1971, p. 114a). En segundo lugar, se refiere a los niveles económicos de la población, explicando que en la medida en que estos niveles sean evidentemente bajos, más distancia habrá con quienes están en situaciones más ventajosas, al igual que la calidad de vida de las sociedades desarrolladas, sugiere que el salto

88 Que pueden ser jurídicos, pero aclara que para la época (1971) son solamente económicos y psicológicos. No obstante, consideramos que aun en pleno siglo XXI existen resistencias jurídicas en cuanto a reconocer y hacer efectivos los Derechos Humanos en determinados lugares del mundo, por lo cual no sería recomendable generalizar esta apreciación del profesor Legaz y Lacambra. También considera la distancia como un factor de resistencia a la movilidad.

de una sociedad en desarrollo a una desarrollada se lograría mediante eficaces impulsos económicos (1971, p. 114b). En tercer lugar, dice que es la situación de índole cultural–intelectual, presente al faltar la homogeneización cultural, se logra cuando se acorta la distancia económica y por ende de la movilidad social.

Dicha distancia cultural (1971, p. 116c) dice que es el máximo factor de resistencia a la movilidad y al cambio social para saltar hacia una sociedad desarrollada. Asimismo, afirma que las ideologías se presentan en las sociedades en desarrollo y son importantes solamente para impulsar el desarrollo, pero una vez alcanzado dejan de serlo⁸⁹. En suma, trascendiéndose estos tres factores sugeridos por el profesor Legaz y Lacambra se auguraría vivir en sociedades desarrolladas adoptando formas y estructuras jurídicas propias. Resaltando que para que ello ocurra el derecho tiene una clara y específica función a cumplir y es mediante un humanismo jurídico o humanismo del desarrollo, refiriéndose a una expresión del Presidente de la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, Ciencia y Cultura de la época.⁹⁰

Respecto al derecho en el desarrollo se pueden resaltar del profesor Legaz y Lacambra (1971, p. 117d) tres aspectos; en el primero, dice que en las sociedades escasamente desarrolladas el único factor de desarrollo es el derecho; el segundo, es lo referente a que este único factor de desarrollo puede convertirse en retardatario del desarrollo, como resistencia a la movilidad y al cambio social antes referido. Dicho estancamiento puede superarse si es impulsado por otros factores, convirtiendo eventualmente las que eran resistencias en oportunidades. Tercero, el derecho en una sociedad en desarrollo tiene que ser un derecho para las personas, deliberado y diseñado desde los valores personales, es decir que sea obra de iniciativas personales resistiéndose a calificarlo como un solo producto de estructuras inertes (1971, p. 130e).

89 Con lo cual surge la dialéctica contra la alienación, la cual es una interpretación de la ideología producida por la sociedad de consumo.

90 El señor René Maheu durante el periodo de 1961 a 1974 fue Director General de la UNESCO.

El profesor Legaz y Lacambra dice respecto a la persona que, colocando al derecho natural como una realidad jurídica integrando a su vez la persona y la convivencia con otras personas, se derivan relaciones que vendrán a ser de carácter jurídico que se valoran positiva o negativamente según la justicia. El autor consideró dicha versión del derecho natural en su momento, como “una ética social del desarrollo como perspectiva personalizada y personalizante del proceso social” (1971, p. 130f). También adiciona que cuando se habla del proceso de desarrollo social, el objetivo es el desarrollo de las personas, considerando a las instituciones como medios para la materialización del desarrollo de las personas. (1971, p. 131g).

En una lectura completamente diferente acerca de lo dicho hasta el momento respecto al derecho del desarrollo, se refiere a éste no en términos del derecho internacional del desarrollo sino como el derecho que le es del desarrollo, que se apropia como suyo, que promueve las libertades fundamentales, el orden económico, político y así concibe jurídicamente que “expresa la libertad jurídica de las personas” (1971, p. 131h). Con lo cual no solo se queda en la esfera de lo intrínsecamente personal, sino que trasciende desde un orden de justicia para promover la transformación de las estructuras sociales, conjugando la participación, comunicación y respeto por la libertad de las personas en lo económico y cultural. En esta breve referencia, fue como el profesor Legaz y Lacambra enseñó un camino para explorar el derecho del desarrollo, esta vez centrado en la persona.

Considerar únicamente al derecho internacional del desarrollo como aquel que permite que el derecho al desarrollo se haga efectivo, es mantener una visión cartesiana y reducida, pues de lo que se trata es de lograr que la relación entre sujeto y Estado sea complementaria y cercana, para evitar que sólo los Estados ocupen el protagonismo del desarrollo. Un ejemplo es el derecho internacional del desarrollo, en el que si bien se crean instrumentos e instituciones para permitir que se garanticen los derechos, estos quedan en discursos por su pérdida de fuerza vinculante al interior de los Estados y con dificultades al momento de su materialización, en razón a que los Estados son simplemente una ficción jurídica, toda vez que realmente son el resultado

de un acuerdo imaginario entre ciudadanos —en los términos de las teorías contractualistas de la creación del Estado—.

En vista de lo anterior, la clave está en la organización interior y armónicamente de cada sujeto para luego avanzar con los demás hasta llegar al Estado, se trata de un proceso que va de lo micro a lo macro, no de manera lineal sino en forma de espiral que permite cada vez ir integrando a los demás e interactuando unos y otros. Pues pretender abordar el efecto de las causas con la sola visión de los estudiosos del Derecho Internacional, que con mucho respeto merece el reconocimiento por su gran aporte en la construcción de todo el andamiaje político-jurídico del derecho del desarrollo, se ve que pese a su carácter internacional han sido reducidas seriamente —paradójicamente— las posibilidades de lograr una transformación que conduzca a la materialización del derecho al desarrollo, pues deja de lado otras ópticas y hay que tener una visión compleja, y desafortunadamente sólo se ha considerado la que plantean los estudiosos del derecho del desarrollo como el único camino, dándole un carácter de universal que realmente es parcial.

Si se centra el análisis verdaderamente en el ser humano, se hallarían las causas y por supuesto los efectos de las mismas, y se comprendería la relación que existe entre la naturaleza y el ser humano, mientras que si se continúa considerando a los Estados como el problema o causa del problema, se seguirá contra corriente, en oposición al torrente de energía que cíclicamente se mueve hacia algún fin —que se elije consciente o inconscientemente— para manifestar el desarrollo y por supuesto el derecho al desarrollo.

En suma, la propuesta es ver al sujeto como un Todo y cuando se habla de sujeto no se refiere solamente al ser humano, ello incluye a todos los seres vivos. Así las cosas, en el Todo, podemos vernos reflejados en el otro, y de todos los otros hay un Todo que podemos considerarlo como un Estado construido a partir del Uno y del Todo. Dicho lo anterior, el derecho al desarrollo es la esencia para que los derechos humanos y no humanos puedan realizarse, lo cual se analizará en posteriores capítulos.

El derecho al desarrollo como derecho humano en la doctrina

Así las cosas, recordemos que M'Baye (1972, p. 515) introdujo el derecho al desarrollo como derecho humano en el discurso inaugural de la tercera sesión de enseñanza del Instituto Internacional de Derechos Humanos (Fundación René Cassin), en el que afirmó “que el desarrollo es el derecho de todo hombre. Cada hombre tiene el derecho de vivir y el derecho de vivir mejor”, lo cual llamó la atención y permitió que el derecho al desarrollo fuera integrado en la agenda de las Naciones Unidas. Posteriormente, este autor señaló que solamente había descubierto un derecho que ya existía, a ello el profesor Pérez González (1991, p. 95) agregó que el derecho al desarrollo ha estado ahí presente ya por implicación; sea mediante el derecho a un nivel de vida digno y disfrute equitativo de las ventajas sociales, que refiere como un enunciado *expressis verbis*, en los más importantes instrumentos internacionales sobre derechos humanos.

No obstante, Pérez González (1991, p. 79a) dice que el derecho al desarrollo no puede concebirse sino como un proceso de desarrollo integral “en los planos tanto interno como internacional, de unas condiciones de vida que propicien el progreso de las personas *uti singuli* y de las colectividades diferenciadas (pueblos, Estados, etc)”. En ese orden de ideas, se pueden agregar dos ámbitos de actuación sumamente importantes que este autor plantea, orientados hacia la realización de las virtudes de la personalidad de cada persona humana. En el primer caso lo que interesa es asegurar las condiciones para que cada individuo o colectividad desarrolle su capacidad dentro de un contexto social que permita hacer la reivindicación de su dignidad, derechos, necesidades básicas entre otros, mediante el uso de las herramientas creadas para tal fin. Mientras que el segundo aspecto, podemos comprenderlo como la manera de superar esa noción de derecho *programático* siguiendo a Pérez González (1991, p. 80b), y convertirlo en reglas o pautas jurídicas que le den ese carácter de derecho subjetivo al derecho al desarrollo, tanto en el interior de cada Estado, como en las relaciones entre los distintos países y pueblos.

En esta misma línea se debe mencionar a Carrillo (1972, pp. 119-125) quien consideró el derecho al desarrollo como un derecho humano y un derecho de los pueblos, refiriéndose al desarrollo y al derecho al desarrollo como derecho humano en el que promovía una transformación en el Derecho Internacional Público, haciéndolo más humano.

Nos dice Bedjaoui (1991) que el derecho al desarrollo es “la condición previa de la libertad, el progreso, la justicia y la creatividad”. Siendo este el “Alfa y el Omega de los derechos humanos, el primero y el último derecho humano, el principio y el fin, el medio y el objetivo de los derechos humanos”. Indicando con ello que el derecho al desarrollo es el derecho base desde el cual todos los otros se derivan.

Entre tanto, el profesor Alston (1981) dice que, en términos del derecho internacional de los derechos humanos, la existencia del derecho al desarrollo es un hecho consumado. A pesar de las objeciones que se le hagan respecto a su legitimidad, viabilidad o utilidad, estas deben quedar atrás y ser reemplazadas por esfuerzos para garantizar que el proceso formal de la elaboración del contenido del derecho sea un ejercicio productivo y constructivo.

El profesor Mariño (1997, p. 52) refiere que la reivindicación y afirmación de la vigencia del derecho al desarrollo se fundamenta, y refuerza a su vez, de *modo integrado*, en la protección de todos los demás derechos de las personas, particularmente, los derechos económicos, sociales y culturales. Así las cosas, la falta de efecto vinculante de los textos en que se contiene el derecho al desarrollo no excluiría su positivación o validez, puesto que el consenso específico en torno a la protección de un interés que se expresa por la vía de un tratado o convención, ha dejado de ser el único test para medir el *pedigree* de los derechos en el sistema internacional.

Entre tanto, el profesor Gros (1975, pp. 41-42) quien ha mencionado que el derecho al desarrollo es un derecho de los Estados y de los pueblos, el cual debe fundarse en el reconocimiento del derecho de todo humano a una vida libre y digna dentro de la comunidad. Resaltando además lo dicho por este autor que, si bien todo ser humano tiene el derecho a vivir, correlativamente ello implicaría la aspiración a tener un Vivir Mejor, —se deben recordar los términos que utilizábamos en

el apartado anterior cuando explicábamos las diferencias e implicaciones entre el Vivir Bien y el Vivir Mejor—.

Pero además, Gros (1975, pp. 41-42) también consideró el derecho al desarrollo como un libre desarrollo individual que calificó como derecho humano fundamental, con lo cual se basa y condiciona el derecho al desarrollo de los pueblos y Estados que denomina *en vías de desarrollo* para saltar a una sociedad de desarrollo, en palabras de Legaz y Lacambra, pero afirmando que el progreso de estas sociedades en desarrollo “sólo se justifica en cuanto el desarrollo contribuya al mejoramiento de las condiciones económicas, sociales y culturales de cada persona”.

Siguiendo a Gross, cuando se habla de garantizar una vida digna para que se manifieste el desarrollo, se debe resaltar la importancia que tiene el libre desarrollo de la personalidad en razón a que permite el descubrimiento y desenvolvimiento de las capacidades del ser humano como han señalado entre otros Sen y Nussbaum (1993). También se considera a De Waart (1985, pp. 89-90) quien relaciona el derecho a la vida y el derecho al desarrollo, estableciendo la denominada “dimensión colectiva del derecho a la vida”, quien afirma que de hecho éste último derecho es primordial para la realización del derecho al desarrollo. Refiere que tanto los derechos a la paz, al medio ambiente sano y al desarrollo,⁹¹ gravitan entorno al imperativo normativo del derecho a la vida, con lo cual debe ser inspirador e influyente en los demás derechos humanos. Haciendo del derecho al desarrollo la clave para la integración⁹² de los derechos humanos. En ese sentido el Sr. Kofi Annan expresaba que el derecho al desarrollo es:

La medida del respeto de todos los derechos humanos. Ése debería ser nuestro objetivo: una situación en que a todas las personas se les permita acrecentar al máximo sus posibilidades, y contribuir a la evolución de la sociedad en su conjunto.

91 Los tres hacen parte de los denominados nuevos derechos de los que hacíamos referencia en el apartado anterior.

92 En ese sentido, lo comprende como un derecho al desarrollo que si bien ya existe, lo considera como un derecho de síntesis.

En ese orden de ideas, Sengupta (2004, p. 197) ha expresado que el derecho al desarrollo se ha establecido como un derecho humano, el cual ha sido reconocido por la comunidad internacional como un derecho que se puede reclamar por los individuos y los pueblos. Lo cual también conlleva a un reconocimiento de las obligaciones que se les impondría a los Estados y a la comunidad internacional.

En ese sentido Amininiya y otros autores (2013, pp. 400-407) comentan que el derecho al desarrollo es un derecho que conduce a la realización de cada uno de los derechos humanos o mejor dicho de todos ellos juntos. Agregan que este derecho puede lograrse sobre la base de las normas de los derechos humanos y siempre buscando la participación, la no discriminación, la responsabilidad y la transparencia. Además, Rich (1983, p. 316) dice que el derecho al desarrollo también se adapta bien a las normas de derechos humanos porque dicho cuerpo legal reconoce diferentes obligaciones y por lo tanto proporciona un grado de flexibilidad que es adaptable a la base del derecho al desarrollo.

Entre tanto, Ángulo (2009) refiere que el derecho al desarrollo es un derecho humano que abarca todos los derechos humanos haciendo énfasis en la universalidad, interdependencia e indivisibilidad que existe entre estos derechos. Aclarando que el proceso de mundialización impuesto ahora con un cariz individualista y mercantil, no tiene en cuenta las terribles desigualdades económicas y sociales que genera y con el paso del tiempo se acrecientan y agravan más la situación.

Con una noción amplia, Teitelbaum (2000) dice que el derecho al desarrollo es el derecho del ser humano a su plena realización en todos sus aspectos; físicos, intelectuales, morales y culturales. Pero a pesar del desarrollo tecnológico y científico que posee la humanidad con lo cual se facilitaría el paso de un Estado de necesidad a un Estado de libertad, lamentablemente no se ha dado y continúan persistiendo las desigualdades y necesidades básicas insatisfechas, todo ello porque la sociedad se ha volcado a una ideología del mercado consumista que reconoce como válido lo monetario, sin importar el deterioro medioambiental que ello acarrea. Además de las manipulaciones mediáticas de las élites políticas, económicas que se hacen del poder,

empleando mecanismos normativos e institucionales represivos e impiden verdaderamente que el derecho al desarrollo se realice y por el contrario acentúa su crisis.

Además, hace una invitación a tomar conciencia que los sistemas económicos son “contingentes y transitorios” pero, sobre todo, a saber percibir en qué momento el sistema vigente se convierte en aquel palo atravesado en la rueda que impide al ser humano realizarse. Toda vez que el ser humano bajo este alegato es considerado como objeto económico, dentro de la maquinaria consumista que es administrada por la mano invisible del mercado y al que no hace parte de ésta, sencillamente lo excluye.

Sin embargo, llama la atención en indicar que estos debates que antes se daban únicamente entre académicos e intelectuales, ahora se están dando en la calle, pues el ser humano está buscando una reappropriación del verdadero papel que le asiste en la política, de tal suerte que sea el protagonista y decisor de cómo desea vivir y en consecuencia dirigir su propio destino.

Por otra parte, Contreras (2000, p. 59) considera que el derecho al desarrollo es un derecho subjetivo con el cual se logra el desarrollo pleno de las capacidades de cada ser humano, reivindicando la primacía de la dignidad humana y accediendo a la totalidad de los derechos existentes, con una activa, libre y significativa participación de todos los seres humanos que hacemos parte del proceso del desarrollo, de manera “democrática, pacífica, justa y ambientalmente saludable”.

De otro lado, Aguilar (1999, p. 268) considera que el derecho al desarrollo además de estar en *status nascendi*, ha demostrado ser una institución inspiradora de otras instituciones, en razón a que ha logrado movilizar el establecimiento de la ONU, con sus agencias y organismos especializados al igual que numerosas Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo (ONGD) hacia la búsqueda de un nuevo orden jurídico internacional. Lo cual suscita, que entre la idea del derecho al desarrollo y la idea de una comunidad mundial se sumen, siendo las dos, ideas-fuerza y pudiendo adquirir el carácter institucional de cara al futuro.

Reconocimiento del derecho al desarrollo como derecho humano por la comunidad internacional

Así las cosas, el reconocimiento del que ahora se precia tener el derecho al desarrollo en la comunidad internacional⁹³, y en la gran mayoría de autores⁹⁴ que han estudiado este nuevo derecho humano⁹⁵, se ha venido construyendo poco a poco de la mano de las concepciones que se han comprendido acerca del desarrollo, tanto este último como el derecho al desarrollo tienen una inescindible relación que lejos de ser absoluta, permite también que se conciba la presencia de otros elementos tales como, la naturaleza y la paz⁹⁶.

No obstante, el camino para lograr dicho reconocimiento ha sido bastante trajinado y con dificultades para lograr una aceptación unánime, teniendo en cuenta las diversas posiciones ideológicas que se han traducido en sistemas de gobiernos y modelos de gestión económica, bien sea capitalista o socialista. Después de que la Comisión de Derechos Humanos recibiera el Informe⁹⁷ del Secretario General titulado

93 Entendida esta como Estados, organismos internacionales vgr Organización de las Naciones Unidas.

94 Se recomienda leer el gran trabajo investigativo del profesor Felipe Gómez Isa, titulado *El derecho al desarrollo como derecho humano en el ámbito jurídico internacional*, Universidad de Deusto. Bilbao. 1999, allí se encuentra al detalle todo el iter por el cual el derecho al desarrollo vivió para su reconocimiento como derecho humano.

95 El derecho al desarrollo también se adapta bien a las normas de derechos humanos porque dicho cuerpo legal reconoce diferentes obligaciones y por lo tanto proporciona un grado de flexibilidad que es adaptable a una amplia base principio como el derecho al desarrollo.

96 El principio 25 de la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (1992), dice que la paz, el desarrollo y la protección del medio ambiente son interdependientes e inseparables.

97 El informe es el E/CN.4/1334 del 11 de diciembre de 1979. Lo cual lugar a que en la Asamblea General de las Naciones Unidas mediante la resolución 34/46 de 23 de noviembre de 1979 se reconociera de manera oficial como derecho humano, por tanto, mencionado en todas aquellas resoluciones que versan acerca del derecho al desarrollo.

“Las dimensiones del derecho al desarrollo como derecho humano en relación con otros derechos humanos basados en la cooperación internacional, incluido el derecho a la paz, teniendo en cuenta las exigencias del nuevo orden económico internacional y las necesidades humanas fundamentales”, se creó un grupo de trabajo para que caracterizara el derecho al desarrollo como derecho humano y contribuyera a la redacción de un borrador de Declaración sobre el Derecho al Desarrollo. En ese transcurso de tiempo los debates y grupos de trabajo que precedieron al mencionado proyecto de declaración fueron escenario precisamente de esta diferencia de posiciones, que tuvo mayor peso y produjo distancias entre las delegaciones de algunos países denominados del Norte y otros del Sur⁹⁸.

Entre tanto, países como Alemania Occidental, Dinamarca, Finlandia, Islandia, Israel, Japón, Reino Unido y Suecia, todos ellos industrializados y que al momento de la votación en favor a la Declaración del Derecho al Desarrollo se abstuvieron, junto con Estados Unidos que fue el único Estado en dar su voto en contra a la declaración, mostraban su desacuerdo en tanto que algunos países consideraban que el desarrollo, no podía concebirse sin antes haberse logrado la plenitud de los derechos civiles y políticos. Sin embargo y pese a las deliberaciones y desacuerdos⁹⁹ la mayoría de los países sí estaban de acuerdo, —es decir 146— y votaron a favor de la declaración, dejando entre otras cosas visible el distanciamiento entre las posiciones de algunos “países desarrollados” respecto a los denominados “en vía de desarrollo”.

98 Teniendo en cuenta que la situación geopolítica y el enfrentamiento ideológico del mundo durante la época en la que se discutía dicho proyecto de Declaración, se estaba inmerso durante el periodo de la guerra fría sostenida entre Estados Unidos de América y la Unión Soviética. Además, en razón al mantenimiento de una posición neutral en ese enfrentamiento indirecto en 1955 con la Conferencia de Bandung, Indonesia se dio nacimiento al movimiento de los países no alineados. Sin embargo, a pesar de haberse terminado el enfrentamiento indirecto entre estos dos países, aún continua vigente el movimiento de los países no alineados, caracterizados por ser países que denominan como en vías de desarrollo o del tercer mundo.

99 Se puede leer más en detalle acerca de todo el proceso previo de elaboración del proyecto de Declaración sobre el Derecho al Desarrollo en Gómez, F (1999).

Fue así como el 4 de diciembre de 1986 que se aprobó y proclamó por la Asamblea General de las Naciones Unidas la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, afirmando que es un Derecho Humano inalienable, en cuyo contenido se resalta que “la persona humana es el sujeto central del desarrollo y debe ser el participante activo y el beneficiario del derecho al desarrollo”¹⁰⁰ lo que permitió a su vez integrar, por lo menos teóricamente, los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, a pesar de que el tema aún sigue en construcción y admite continuar hablando de ello hasta que se centre la mirada en lo fundamental, es decir en el desarrollo interno de la persona.

No obstante, llama la atención que en la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo¹⁰¹ (1992), a pesar de no tener fuerza vinculante en términos jurídicos y teniendo en cuenta que para esta fecha ya se había proclamado la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, se unen el medio ambiente y el desarrollo, y en el principio número tres de la Declaración de Río se expresa que “el derecho al desarrollo debe ejercerse en forma tal que corresponda equitativamente a las necesidades de desarrollo y ambientales de las generaciones presentes y futuras”. Si se interpreta este principio al tenor de lo presentado, se pueden mencionar dos aspectos; el primero es que aún

100 Cfr., Declaración sobre el derecho al desarrollo, 1986

101 La cual tenía como objetivo reafirmar y desarrollar la Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano en Estocolmo en 1972, armonizando en este sentido el denominado desarrollo sostenible pretendido en la Declaración de Río en 1992. Así las cosas, en la Conferencia de Río se aprobó un documento denominado Agenda 21, en el que se declara que si se integraran las preocupaciones relativas al medio ambiente y al desarrollo y se les prestara más atención se podrían satisfacer las necesidades básicas, elevar el nivel de vida de todos, conseguir una mejor protección y gestión de los ecosistemas y lograr un futuro más seguro y más próspero. Cfr. Informe de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (Río de Janeiro, 3 a 4 de junio de 1992), anexo II, Programa 21. Doc. A/CONF. 151/26/REV. I (Vol. Y). Sin embargo, paralelo a la Cumbre de Río, durante el Foro Global de las ONG se elaboró por parte de ONG ambientalistas, ecologistas, pacifistas, feministas, y nuevas corrientes alternativas del desarrollo de varios lugares del mundo, y como resultado del mismo, lo que ahora se conoce como la Carta de la Tierra: Disponible en: <http://www.earthcharterinaction.org/contenido/>.

cuando se menciona el derecho al desarrollo, esta asociación entre desarrollo y medio ambiente no se reliva como parte de un derecho humano e inalienable, pero en cambio sí resalta la comprensión que se ha dado acerca del proceso de desarrollo, proclamando que este se logra teniendo presente el mantenimiento de un equilibrio entre las necesidades de desarrollo como las ambientales, pensado en las generaciones presentes y futuras.

Segundo, derivado de la consideración de este equilibrio en aras de la supervivencia de las generaciones presentes y las que están por venir, se deja abierta una posibilidad para poder colegir que dichas generaciones no son solo humanas, sino también permite integrar a todos los seres que habitamos en la Comunidad de la Vida y que están por llegar. No obstante, si se hace una lectura integral de la citada Declaración de Río se podría entender que se hace referencia al ser humano y al medio ambiente en un instrumento, para lograr el proceso de desarrollo que allí se expresa bajo la referencia de la Carta de las Naciones Unidas y los principios del Derecho Internacional, que en parte es positivo, pero con visión antropocéntrica.

En 1993 se llevó a cabo la Conferencia Mundial de Derechos Humanos, la cual aprobó la Declaración y el Programa de Acción de Viena, en el que una vez más se instaba al reconocimiento del derecho al desarrollo como universal, inalienable y parte integrante de los derechos humanos fundamentales, haciendo un llamado a la protección y cuidado del medio ambiente teniendo en cuenta la grave amenaza para el derecho de todos a la vida y a la salud, resaltando además que la democracia, el desarrollo y el respeto de los demás derechos humanos y las libertades fundamentales eran interdependientes y se reforzaban mutuamente, reiterando además que la falta de desarrollo no era ninguna justificación para evadir el cumplimiento del deber de respeto y de garantía de los derechos humanos.

Críticas y observaciones respecto al reconocimiento del derecho al desarrollo como derecho humano

Una de las críticas referentes al reconocimiento del derecho al desarrollo como derecho humano, es la de quienes consideran que existe poca claridad acerca del titular del derecho y el deber, y en virtud a ello la justifican como la razón subyacente de la renuencia de los países occidentales para formular un derecho al desarrollo como derecho humano específico, centrando su reticencia en tres puntos como dice Buitengeweg (1997). En primer lugar, el temor a reconocer un derecho al desarrollo que posteriormente llevaría a que los países del *Tercer Mundo*, alegaran a los desarrollados que tenían derecho a la ayuda al desarrollo. En segundo orden, tenían miedo de que el concepto de derechos humanos se viera distorsionado por este nuevo derecho y; en tercer lugar, temían que algunos países podrían utilizar el derecho al desarrollo como justificación para violar otros derechos humanos.

Críticos radicales como Donnelly (1985) incluso han considerado que el derecho del desarrollo no guarda relación con el pretendido derecho al desarrollo, en razón a que este último lo concibe como una noción e idea simple que adolece de precisión que le impide llegar a ser un derecho sustancial.

Entre tanto, Brownlie (1989) dice que en cuanto al contenido de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo hay un problema de identidad que hace que se difumine el concepto y por tanto sea más difícil la promoción de este derecho.

No obstante, a lo anterior, Pérez-Luño (1991, p. 83) argumenta que el derecho al desarrollo se ha encontrado en dificultades al querer integrarse en el derecho internacional del desarrollo y el derecho internacional de los derechos humanos, razonando que su falta de definición en instrumentos internacionales de carácter vinculante lo colocan en la línea del denominado *soft law* o derecho “programatorio”¹⁰². Con lo cual ha recibido críticas por carecer de ciertas reglas jurídicas que

102 Se refiere a las resoluciones de órganos de las Naciones Unidas.

lo definieran explícitamente como un derecho humano. Pero de acuerdo con lo que el profesor Mariño (1997, p. 52) ha mencionado anteriormente, esta crítica podría contrarrestarse en razón a que existe un consenso específico en torno a la protección de todos los derechos de las personas especialmente los económicos, sociales y culturales en un *modo integrado* y ello haría que esta fuera otra manera de propender por su reivindicación y validez jurídica.

Gros (1975) por su parte, menciona que la tipificación del derecho al desarrollo como derecho subjetivo¹⁰³ no es todavía perfecta o completa, en razón a que el derecho objetivo en los términos señalados anteriormente, no lo ha regulado de manera integral lo cual hace difícil su realización al tenor del artículo 10 de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo.

Cabe decirse que Mesa (2010, p. 85) señala que la expresión “derecho al desarrollo es de difícil configuración completa sin una adjetivación propia”, y se refiere a la cita del artículo 45 de la Constitución Española, en el que se observa cómo se relaciona la protección del derecho al medio ambiente para el desarrollo de la persona, imponiéndole a ésta el deber de conservarlo. Por tanto, sugiere el profesor Mesa que el adjetivo que se adopte no puede depender de modelos foráneos del desarrollo, sino que debe denominarse “desarrollo propio, sostenible o adecuado”, por cuanto el adjetivo tendría un componente propio del lugar donde se realiza el desarrollo. Agrega que, por tanto, permitiría su exigibilidad al Estado, ya fuera de manera individual o colectiva sin importar si se trata de un país industrializado o no, para que éste emprendiera y ejecutara las labores respectivas a fin de materializar el derecho al desarrollo.

Entre tanto, Bellver (1994, p. 286) afirma que existe una estrecha relación entre el derecho al medio ambiente y el derecho al desarrollo; por tanto este último debe llamarse derecho al medio ambiente en los países en *vías de desarrollo*. Argumentando que solamente de esta

103 En razón a ello vale la pena indicar que el derecho al desarrollo, se divide en dos; por una parte, el derecho al desarrollo colectivo, que corresponde a los Pueblos y Estados y por otra el derecho al desarrollo individual que se refiere a las personas humanas.

manera se evitaría que la declaratoria del derecho al ambiente obstaculizara, las posibilidades de desarrollo en estos países y permitiera la prolongación del modelo de crecimiento avasallante de los países del Norte.

Así las cosas, Bellver (1994, pp. 290-291) explica que el derecho al medio ambiente en un sentido amplio se equipararía con el derecho al desarrollo sostenible, bajo el entendido de que éste último, en los países industrializados del Norte es comprendido como un derecho a la conservación y a la calidad de vida que exhorta el principio octavo de la Declaración de Río. Respecto a los países *subdesarrollados* como los denomina el autor, el derecho al medio ambiente se entendería como derecho al desarrollo o crudamente en palabras de Bellver, *derecho a la supervivencia y satisfacción de necesidades básicas*, aludiendo a la interpretación que hace del principio sexto de la declaración antes mencionada.

Debemos expresar nuestro total rechazo por una diferenciación tan cínica y despiadada que se asemeja a un apartheid eurocentrista, más aún empleando lenguaje un poco ortodoxo para hacer referencia a quienes viven en determinados lugares de la geografía de nuestro hermoso planeta sea con su precaria o boyante situación económica. Además de hacer una lectura completamente desarticulada de lo que ahora se comprende por desarrollo, con la cual se rompen viejos paradigmas de relaciones Norte-Sur, donde se clasificaban a unos como los mejores y civilizados y a los otros como los desafortunados incultos que necesitan del asistencialismo y caridad de algunas instituciones bien sean religiosas o políticas, se comprende que existe presunción de buena fe, que quizás la intención del autor no era ser excluyente sino disfrazar la terminología en uno y otro lado para salvarla de las garras de un modelo económico, pero en este caso, es mucho más saludable llamar las cosas por su nombre y evitar enredarse con argumentos que producen escozor.

Finalmente, se resalta la definición aportada por el autor, que efectivamente existe una relación inescindible entre el derecho al medio ambiente y el derecho al desarrollo, pero no en los términos que éste los comprende, sino de manera compleja, como tendremos la ocasión de analizar en el capítulo quinto.

Titularidad, deberes y configuración conceptual del derecho al desarrollo

Acerca de la titularidad

Un aspecto fundamental que ha derivado intensos debates ha sido el de la titularidad del derecho al desarrollo y en gran parte ello, ha influido en el reconocimiento como tal para merecer su consideración dentro del catálogo de los derechos humanos. Una parte lo define como derecho colectivo, pero la gran mayoría lo reconoce como individual y colectivo, entre otras así lo refiere el preámbulo y el artículo 2 de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo.

Pellet Stéphane (1990) señala que el desarrollo como tal no puede ser una pretensión o exigencia de una persona, para que éste se realice necesita de una lectura global, y por ello, está más a favor de que el derecho al desarrollo se considere como colectivo.

En otro sentido Bedjaoui (1987) y Ezquiaga (1995, pp. 801-802) jerarquizan la titularidad del derecho al desarrollo indicando que este es primero un derecho del pueblo o del Estado y luego del ser humano como individuo, Gómez (1999) considera que el derecho al desarrollo como individual limita su ámbito de aplicación y no le aporta al catálogo de derechos humanos. Asimismo, señala que ciertamente son los Estados quienes tienen la capacidad de negociar en el orden internacional y del cual deriva la problemática del *subdesarrollo*. Además, Abi Saab (1980) con el deseo de jerarquizar el derecho al desarrollo dice que la satisfacción de éste derecho, entendido como derecho colectivo, es una condición primera y necesaria para la materialización de los derechos individuales.

De otra parte, Obiora (1996, p. 389) lo considera como una propuesta originada en la interpretación de ser un derecho colectivo cuya titularidad radica en los pueblos. En ese mismo sentido encontramos a Bedjaoui (1987), quien nos refiere que la interpretación del derecho al desarrollo no debe ser individual sino colectiva y comunitaria, toda vez que es allí donde se encuentra la esencia del problema del *subdesarrollo* y por ende con esta visión se pueden abordar todos estos asuntos pendientes en la agenda del desarrollo.

Además, la Carta Africana de Derechos Humanos y de los Pueblos (1981), considera al derecho al desarrollo como derecho colectivo y de los pueblos. Asimismo, se debe recordar que con antelación a la celebración de la Conferencia Mundial sobre Derechos Humanos en Viena (1993) se llevó a cabo un encuentro en Bangkok por parte de algunos países asiáticos de cara a tratar lo relativo al derecho al desarrollo, encuentro que concluyó con la Declaración de Bangkok, en la que, además de cuestionar la posición predominante de los derechos civiles¹⁰⁴ y políticos en el sistema de derechos humanos, pretendieron expresar la voluntad de lograr un equilibrio entre estos y los derechos económicos, sociales y culturales, se puede considerar que de la citada declaración el derecho al desarrollo resulta no ser un derecho individual sino colectivo Buitenweg (1997). No obstante, a lo anterior, en la Declaración de Viena este llamado a considerar realizado por los países asiáticos en Bangkok fue disuelto entre líneas blandas y provisionales.

Buitenweg (1997) plantea que los Estados también son titulares del derecho al desarrollo teniendo en cuenta el numeral 1 del artículo 2 de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, pero además coloca sobre la arena la pregunta ¿Qué se quiere decir con la expresión de que “el ser humano es el sujeto central del desarrollo”?, con ello, este autor considera que el ser humano es el verdadero titular del derecho, y que visto así es un derecho individual, y también interpreta que el ser humano es el beneficiario del derecho, lo que permite a los Estados ser titulares de este derecho en nombre de sus ciudadanos, razón por la cual lo convierten en un derecho colectivo compatible con el individualismo normativo¹⁰⁵ de los derechos humanos.

104 Lo que es considerado por los críticos más radicales a la posición individualista de Locke acerca de los derechos humanos, y arguyen que se refleja en los documentos de derechos humanos existentes, en el que muestran una visión del hombre como independiente, aislado, individual.

105 Este autor afirma que el individualismo de los derechos humanos es un individualismo normativo. El cual implica que los individuos no deben ser objeto de abuso en los intereses de un grupo, y que todo el mundo debería tener la posibilidad de vivir una vida digna a un ser humano. Ver Buitenweg, R. (1997).

No obstante, el profesor Sieghart (1985, p. 367) presenta algunas observaciones en aras de incorporar en el catálogo de los derechos humanos, los derechos de los pueblos, entre las que se encuentran una relativa ausencia de definición aceptada por la comunidad internacional acerca del concepto de pueblos, que permita delimitarlo y concretarlo. Igualmente, afirma que al no haber una delimitación y definición del mismo, dificulta identificar quienes son los sujetos obligados para cumplir con el deber de garantía y respeto de dichos derechos; en último lugar, existe el temor de que, al brindársele un énfasis a este derecho de los pueblos, menoscaba y pone en peligro la realización de los derechos individuales.

Sin embargo, en el Informe del Secretario General (E/CN.4/1334, p. 46) hay algunos criterios que propusieron para contribuir en su conformación, señalando que el término pueblo designa una entidad social el cual posee una entidad evidente con características propias, además de la existencia de una relación con un territorio y la aclaración respecto a las minorías étnicas, religiosas o lingüísticas en razón a que estas están reconocidas en el artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y no son lo mismo que los pueblos.

A su vez, Leuprecht (1989, pp.13-14) condiciona diciendo que los derechos humanos no son de los Estados, en razón a ello, el derecho al desarrollo de ser considerado como un derecho de titularidad del Estado, inmediatamente pierde el reconocimiento de derecho humano. En igual sentido Donnelly (1993, p. 131), quien no reconoce la existencia del derecho al desarrollo, agrega que los derechos humanos son para los seres humanos, entendiéndose entre tanto que ni los pueblos ni los Estados gozan de dicha titularidad.

Donnelly (1993, p. 125) confirma lo que señalaba Sieghart respecto a colocar en vulnerabilidad los derechos civiles y políticos si se cargaba la balanza hacia los derechos de los pueblos. En este mismo aspecto, Donnelly advierte de un peligro para los individuos, en razón a que el Estado puede justificar dicho reconocimiento haciendo uso arbitrario de los mismos derechos humanos en contra de sus nacionales, con lo cual dicha balanza no lograría el equilibrio deseado provocando una polarización sin razón.

En oposición a quienes afirman que el derecho al desarrollo no existe, Bermejo y Dougan (1985, pp. 233-235) dicen que este derecho

posee un contenido variable, el cual “depende de las necesidades del individuo o de las colectividades humanas”, ya sean Estados, pueblos, naciones u otros, y estas necesidades dependen del nivel y tipo de desarrollo adoptado por cada uno de los sujetos de desarrollo.

Explican que para los países *en desarrollo* las necesidades son más que todo cuantitativas, diferente a lo que ocurre en los *desarrollados* pues en la mayoría de las veces estas son de orden cualitativo; y extienden este mismo argumento a los individuos. Es erróneo el planteamiento de considerar las necesidades cuantitativa y cualitativamente bien sea entre Estados, pueblos o individuos, pues primero, los Estados no son los que se desarrollan, por tanto quienes tienen las necesidades son los miembros que hacen parte del Estado o de determinado pueblo, y aterrizando la idea en el individuo, como sujeto principal del desarrollo, y sabiendo que no son las mismas necesidades en todas partes del mundo, en razón a la calidad de vida y de consumo que cada sociedad mantenga, sí se debe hablar de unas necesidades que son básicas para cualquier individuo, que las hacen ser vitales, de ello se habló cuando se citó a Max-Neef con la propuesta del desarrollo a escala humana.

Ahora bien, sí es correcto que sea variable, siempre y cuando la comprensión de derecho al desarrollo integre a todos los seres que habitan en la Comunidad de la Vida, por cuanto allí sí se resalta una clara diferenciación entre lo que son necesidades para cada miembro de un ecosistema, a pesar de que, como se verá más adelante, la profesora Martha Nussbaum argumenta en cierta medida cómo con algunos animales pueden equipararse algunas necesidades a las nuestras.

Además, refieren Bermejo y Dougan (1985, p. 237) que el derecho al desarrollo es un derecho complejo con un contenido variable —teniendo en cuenta la posición antes explicada—; complejo, en cuanto se entrecruzan dos disciplinas, por un lado, el derecho internacional del desarrollo y por el otro los derechos humanos. Por tanto, es razonable que los titulares¹⁰⁶ del derecho al desarrollo sean individuos,

106 En este sentido si bien es cierto que los términos, *sujeto* de derechos y *titular* son sinónimos, no es el mismo caso para los términos *sujeto* o *titular* y *beneficiario*, toda vez que no todos los beneficiarios de un derecho son sus titulares, tal distinción fue hecha por el Secretario General de las Naciones

pues de hecho son los principales sujetos de los derechos humanos. Por supuesto incluye a aquellas colectividades integradas por individuos, entiéndase Estados, pueblos, naciones que son propias del derecho internacional.

Bermejo y Dougan (1985, p. 238) dicen que con ocasión a ser el derecho al desarrollo un derecho complejo con contenido variable, implica que también tenga un enfoque dualista en cuanto a la pluralidad de titulares que se derivan de la integración del derecho internacional del desarrollo y de los derechos humanos. Tal enfoque es recogido en la Declaración sobre el Desarrollo, como puede observarse en el artículo 2, párrafos 1 y 3, en donde se declara que las personas y los Estados tienen derecho al desarrollo. No obstante, respecto a la interpretación del párrafo 3 del citado artículo, lo que puede inferirse no es un derecho de los Estados al desarrollo, sino un derecho y un deber de formular políticas públicas para que el derecho al desarrollo se haga efectivo en los individuos que hacen parte del Estado, es decir, de aquellos que se mencionan en el párrafo 1 del mismo articulado de la declaración.

Entre tanto, Gross (1980) ha referido que era un falso dilema la confusión de titular de derecho individual o colectivo del derecho al desarrollo y afirmaba que podrían ser los dos simultáneamente¹⁰⁷. Asimismo, se destacan las palabras de Chueca (1997, pp. 35-36) al señalar que, en el mismo preámbulo de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, se hace mención de la existencia de una pluridimensionalidad, que define como un proceso global, integrado en cinco dimensiones; económica, social, cultural y política. Siendo necesario adicionar la dimensión ecológica. Con lo cual, afirma que estas dimensiones son necesarias para que se defina el derecho al desarrollo como derecho humano.

Entre tanto refiere Chueca (1997, p. 38) que el derecho al desarrollo tiene una *titularidad múltiple*, que deviene de dos tipos de sujetos,

Unidas en el Informe sobre las dimensiones internacionales del derecho al desarrollo... E/CN.4/1334.

107 En esta misma línea se encuentran entre otros; Angulo (2005); Carrillo (1972); García-Amador (1987); Gómez (1999); Leuprecht (1989); Pérez González (1991); Uribe (1986); Vasak (1990); Informe del Secretario General E/CN.4/1334 (p. 42).

y por tanto tienen fuentes jurídicas diferentes. Por una parte, con una titularidad general que les otorga el Derecho Internacional Público están los Estados, las naciones y las organizaciones internacionales, en el que resalta que no puede considerarse como derecho humano y por el otro lado, el Derecho Internacional de los Derechos Humanos, en la que se le confiere el gozo de una titularidad especial a los pueblos y las personas. Lo cual hace que el origen del derecho al desarrollo sea bífrente¹⁰⁸ y asociado con el argumento de Bermejo y Dougan, respecto a ser un derecho complejo.

Es acertada la argumentación del profesor Chueca en lo relativo a la titularidad de la que gozan los pueblos y los seres humanos al tenor del preámbulo y los artículos 1 y 2 de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo; pero respecto a la titularidad de los Estados y las organizaciones internacionales no pueden ser titulares de este derecho, precisamente porque son simplemente sujetos obligados que hacen posible que el derecho al desarrollo se haga realidad. Es decir, son los medios, los instrumentos más no el fin. Así lo reconoce la citada declaración al denominar al ser humano como sujeto de derecho y titular del mismo para participar activamente y ser beneficiario del desarrollo. Sin embargo, no se pueden dejar de lado a los pueblos en lo referente a la reiteración de ser quienes determinan libremente su condición política y formas de realizar su desarrollo económico, social y cultural, como se resaltó anteriormente respecto a la posición de Bermejo y Dougan.

En razón a lo anterior, es destacable esta cita que aparece en el Informe del Secretario General (E/CN.4/1334) y sintetiza lo mencionado, así:

Si los entes individuales o colectivos son sujetos del derecho humano al desarrollo hay que deducir que pueden invocar frente a los obligados –la comunidad local, el Estado, la comunidad internacional regional y universal– un derecho subjetivo a que se intente de buena fe fomentar su desarrollo. (p.40).

108 Parafraseando a S. Roy Chowdhury y P.J.I.M. de Waart (Eds.), *The Right to Development in International Law, Dordrecht* (1992, pp. 209).

En este sentido, se debe recordar que el derecho a la libre determinación es a los pueblos, lo que es el libre desarrollo de la personalidad a los seres humanos, ambos son fundamentales y parten de orillas diferentes, pero se encuentran buscando el desarrollo en el derecho al desarrollo.

Acerca de los deberes

Respecto a los deberes que se desprenden del reconocimiento del derecho al desarrollo al tenor de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, se puede decir que el principal sujeto pasivo u obligado es el Estado, —ello no quiere decir que tanto los pueblos como los seres humanos no lo sean, como se analizará más adelante—, y siguiendo al profesor Gros (1980, p. 47) ciertamente resultan obligaciones de dos tipos, una de naturaleza negativa y otra positiva. La primera se refiere a impedir directa o indirectamente que el proceso del desarrollo se realice, como un deber de abstención y se puede observar en el preámbulo¹⁰⁹ y el artículo 9¹¹⁰ de la citada declaración.

109 Que dice: (...) Preocupada por la existencia de graves obstáculos, constituidos, entre otras cosas, por la denegación de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, obstáculos que se oponen al desarrollo y a la completa realización del ser humano y de los pueblos, y considerando que todos los derechos humanos y las libertades fundamentales son indivisibles e interdependientes y que, a fin de fomentar el desarrollo, debería examinarse con la misma atención y urgencia la aplicación, promoción y protección de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales, y que, en consecuencia, la promoción, el respeto y el disfrute de ciertos derechos humanos y libertades fundamentales no pueden justificar la denegación de otros derechos humanos y libertades fundamentales (...) (Preámbulo de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo).

110 Que dice: (...) Nada de lo dispuesto en la presente Declaración debe ser interpretado en menoscabo de los propósitos y principios de las Naciones Unidas, ni en el sentido de que cualquier Estado, grupo o persona tiene derecho a desarrollar cualquier actividad o realizar cualquier acto cuyo objeto sea la violación de los derechos establecidos en la Declaración Universal de Derechos Humanos y los Pactos internacionales de derechos humanos (...) (Numeral 2 del artículo 9 de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo).

De otro lado, están las obligaciones positivas que son aquellas que impulsan y promueven la realización del desarrollo, las cuales se pueden identificar desde el preámbulo de la declaración, en el que se reconoce la necesidad de crear las condiciones favorables tanto al desarrollo de los pueblos como de las personas, y es destacado como deber primordial del Estado, y como la obligación que tienen los Estados, formular políticas de desarrollo nacional para el beneficio de su población (numeral 3 del artículo 2), al igual que el deber de cooperar entre los Estados, y de eliminar sus obstáculos para que esta se realice, así como el cumplimiento de sus derechos y deberes a fin de promover un Nuevo Orden Económico Internacional (NOEI) fundado en la cooperación, observancia la igualdad soberana, el bien común y el cumplimiento y respeto de los derechos humanos (numeral 1 y 3 del artículo 3). Lo cual el profesor Chueca (1997, p. 39) señala como una obligación en doble sentido, por un lado, en el plano interno o estatal y por el otro en el ámbito internacional.

Asimismo, la obligación de adoptar a nivel individual o colectivamente por parte de los Estados medidas que permitan el desenvolvimiento internacional de cara a la realización del desarrollo (numeral 1 del artículo 4), de igual manera, el deber de adoptar fuertes medidas para eliminar las violaciones de los derechos humanos de los pueblos que han sido afectados por diferentes formas de discriminación, dominación, ocupación extranjera y desconocimiento del derecho a la libre determinación de los pueblos (artículo 5), en ese mismo sentido tienen los Estados el deber de adoptar medidas que eliminen todo impedimento para la realización del desarrollo, como consecuencia del no respeto de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales (numeral 3 del artículo 6), también deben promover la construcción, permanencia y consolidación de la paz (artículo 7), deberán adoptar las medidas necesarias en el interior de cada Estado para garantizar la realización del derecho al desarrollo, destacando el papel de la mujer como también la participación popular en este proceso de cara al desarrollo (numeral 1 y 2 del artículo 8) y tiene el deber en aras de garantizar y fortalecer en el tiempo el derecho al desarrollo, el Estado debe adoptar las medidas políticas y legislativas que fueren necesarias tanto en el ámbito nacional como internacional (artículo 10).

A lo anterior se debe agregar, siguiendo a Gross (1980), que estos deberes son también atribuibles a los Estados *desarrollados* y a la comunidad internacional, respecto a aquellos países que están en *vía de desarrollo*. No obstante, la Organización de las Naciones Unidas ha dejado claro el deber que los Estados tienen respecto a hacer del Derecho al Desarrollo una realidad, como también la de cooperar entre Estados para lograr el desarrollo de la humanidad, pero posiblemente se estén encaminando de manera diferente los propósitos del desarrollo y de la cooperación, lo cual abre senderos peligrosos para los seres humanos.

En relación a los deberes de las personas y de los pueblos, se encuentran en el numeral 2¹¹¹ del artículo 2 de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, y a quienes el profesor Chueca (1997, p. 39) denomina *sujetos pasivos* en razón a que se deriva también una responsabilidad individual que está en cabeza del ser humano, pero a la vez colectiva con el respeto de los derechos humanos, las libertades fundamentales y la participación activa del mismo en el proceso del desarrollo, y de esta misma manera la observancia de los deberes que tanto individual como colectivamente se tiene respecto a la Comunidad Internacional, pero no sólo bajo el entendido de la relación entre los Estados e instituciones internacionales, sino también ampliando su comprensión hacia la responsabilidad existente en la Comunidad de la Vida.

Por otra parte, Bermejo y Dougan (1985, p. 240) expresan que el derecho al desarrollo es un derecho subjetivo, por tanto, reconocen que este derecho hace parte del derecho internacional, y en esta medida deriva unos derechos y obligaciones para sus actores. No obstante, Kéba M'baye (1979, pp. 76-77) dice que todo derecho tiene un acreedor y un deudor, lo cual cobija desde luego el derecho al desarrollo, y

111 “Todos los seres humanos tienen, individual y colectivamente, la responsabilidad del desarrollo, teniendo en cuenta la necesidad del pleno respeto de sus derechos humanos y libertades fundamentales, así como sus deberes para con la comunidad, único ámbito en que se puede asegurar la libre y plena realización del ser humano, y, por consiguiente, deben promover y proteger un orden político, social y económico apropiado para el desarrollo”. Y también de la misma Declaración una breve parte del numeral 3, que refiere a “su participación activa libre y significativa en el desarrollo y en la equitativa distribución de los beneficios resultantes de éste”.

resalta que por un lado los acreedores de este derecho son los pueblos y los Estados y como deudores se encuentran el Estado interesado, los demás Estados o la comunidad internacional que asumen una obligación social internacional para que este derecho se realice.

Agregan Bermejo y Dougan (1985, pp. 240-241) que ello implica una pluralidad de deudores en el derecho al desarrollo, a saber; Estados, pueblos, individuos. Los Estados afirman que son individual y colectivamente deudores unos de otros, ante sus pueblos e individuos. Bajo el entendido de que el Estado es el máximo responsable del desarrollo como lo afirma la declaración. Por tanto, como lo aseguran los autores, el derecho, al ser un derecho complejo con contenido variable, hace que las obligaciones de todos los Estados no sean las mismas en cuanto a su naturaleza y su intensidad. Lo cual hace que todo dependa de las condiciones propias de cada Estado y con base en ello derivar hacia la obtención de obligaciones internacionales que promuevan la materialización del derecho al desarrollo.

Ahora bien, en cuanto a los individuos, refieren que “toda persona tiene deberes respecto a la comunidad puesto que sólo en ella puede desarrollarse libre y plenamente su personalidad”. En este sentido, se debe agregar que la comunidad no solo debe concebirse como integrada por seres humanos, sino también por seres vivos, lo cual daría lugar a decir que todos los seres humanos individual y colectivamente tienen un deber con la Comunidad de la Vida, sin importar que seamos los sujetos centrales del desarrollo, todo esto conduce a una cuestión de filosofía de vida o ética de la vida para realizarnos como seres humanos y armónicamente en todos los ámbitos con los que nosotros interactuamos; cultural, económico, político y social incluyendo a la Naturaleza.

Acerca de su configuración conceptual

El profesor Rich (1983, pp. 322-323) ha hecho una clasificación respecto del derecho al desarrollo, planteándolo desde diferentes aristas mediante tres teorías, a saber; indispensabilidad, generacional y síntesis. Sin embargo, también se verá como derecho autónomo y una propuesta de denominación en derecho al desarrollo sostenible.

La teoría de la indispensabilidad considera que el derecho al desarrollo¹¹² es un derecho que se realiza con el ejercicio de otros derechos humanos, con lo cual se realiza la interdependencia e indivisibilidad entre estos —como se señala en el preámbulo y en el artículo 9 de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo— y en ese sentido también se convierte en una condición previa necesaria para la satisfacción de lo social y los derechos económicos de la persona, como un derecho individual y colectivo, y que es actualmente aceptado por la comunidad internacional y la gran mayoría de los estudiosos de este derecho.

Respecto a la teoría generacional, que se mencionó anteriormente, ésta es comprendida en un sentido general como la contextualización en el tiempo y el espacio respecto a su aparición e inclusión, de los nuevos derechos o derechos emergentes en el catálogo de derechos humanos. Se puede resaltar en esta teoría, respecto del derecho al desarrollo, y sin entrar en el minucioso detalle de la cronología, que se trata de la construcción que éste derecho ha logrado en el derecho internacional a fin de tener un reconocimiento como derecho humano, aceptado para muchos y rechazado por pocos.

La teoría de la síntesis, la cual en líneas generales considera que el derecho al desarrollo es una síntesis de los derechos humanos individuales y colectivos existentes. Es necesario hacer énfasis en el derecho síntesis en razón a ser ésta última una de las más utilizadas por la doctrina, desde esta perspectiva, Vasak (1990) adiciona que además de ser una síntesis realza a los demás derechos humanos, en este mismo sentido se expresa Rodríguez (2010) y Mesa (2010).

Por otra parte, Alston (1981, p. 102) considera que el derecho al desarrollo puede ser tomado como un medio para elevar la importancia de los derechos humanos existentes, tales como los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales. Así las cosas, Pérez González (1991, p. 96) dice que es un derecho síntesis o condición que aspira a presentarse como derecho distinto, integrador, cuya autonomía conceptual reside en definitiva en ese, su carácter de *derecho a los*

112 No obstante, este autor pone a la par tanto al derecho al desarrollo como al derecho a la libre determinación considerando que éste último es el que hace que los pueblos puedan perseguir libremente su desarrollo económico.

medios, para la plena realización del ser humano, justificando que de esta manera le sirve de cobertura ética-jurídica a los derechos civiles, políticos y socioeconómicos.

Entre tanto, García-Amador (1987, p. 75) dice que si el derecho al desarrollo es considerado como individual, entonces será una síntesis de los derechos humanos, pero si es colectivo, entonces será más que una suma de derechos con la función de integrar otros elementos como el derecho de los pueblos, la paz, entre otros. Por su parte, Angulo (2005, p. 103) señala que el derecho al desarrollo es un derecho síntesis en la medida que toda persona humana es en sí una síntesis que integra los múltiples factores de un ser humano.

De otro lado, el profesor Gross (1980, p. 60) afirma que el derecho al desarrollo es la síntesis de todos los derechos del ser humano. Explicando que es la integración de los derechos del individuo consagrados en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, los dos Pactos Internacionales de Derechos Humanos, la realidad del derecho a la libre determinación de los pueblos, el derecho a la paz y del medio ambiente. Es decir, los derechos que originariamente integraban la comprensión de la tercera generación de derechos humanos. Adicionando que ello reafirma la interdependencia de los derechos humanos condicionándose asimismo cada uno de ellos, demostrándose esta situación en el caso del “Derecho del Humano al Desarrollo”.

En esa misma línea Contreras (2000, pp. 59-60) dice que el derecho al desarrollo si bien es denominado derecho de solidaridad, éste integra a todos los demás que son catalogados como tales, es decir, incluye tanto a los derechos civiles y políticos, económicos, sociales y culturales, y también a los derechos de tercera generación, comprendiéndolos en conjunto componen el insumo necesario para “la vigencia sociológica de este derecho”. Resumiéndolo en un derecho síntesis.

De otro lado, un fuerte crítico del derecho al desarrollo como lo es Donnelly (1993, p. 138) dice que este es un derecho que resulta de disfrutar de los derechos que han sido reconocidos mediante instrumentos jurídicos internacionales vinculantes, y por tal razón no merece ser reconocido como derecho.

Entre otros críticos, Van Dijk (1984, p. 227) no considera que este derecho sea útil, teniendo en cuenta que es una síntesis de derechos

que han sido reconocidos como tales. Así también Brownlie (1989, p. 10) problematiza diciendo que este derecho puede verse en serios problemas de identidad en el supuesto de ser considerado como derecho síntesis, por su falta de definición.

El derecho al desarrollo bajo esta interpretación de derecho síntesis que ha venido configurándose, resulta difícil de definir, en razón a la desatención de la base ética del mismo, lo cual ha conllevado a que el fin parezca ser llegar al derecho al desarrollo, pero cuando éste es abordado con más rigor, se torna difuso e impreciso y con recurrencia se apela a ser definido como derecho-síntesis, cuando referirse a ello, implica no pasar por alto un mayor análisis y detalle en su fundamentación precisamente para evitar este dilema conceptual, de ahí la relevancia de un fundamento.

Ahora bien, desde la perspectiva del derecho al desarrollo como un derecho autónomo, en relación con el resto de los derechos humanos cuya finalidad es la de ampliar su contenido e independencia (Gómez, 1999, p. 173), entre los autores que han defendido esta posición están entre otros M'Baye (1989, p. 41) quien dice que, a pesar de ser un derecho integrador, es un derecho *sui generis*.

En el mismo sentido, Pellet (1984, pp. 77-83) dice que el derecho al desarrollo es más que una simple reunión de derechos humanos existentes, pues al reivindicar su autonomía conceptual se hace más importante e interesante. Por otra parte, en el Informe del Secretario de las Naciones Unidas, también se señaló que el derecho al desarrollo es más que una suma de derechos humanos reconocidos en instrumentos jurídicos internacionales (E/CN.4/1421, literal b, p.5) y entre otros, el profesor Gómez (1999, p. 174) concluye diciendo que “a la luz de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo examinando atentamente los diferentes elementos de su constitución, este derecho viene configurado como algo más que una suma o síntesis de los derechos humanos ya reconocidos a nivel internacional”, reivindicando la defensa de la autonomía y la especificidad conceptuales de este nuevo derecho humano.

En suma, es importante esta comprensión del derecho al desarrollo en lo que respecta a su autonomía y especificidad, pero ello no quiere decir que sea menos importante y sea considerado como un derecho más en una lista de derechos como se ha interpretado por algunos autores.

Sin embargo, dentro de todo este análisis surgen voces como la de Wang Xigen (2008, pp. 42-46), que reclaman la denominación del derecho al desarrollo sostenible, aludiendo que el mero reconocimiento como derecho natural no es suficiente y ello requiere de una renovación conceptual que asegure su aplicación. Cuestión que no se ha asumido desde la filosofía del derecho y ha sido un problema importante.

Por tal razón hace tres sugerencias, para lograr la normativización de este derecho de cara a superar esta dificultad práctica, así:

1. *La reconstrucción del concepto del derecho al desarrollo.* Argumenta que en la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo no hay una referencia explícita acerca del desarrollo sostenible, por tanto, la idea y el contenido del desarrollo sostenible deben ser absorbidos por el derecho al desarrollo, y plasmados en la declaración y también con miras a la posible elaboración de una Convención sobre el Derecho al Desarrollo que tenga carácter jurídico y vinculante.
2. *La creación de principios legales.* Los cuales considera de suma importancia para que un derecho tenga carácter vinculante jurídicamente, refiriendo que la declaración sobre el desarrollo carece de criterios de viabilidad y factibilidad que conduzcan al reconocimiento de principios jurídicos.
3. *La realización de las normas jurídicas.* La principal forma de una norma jurídica es la formulación de normas específicas y justiciables sobre la base de principios jurídicos. Por lo tanto, dice que se deben articular las relaciones jurídicas que intervienen en el derecho al desarrollo sostenible, incluido el sujeto y el objeto del derecho, así como su contenido. Posteriormente a ello viene la estructura lógica, que consiste en la regla de comportamiento y su efecto legal. Por lo cual, una vez que el derecho al desarrollo sostenible es violado, la responsabilidad legal seguirá. En este último apartado Wang hace hincapié en el enfoque basado en los derechos fundamentado en la obligación y la responsabilidad. En razón a que el primero tiene como principal mérito proporcionar la base jurídica para la aplicación del derecho al desarrollo sostenible.

Los puntos anteriores son importantes de cara a la renovación conceptual que el derecho al desarrollo requiere para los tiempos que marchan, es de resaltar la concreción de las sugerencias, tendientes a consolidar este derecho como una norma jurídica vinculante dentro del ordenamiento positivo. Ahora bien, no se trata de una *positivización* —utilizando el término de Wang— de este derecho para que quede después como un saludo a la bandera y en lugar de darle la vida que merece, se le reste su carácter reivindicativo, con obstáculos y formalismos jurídicos. Pues precisamente por lo que se debe propender, es por lograr que el derecho al desarrollo se pueda realizar en la práctica y quede lejos de los discursos mediáticos con ideologías y creencias, que desdibujan lo relevante que es este derecho no sólo para los seres humanos, sino también para todos los seres que habitan en la Comunidad de la Vida.

Respecto a que se le denomine como derecho al desarrollo sostenible, es innecesario, toda vez que, en lugar de colocar adjetivos, resulta más importante saber reconceptualizar este derecho. Para ello se requiere antes que nada de una fundamentación ética del mismo, y darle un sentido y norte al quehacer de la humanidad y comprender nuestra misión en este proceso evolutivo, para no caer en los despropósitos del uso acomodado del lenguaje prosaico y distractor, de una sostenibilidad aparente y engañosa que se esconde en el mantenimiento de un modelo económico devastador y cruel con el ser humano y la Madre Tierra.

Debemos agregar que al compás de la evolución de los derechos humanos, este derecho ha abierto la puerta de la cosmovisión bioantropocéntrica, para que el derecho al desarrollo se pueda definir como derecho complejo —lo cual se explicará en lo que sigue del presente libro— a fin de que contribuya mediante un salto cuántico hacia la transformación del pensar y sentir del desarrollo y el derecho al desarrollo, pues pareciera que solamente se ha visto con mirada internacionalista a este derecho y se echa en falta su fundamentación ética. Además, porque de lo que trata esta propuesta es de dar cabida a un verdadero enfoque desde el ser humano, teniendo en cuenta que además de ser un derecho humano, es también un derecho de la Comunidad de la Vida.

En el siguiente capítulo se analizarán cuáles son los planteamientos que en el presente se han venido presentando acerca de la fundamentación iusfilosófica del derecho al desarrollo, siguiendo parte de la línea que el profesor Fernando Llano ha intentado hilar y el estudio de otras miradas que nutren el análisis.

Segunda parte

**De la fundamentación del
derecho al desarrollo**

Capítulo III

¿Existe algún planteamiento que dé cuenta de la fundamentación del derecho al desarrollo?

*El gran libro, siempre abierto
y que tenemos que hacer un esfuerzo para leer,
es el de la Naturaleza y los otros libros se toman a partir de él,
y en ellos se encuentran los errores
y malas interpretaciones de los hombres.*

Antonio Gaudí

Llegamos al tercer pétalo de la flor de Loto, después de los dos recorridos anteriores de los cuales hemos dicho, entre otras cosas, que el derecho al desarrollo adolece de una adecuada fundamentación ética que permita dilucidar su conceptualización, de cara a la materialización del desarrollo y del derecho que se desprende de este, con cierto silencio prolongado podemos ver una descolorida y tenue atención por hallar alternativas diferentes que sirvan de base y cimentación a un derecho emergente como el derecho al desarrollo.

Sin embargo, el profesor Fernando Llano (2013) presenta la articulación y armonización de ideas encaminadas a contribuir en la fundamentación del derecho al desarrollo a partir de autores como Immanuel

Kant, John Rawls, Amartya Sen, Martha Nussbaum, entre otros;¹¹³ con los que ha construido su argumento, y del que se resaltarán la idea de dignidad humana, el libre desarrollo de la personalidad, el desarrollo como expansión de las libertades y la creación de capacidades con aportes importantes, al igual que contribuciones científicas que ayudan a trascender y continuar el camino, para enfocar la mirada hacia el bioantropocentrismo como base ética del derecho al desarrollo.

La idea de la dignidad humana y libre desarrollo de la personalidad que se deriva del pensamiento kantiano

Se ha querido retomar lo que el profesor Fernando Llano (2013) ha hilado como fundamento iusfilosófico del derecho al desarrollo, en razón a que se comparte su argumento inicial en lo que respecta a considerar armónicamente por un lado la idea de libre y pleno desarrollo de la personalidad humana, destacando que existe un rasgo característico que refiere a la dimensión moral del derecho al desarrollo.¹¹⁴ Y por otra parte, menciona que esta comprensión del libre y pleno desarrollo de la personalidad no puede entenderse sin la idea de la dignidad humana, de la que podremos observar diferentes aportes y formas de entenderla en la doctrina y la jurisprudencia del Tribunal Consti-

113 De otra parte, el profesor Llano ha continuado su explicación hacia la doctrina universalista cosmopolita, pero como esta empresa desborda el objeto de nuestro trabajo debemos decir que su análisis no será abordado.

114 Que se mencionan para tal efecto varios instrumentos internacionales que así lo han consagrado, entre los cuales se resalta la Declaración Universal de Derechos Humanos en sus artículos 6, 22, 26.2 y 29.1 que expresan claramente tal referencia, así como la tan nombrada Declaración sobre el Derecho al Desarrollo que en su preámbulo y artículo 2 se lee que «la persona humana es el sujeto central del desarrollo y debe ser el participante activo y el beneficiario del derecho al desarrollo», reiterando que en el punto 10 del acta final de la Conferencia Mundial de Derechos Humanos llevada a cabo en Viena en 1993, ha reconocido el derecho al desarrollo como «un derecho humano inalienable», e incluso menciona que se ha hecho en las últimas resoluciones sobre desarrollo sostenible y medio ambiente. (Llano, 2013).

tucional de España, como también en la Corte Constitucional de Colombia, todas ellas con su origen común en el pensamiento kantiano.

Ahora bien, se seguirá el análisis con Immanuel Kant, resaltando que debido a él es que en la filosofía moral contemporánea se habla de la idea de dignidad humana, la cual se vinculó a la concepción del individuo como sujeto moral que posee razón y voluntad, y en virtud de ello goza de una libertad que le otorga la autonomía de la voluntad en cuanto es un ser razonable, para darse su propia ley, tomar libre decisión sobre su vida, entendiendo a la moralidad como aquella relación de toda acción con esta autonomía. En el segundo imperativo categórico de Kant (2009, p. 67) se puede observar lo antes mencionado acerca de la dignidad de la persona, así; “obra de tal modo que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como un fin al mismo tiempo, y nunca solamente como un medio”.

De lo anterior, hay dos elementos inmersos en la concepción de la dignidad humana. El primero se refiere al proceder moral, el cual debe ser conforme a la legislación universal, es decir acorde al principio objetivo, éste es; que la naturaleza racional existe como fin en sí mismo; en consecuencia, el segundo aspecto trata de la comprensión de que todos los seres humanos son considerados como fines en sí mismos.

En suma, la razón refiere, “toda máxima de la voluntad como universalmente legisladora a cualquier otra voluntad u acción para consigo misma”, y esto ocurre en virtud a “la idea de la dignidad de un ser racional que no obedece a ninguna otra ley que aquella que él se da a sí mismo” Kant (2009, p. 73). En tal sentido, no se puede desconocer que también en ese reino de los fines del que habla Kant, está aquello que tiene precio y lo que tiene dignidad, siendo el primero lo que puede cambiarse o reemplazarse por algo equivalente en razón a tener un valor relativo, mientras que el segundo tiene un valor interno y no admite nada equivalente, por ello se denomina dignidad (Kant, 2009, pp. 67-74).

Agrega el profesor Martínez, y otros autores (2005, p. 98) que al ser “la moral la única condición bajo la cual un ser racional puede ser un fin en sí mismo”, se entiende que sean “la moralidad y la humanidad, en cuanto que es capaz de moralidad, lo único que posee dignidad” Kant (2009, p. 75). Y “es aplicable a todo el género humano”. Se puede adicionar lo que

el profesor Peces-Barba (2003, p. 57) refiere acerca de Kant señalando que “la dignidad basada en la autonomía está en la moralidad, puesto que las máximas de la moral son la consecuencia de la acción de la autonomía”.

Para el profesor González Amuchastegui (2004, pp. 428-429) la noción kantiana de dignidad, según la segunda formulación del imperativo categórico kantiano, indica que en la idea de moralidad permanece implícitamente el reconocimiento en todos los seres humanos de “ese rasgo intrínsecamente valioso”, denominado dignidad; y en tal sentido, no pueden ser utilizados como medios para la obtención de fines, sin importar los fines que sean. En razón a ello, y como el ser humano es concebido como fin en sí mismo, no cabría la posibilidad de justificar lo contrario, pues de hacerse se estaría yendo contra esa naturaleza de fin que todos tenemos. Afirmando que el ser humano es sujeto y nunca objeto y en ello radica la idea de dignidad humana.

Así las cosas, el profesor Llano (2013) reitera acerca de la dignidad humana que ésta expresa la dimensión moral de la personalidad, basándose en el ser racional libre y autónomo. En lo que versa por la dignidad destaca dos aspectos, así; a) la persona como *sacra res* y por tal razón no puede ser objeto de ninguna humillación o instrumentalización y b) la persona como ser racional es un fin en sí mismo.

Siguiendo al profesor González Amuchastegui (2004, p. 430) parece interesante el concepto de individuo que justifica en Kant, reiterando que “la autonomía es el fundamento de la dignidad de la naturaleza humana y de toda la naturaleza racional” (Kant, 2009, p. 77) e interpretando que esa “condición de ser autónomo, racional, de agente con capacidad para autodeterminarse, de imponerse restricciones morales, de elegir los fines y objetivos a alcanzar durante su vida, y que le permite obrar moralmente”, se concreta en la concepción del individuo como agente moral racional.

De otra parte, es pertinente llamar la atención en lo que Francesc Torralba recuerda, que la dignidad ontológica se funda en la idea que el ser del ser humano es la perfección o la excelencia y que, indistintamente de la forma que pueda tener ese ser humano concreto en el marco de las apariencias, en tanto que ser humano, es absolutamente digno de respeto y de honor por el ser que le anima y le sostiene (2005, p. 40a). Este aspecto ontológico de la dignidad fue considerado como argumento que obedecía a la tradición cristiana, en razón a que se le

otorgaba un valor inherente al ser humano por el solo hecho de serlo. No obstante, Kant elaboró una explicación de la idea de dignidad humana que guardaba distancia de elementos que pudieran darle lugar a ser considerada como una justificación de origen cristiano. Sin embargo, los críticos de esta noción ontológica de la dignidad siguiendo la línea kantiana no la consideran como tal, en virtud a no poder accederse al ser más íntimo del ser humano desde el ejercicio racional, concluyéndose en este sentido que no tenía sentido afirmar la existencia de una dignidad ontológica (Torralba, 2005, p. 41b).

No obstante, así como se ha expresado en diferentes instrumentos internacionales acerca de los derechos humanos, y lo sostienen la gran mayoría de autores conocedores de esta materia, entre ellos el profesor Peces-Barba quien nos dice ciertamente que en su origen dignidad humana no obedece a “un concepto jurídico como serlo el derecho subjetivo, el deber jurídico o el delito, ni tampoco político como Democracia o Parlamento, sino más bien una construcción filosófica para expresar el valor intrínseco de la persona”, lo cual le hace único e irrepetible (Peces-Barba 2003, p. 68).

Además, cuando se habla de la dignidad del ser humano se está admitiendo que ésta es inherente a su ser, a su esencia, a su naturaleza. Y como señaló el profesor Bidart Campos (1991, p. 72a) se debe dar por verdad filosófica que el humano es un ser, que tiene ser, esencia o naturaleza. Agrega (1991, p. 72b) que en tal medida desde la perspectiva ontológica “para que algo valga o tenga valor es necesario que revista ser (esencia o naturaleza) de valor, y para que el hombre admita el predicado de su dignidad tiene que ser hombre, tener naturaleza o esencia de hombre”. En este orden de ideas, cobra sentido, (1991, p. 77c) la idea kantiana del hombre como un fin en sí mismo o del fin personal como propio de cada uno en cuanto le atañe a él, y por eso nadie puede tratar o usar a otro ser humano como un medio. Además, porque posee un valor intrínseco que así lo hace ser¹¹⁵ (Asociación para

115 También nos refiere que Kant enseña que nadie puede obligarnos a ser felices a su modo, sino que cada cual puede buscar su felicidad personal como mejor le parezca, siempre que al hacerlo no lesione la libertad ajena. Bidart Campos (1991, p. 78).

las Naciones Unidas en España, 1998, p. 105), pues además de poseer esa cualidad de ser fin en sí mismo, es a su vez inalienable e irrenunciable, y se relaciona estrechamente con el libre desarrollo de la personalidad, que permite asimismo el afloramiento de la libre y plena realización del ser humano.

De otro lado, Francesc Torralba (2005, p. 43) también habla acerca de la dignidad ética con un enfoque de corte religioso, refiriéndose al ser individual que se realiza y se expresa a sí mismo en tanto que “entiende, quiere y ama”, además porque este sujeto es poseedor de unas características tales como conciencia de sí mismo, racionalidad, capacidad de distinguir lo verdadero de lo falso y el bien del mal, capacidad de decidir o de determinarse con motivaciones comprensibles para otros seres racionales, capacidad de entrar en relación de diálogo y de amor hacia Dios con otros seres personales, lo que le llevan a participar en una comunidad espiritual, lo cual de una u otra forma modula su comportamiento de acuerdo al entorno del que se rodea. Pero dice algo más interesante (2005, p. 46) y es que relaciona tanto la dignidad ontológica como la dignidad ética, afirmando que ésta última se basa en la primera, es decir en la dignidad de un ser que puede obrar libremente. Sin embargo, considera que la dignidad ética no es intrínseca, sino que obedece a la moral de uno mismo y de los otros y comparte la idea Kantiana de reconocer que los individuos no son instrumento, sino fines en sí mismos (2005, p. 59).

El profesor Torralba también plantea la posibilidad de una dignidad como libertad, en ella muestra (2005, p. 60) una perspectiva, en la que expresa que “una vida merece el calificativo de digna, si es vivida desde la libertad”; en caso contrario no se podría referir de una vida digna. Apoya su dicho en lo que Immanuel Kant denominó en la *Crítica de la razón práctica* (1788), el hecho de la libertad. Lo cual explica diciendo (2005, p. 61) que cuando se habla de reivindicar la libertad, se está demandando dignidad. Por cuanto lo que hace a un ser humano digno de sí mismo y con relación a otros es la plena realización de sus libres y responsables decisiones.

Entre tanto, el profesor Peces-Barba considera que la concepción antropocéntrica de la dignidad se ha visto en aprietos en razón a la conciencia que se está desarrollando acerca del valor y la importancia

que merece la naturaleza, el medio ambiente que se enmarcan en lo ecológico, y dice que al parecer esta situación puede “ser interpretada como una restricción al protagonismo humano que está en el origen de la idea de la dignidad”. Sin embargo, reitera que, con la secularización ésta se ubica en la modernidad y es referencia para lo que el autor denomina “la construcción de la ética pública de las sociedades democráticas, sin mitos y limitada en su papel” (2003, p. 14).

Además, el profesor Peces-Barba señala que la idea de la dignidad humana vista desde la filosofía del derecho, puede ser comprendida como una “reflexión plena a partir del tránsito a la modernidad, y ello supone la idea del hombre centro del mundo y centrado en el mundo”,¹¹⁶ de ahí que haga tanto hincapié en el carácter antropocéntrico y secular de la misma. (2003, pp. 19, 66-67).

En ese sentido, el profesor Luis Legaz y Lacambra (1951, p. 44) señaló que “hay un derecho absolutamente fundamental para el hombre, base y condición de todos los demás: el derecho a ser reconocido siempre como persona humana” y agregó el profesor Bidart “de allí afluye su dignidad”. Asimismo, el profesor Eusebio Fernández (1991, p. 25) ha dicho que tanto los valores, como aquellas exigencias morales y racionales, son fundamento ético de los derechos humanos y se centran en la idea de la dignidad humana, la cual es requisito necesario para hablar de los derechos fundamentales.

A su vez, el profesor Peces-Barba agregó que hablar de dignidad humana implica tener en cuenta dos aspectos, el primero que denomina formal y tiene su origen en Kant destacando que la virtud de la

116 “Y ese hombre que es el centro del mundo aparece también centrado en el mundo, es decir, es un hombre secularizado, independiente, que decide por sí mismo, que piensa y crea por sí mismo, que se comunica y dialoga con los demás hombres y que decide libremente sobre su moralidad privada. ... en ese sentido la dignidad humana es el fundamento de una ética pública laica. ... (2003:13). Agrega el profesor Peces-Barba que Kant reunirá bien esa doble vertiente (el hombre centro del mundo y centrado en el mundo) al contestar a la pregunta ¿Qué es la ilustración?, donde vincula al hombre, y que para él es el hombre que es un fin en sí mismo y que no tiene precio, con la idea de su autonomía en el sentido de que no necesita andaderas y puede caminar por sí mismo...”.

misma se muestra en la capacidad de elegir su autonomía y en este sentido tiene dos momentos. En un primer momento a) autonomía significa capacidad de elección, o libertad psicológica, no obstante a haber circunstancias que limiten u obstruyan tal condición, pero a pesar de ello, es lo que nos hace seres humanos dignos, el poder de decidir libremente, así nos equivoquemos; y en un segundo momento b) autonomía significa libertad o independencia moral, que debe entenderse como el resultado de la ley que cada uno se ha dado para sí mismo, como consecuencia de la elección que cada ser humano realizó en el primer momento. (2003, p. 69).

Un segundo momento, se relaciona con los contenidos, guardando un cariz humanista y renacentista, haciendo énfasis en estudiar los rasgos que diferencian a los humanos de los animales restantes.¹¹⁷ En ello, define Peces-Barba que puede considerarse a la forma y el contenido del valor que se tiene como persona (2003, p. 68). No obstante, considerar un análisis sobre las diferencias entre unos y otros, es importante, pero no lo es menos si se pretendiera hallar los puntos de encuentro, pues de no ser así, más que aportarle a la comprensión de cómo podemos armonizar la visión antropocéntrica con la cosmovisión biocéntrica, deja entre ver un reforzamiento de las distancias entre las diferentes orillas que integran este entramado de la vida, así se tenga como fin último el explicar el valor de la persona.

En este proceso de humanización y de racionalidad, el ser humano moderno se ha dado cuenta que al referirse a la persona se hace necesario hablar de libertad y facultad de elección, y que al tenor de lo que menciona Oehling (2010, p. 73), es la cualidad que caracteriza al ser humano y que en ese mismo sentido es una *condición de la ley moral*.

Entre tanto, acerca de la concepción de la dignidad en Kant, Oehling (2010, p. 73) lo refiere como un *valor incondicionado*, pero el aporte que hace es mencionar que también se puede ver en un análisis

117 Pues según el profesor Peces-Barba cuando hablamos de la dignidad no sólo debemos hacer alusión a la “autonomía al decidir, o como resultado de la decisión”, pues también existen otros rasgos que nos distinguen de los restantes animales, uno de ellos, por ejemplo, que el hombre es el centro del mundo. (2003, p. 57).

más específico, como la búsqueda del humano por salvaguardar su propia libertad de accionar y libre pensamiento. Con lo cual desde una visión racional se estaría conectando la idea de la dignidad, con el pensamiento propio de cada persona y la manera de comprender su realidad. De ahí la importancia que Kant llamara libertad, al uso público de la propia razón y fuera el lema de la ilustración,¹¹⁸ significando el abandono por parte del ser humano de una minoría de edad¹¹⁹ cuyo responsable es él mismo (Kant, 2004, p. 83).

De otra parte, con una visión diferente, está Norbert Hoerster (1992, p. 93a) quien presenta una crítica al principio de la dignidad humana,¹²⁰ afirmando que al hacer aplicación de este principio se presupone un juicio de valor moral, lo que le “convierte en una formula vacía”. Argumenta que al faltar en amplios campos unas condiciones mínimas morales de una convivencia humana aceptable, lo que para este autor son criterios intersubjetivamente aceptados, impiden conocer la decisión acerca de cuáles formas de la autodeterminación humana son “éticamente legítimas”. Además, refiere que en cuanto a la aplicación de este principio se suscitan controversias de valoración ética y lo convierten en inaccesible para tomar una decisión científico racional (1992, p. 99b). Lo que transforma al principio de la dignidad humana, en el instrumento de una “decisión moral sobre la admisibilidad o inadmisibilidad de formas posibles de la limitación de la autodeterminación individual” (1992, p. 102c).

118 Para Kant, “la ilustración es la salida del hombre de su culpable minoría de edad. La minoría de edad significa la incapacidad de servirse de su propio entendimiento sin la guía de otro” ¡Sapere aude!; Ten valor de servirte de tu propio entendimiento!, he aquí el lema de la ilustración (...). Es posible que el público se ilustre a sí mismo, algo que es casi inevitable si se le deja en libertad”. Y en ese sentido Gutiérrez, I (2005, pp. 196-197) resalta que el imperativo moral se hace posible en el proyecto ilustrado del hombre.

119 Kant se refiere a la incapacidad del hombre para servirse de su propio entendimiento, sin verse guiado por ningún otro. Sapere Aude! Ten valor para servirte de tu propio entendimiento! (2004, pp.83-93).

120 Para ampliar más acerca de la crítica de Norbert Hoerster, ver ejemplos En defensa del positivismo jurídico. Editorial Gedisa S.A. estudios alemanes. Barcelona, (1992, pp. 91-103).

Ahora bien, se continuará haciendo énfasis en algunas diferencias que el profesor Peces-Barba ha expresado acerca de los seres humanos y los animales, en la que se posiciona por una defensa abiertamente antropocéntrica de la dignidad, pero crítica respecto al planteamiento kantiano de la idea de dignidad.

Ha dicho Peces-Barba (2003, p. 69a) que la autonomía es un elemento diferenciador entre los humanos y los animales, aduciendo que estos últimos no gozan de capacidad de elección que se origine en un proceso racional o moral y promueva la búsqueda de su autonomía sea del bien, de la virtud, de la felicidad o de la salvación, como en efecto sucede con los humanos. Agrega que el ser humano al ser un sujeto centrado en el mundo, exalta a su vez lo que el autor denomina personalidad moral, entendida esta, como una ética privada.

Adicionalmente (2003, pp. 70-71b), señala que al ser poseedores de razón, se tiene la capacidad de razonar¹²¹ y en virtud de ello, de elaborar conceptos, que son dados mediante la reflexión, el pensamiento filosófico, científico y técnico, acerca de nosotros mismos, sobre los demás y nuestro entorno, lo que el autor resalta como una manifestación de superioridad frente a los animales. Otro rasgo diferenciador que menciona es el de poder identificar mediante la expresión artística, lo que se relaciona con los sentimientos y las emociones. Finalmente señala que al ser poseedores de la capacidad de diálogo y comunicación, se pueden fomentar los resultados de las creaciones de la razón y la estética, destacando el componente histórico que mediante la sociabilidad de las mismas pueden a su vez ser receptores de críticas para la continua mejora de cara a tiempos venideros, y asimismo promueve el reconocimiento del otro, pues mediante estos espacios se cristalizan diferentes formas de racionalidad y comunicación que contribuye a la construcción de cultura que es propia de los seres humanos.

Además, afirma Peces-Barba, que los seres humanos tienen una conciencia ecológica y ésta aumenta su dignidad en la medida que les

121 En este sentido el profesor Sánchez de la Torre dice que los derechos humanos son el reflejo de la capacidad de dignidad que el hombre posee a saber; a) racionalidad humana; b) superioridad del hombre sobre los otros seres que habitan en la tierra y c) la pura intelectualidad. (1968, p. 25).

hace más sensibles al respeto y cuidado de quienes habitan en la naturaleza y de la misma naturaleza, lo cual conlleva a la concienciación de lo que lo rodea y es llamado por el autor como “punto de vista ecológico de nuestra dignidad”. En razón a ello, (2003, p. 14c) es que estos rasgos no se comparten con animales evolutivamente próximos a la especie humana ni con ninguna otra.

Entre tanto, la crítica del profesor Peces-Barba (2003, p. 70d) a la idea de la dignidad de Kant, radica en que éste no consideró en su planteamiento formal los anteriores rasgos diferenciadores entre unos y otros, haciéndola entre ver insuficiente. En esta medida, reitera el autor su convicción antropocéntrica, resaltando que lo que nos distingue con el resto de animales, es la relación entre la dignidad y la condición de ser el centro del mundo.

A pesar de lo anterior, se puede señalar que Kant, si bien es cierto no hizo la exposición de rasgos diferenciadores de manera específica como la hiciera el profesor Peces-Barba, sí lo hizo de manera general, en el sentido de distinguir a los seres cuya existencia no descansa en la voluntad sino en la naturaleza,¹²² refiriéndose a estos últimos como seres irracionales, abarcando no sólo a los animales como lo expone Peces-Barba, sino a todo aquel ser que carece de razón, como opuesto a la comprensión de persona y que nos distingue como fines en sí mismos.

Entre tanto y en el mismo sentido expresado anteriormente, está el profesor Martínez Julio (2005, p. 97) quien afirma que el antropocentrismo, convierte al ser humano en sujeto situado frente al resto de la realidad —objeto— y fue con base en ello que Kant fundamentó la comprensión de la dignidad humana, en la que además cada persona posee un valor incondicional, absoluto, incompatible, lo cual conlleva a tres aspectos, a saber; a) describe a la dignidad como un valor

122 Así lo expresó Kant «Los seres cuya existencia no descansa en nuestra voluntad, sino en la naturaleza, tienen empero, si son seres irracionales, un valor meramente relativo como medio y por eso se llaman cosas; en cambio los seres racionales se llaman personas porque su naturaleza los distingue ya como fines en sí mismos. Esto es como algo que no puede ser usado meramente como medio, y, por tanto, limita en ese sentido todo capricho (y es un objeto del respeto)». En: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 2009, p. 66).

independiente de factores, circunstancias o contextos sociales lo cual reduce cualquier estimación de orden subjetivo; b) no hay posibilidad de que existan diferencias de grado en relación a la dignidad de las personas; y c) lo que diferencia a los humanos de las cosas que se les asigna un precio y están dentro del mercado, es que nosotros no tenemos precio sino valor, por lo tanto no puede comprarse ni venderse y está por encima de cualquier precio. O como lo expresó Peces-Barba (2003, p. 70-71) somos seres de fines sin precio y fuera del comercio de los hombres.

Entre tanto, se debe recordar que el profesor Pérez-Luño (1984, p. 318) ha dicho que “la dignidad humana supone el valor básico fundamentador de los derechos humanos que tienden a explicitar y satisfacer las necesidades de la persona en la esfera moral”, constituyéndose en este sentido lo que se entiende como la moderna teoría de los valores y los Derechos Humanos (2013, p. 3). y que asimismo ha encontrado una base moral común en torno al reconocimiento de la dignidad del hombre comprendida esta como el respeto a la autonomía y libertad de los hombres, y que se condiciona solamente en razón a la interacción con otros hombres de la comunidad, De Asís Roig, (1989, pp. 67-68). No obstante, esta base tiene un corte antropocentrista que a nuestro parecer sería necesaria armonizar con una cosmovisión biocéntrica que la hiciera inclusiva y compleja.

Al principio de este capítulo se decía que el profesor Llano, con la pretensión de contribuir a la fundamentación iusfilosófica del derecho al desarrollo, promovía la relación de la idea de dignidad basado en la doctrina kantiana, y el libre desarrollo de la personalidad, además de estar apoyado en los preámbulos y articulados de instrumentos internacionales de derechos humanos que así lo consagran. Así las cosas, al igual que otros autores, conecta inmediatamente con lo que él denomina el principio del libre desarrollo de la personalidad, y que además comparte la tesis del profesor Pérez-Luño (1989:280,281), en lo que concierne a que este principio implica por una parte, el reconocimiento de la “*autodisponibilidad*” que tenemos todos los seres humanos y en tal virtud no podemos ser interferidos, ni limitados por factores externos que impidan el desarrollo de nuestras capacidades y ámbito de actuación. Por otro lado, el reconocimiento de la “*autodeterminación*”

que no tiene otro origen diferente al uso de la razón humana, descartando cualquier predeterminación natural.

También ha dicho el profesor Pérez-Luño (1989, p. 281) que en el pensamiento kantiano la idea de dignidad humana tiene una fuerte relación con las nociones de persona y de personalidad. Por tal razón, la dignidad bajo este lineamiento ha sido la dimensión moral de la personalidad, la cual se basa en la libertad y autonomía de la persona. De ahí que la dignidad del ser humano represente el principio legitimador de los denominados “derechos de la personalidad”.

Además, en cuanto a la relación que existe entre la idea de la dignidad humana y el libre desarrollo de la personalidad, ha dicho el profesor Bidart (1991, p. 74) que de la dignidad humana se desprenden todos los derechos, en cuanto son necesarios para que el humano desarrolle su personalidad integralmente.

No obstante, es pertinente hacer una precisión acerca de la noción de dignidad en la persona y del libre desarrollo de la personalidad, haciendo énfasis en persona y personalidad, pues pareciera desprevenidamente que respondieran al mismo significado, como si fuere lo mismo libre desarrollo de la persona y libre desarrollo de la personalidad, pero existe una diferenciación y relación causal que es necesario advertir. Cuando se hace referencia a la dignidad de la persona la atención está dirigida al valor y cualidad de ser humanos, mientras que en el caso de la personalidad se trata de una conquista, cada quien ha de hacerse su propia personalidad. Es decir, no se es personalidad sino persona y no se es persona, sino que se tiene personalidad Robles (1995, p. 48). Dicho de otra manera, la persona se realiza en la personalidad y desarrolla su personalidad en tanto que es persona.

Así mismo, en relación al libre desarrollo de la personalidad, según ha expresado Robert Alexy en *Teoría de los Derechos Fundamentales* (2002, pp. 332-335), el Tribunal Constitucional Federal de la República de Alemania ha interpretado el derecho al libre desarrollo de la personalidad como libertad de acción humana, en el sentido más amplio, lo que le implicó decidirse por el derecho general de libertad que se comprende como la libertad de hacer y omitir lo que se quiera, siempre y cuando no existan restricciones a la realización de ese derecho.

Ello permite identificar la directa relación del derecho al libre desarrollo de la personalidad y el reconocimiento al ser humano de la libertad general de acción, pues ésta se presenta en la medida que permite que el libre desarrollo de la personalidad ocurra. Lo que admite integrar con base en la interpretación de este Tribunal, que al ser un derecho subjetivo que admite extenderse más allá de las acciones y de las posiciones jurídicas del titular del derecho fundamental, orientado hacia su ser, éste es el único responsable de hacerse a sí mismo de su propia personalidad y que se complementaría con la mención que hace el Tribunal acerca del concepto de la persona, como un “ser ético-espiritual que aspira a determinarse y a desarrollarse a sí mismo en libertad. La Ley Fundamental no entiende esta libertad como la de un individuo aislado y totalmente dueño de sí mismo, sino como la de un individuo referido a y vinculado con la comunidad”. En suma, quiere ello decir que si se reconoce el derecho general de libertad a la persona, es para que éste desarrolle su personalidad, pero con el pleno cumplimiento de no limitar ese mismo derecho a otros para vivir en comunidad.

A su vez, se debe resaltar lo mencionado a lo largo de este apartado y que en todo caso guarda relación con el libre desarrollo de la personalidad, el cual además es reconocido como derecho humano y denominado en la doctrina y jurisprudencia como clausula general de la libertad, el cual se constituye en una libertad *in nuce* y reconoce al ser humano autonomía, autodeterminación, capacidad de razonar y voluntad, pero que a su vez le implica ser responsable de los actos u omisiones y del proyecto de vida decidido.

De una parte, en la jurisprudencia del Tribunal Constitucional español se dice de la dignidad personal “que la dignidad es un valor espiritual y moral inherente a la persona, que se manifiesta singularmente en la autodeterminación consciente y responsable de la propia vida y que lleva consigo la pretensión al respeto por parte de los demás” (STC 53/85 FJ8). Concepción en la que se puede observar como el libre desarrollo de la personalidad, se fundamenta en el principio de dignidad humana.

En este mismo enfoque, la constante jurisprudencia de la Corte Constitucional colombiana, lo ilustra en varias sentencias de los últimos

años. En la sentencia C-075 de 2007 estableció que la dignidad humana se encuentra asociada a tres aspectos únicos en la persona. El primero, como expresión de la autonomía individual, que se materializa con la posibilidad de poder elegir un plan de vida y en consecuencia poder determinar la propia vida según esa elección. En segundo orden, como expresión de ciertas condiciones materiales de existencia, es decir, de las condiciones y circunstancias materiales necesarias para desarrollar el plan de vida. Por último, como expresión de la intangibilidad de la integridad física y moral, esenciales para la realización del plan de vida escogido. Los anteriores elementos son complementarios e imponen a los Estados el deber de adoptar las medidas de protección y respeto que garanticen y permitan al ser humano desarrollarse como persona.

En suma, hablar de dignidad humana o dignidad de la persona y su relación con el derecho al libre desarrollo de la personalidad, conlleva primero, que la dignidad humana es el valor espiritual y moral intrínseco que cada ser humano posee por el hecho de existir, y que puede comprenderse como dignidad de la persona en razón a que es la cualidad de la persona por el sólo hecho de ser humano, mientras que en segundo orden el libre desarrollo de la personalidad pretende que cada quien forje a sí mismo su propia personalidad.

Como se puede observar, no significan lo mismo, pero sí existe una relación causal en razón a que la persona se realiza en la personalidad y desarrolla su personalidad en tanto que es persona, para ello debe gozar de autonomía individual para elegir y determinarse de acuerdo al plan de vida escogido, de los medios materiales para llevarlo a cabo y de una integridad física y espiritual, tres elementos que deben ser garantizado por todos los Estados. Es así como se encuentra la relación entre la dignidad de la persona y el libre desarrollo de la personalidad.

La dignidad como bien fundamental en la teoría de la justicia de John Rawls

Ahora se analizará el planteamiento de John Rawls acerca de la dignidad como bien primario y su articulación en una sociedad bien organizada y justa, de la cual el profesor Fernando Llano (2013) con el

propósito de continuar hilando las ideas que han promovido la fundamentación del derecho al desarrollo, se sirve de este destacado autor, para integrar la doctrina renovadora del humanismo cosmopolita kantiano.

Sin embargo, si bien es cierto que se revisará un análisis del mismo, no quiere ello decir que estemos de acuerdo con el planteamiento expuesto, pues es objetivo de este capítulo presentar los argumentos que se han dado al respecto para fundamentar iusfilosóficamente el derecho al desarrollo y que en ese orden de ideas se ha venido efectuando.

John Rawls mediante la fundamentación de la justicia como equidad ha pretendido explicar en su teoría de la justicia, de una manera generalizada y partir de un contractualismo que se sale de lo tradicional, en el que el pacto de la sociedad es substituido por la posición original¹²³ (1971, pp. 119-122) y el velo de la ignorancia (1971, pp. 135-140), para darle vida a dos principios de la justicia con los cuales los contratantes mediante el uso de la razón y poseedores de un sentido de la justicia y del bien, organizan una sociedad justa.

No obstante, de la posición original contractual de Rawls, más que las partes contratantes nos encontremos tras un velo de ignorancia, es un estado de olvido, y por ello se recurren a las consideraciones generales como también a la suposición de conocer los hechos de la sociedad humana, como lo describe el autor. Toda vez que más que ser un argumento se convierte en una excusa para dejar de conocernos a nosotros mismos, y desestimar que dentro de cada uno permanece el conocimiento que se busca y se intenta adquirir afuera.

Partir de la ignorancia es anular la existencia del poder creador, mientras que si se parte del olvido, se abren las puertas para el descubrimiento que cada uno debe hacer consigo mismos, y poder salir del sueño profundo en el que se está inmerso, que al mismo tiempo se ha impedido emerger para hallar lo que es trascendental. Pese a lo anterior, se destaca la insignia racional y a la vez creativa del planteamiento

123 Dicen Kukathas Ch et al, (2004, p. 32) que la primera presunción de Rawls cuando nos preguntamos qué elegiríamos, es que deberíamos interesarnos por lo que elegiríamos bajo un velo de ignorancia que oculta el auto-interés, a esta situación de ignorancia es lo Rawls denomina posición original contractual.

sobre el que se ha construido y basado un sinnúmero de pensadores, académicos y científicos de la filosofía contemporánea y del derecho, con lo cual no se pretende remover ni proponer una teoría de la justicia, toda vez que este no es el objeto de esta investigación, pero sí expresar una visión diferente de la misma.

Los principios de la justicia con los cuales Rawls basó su teoría de la justicia, y de los cuales el primero de ellos fue modificado en razón a algunas observaciones¹²⁴ que dieron lugar a centrar la atención en el ciudadano como persona libre e igual poseedora de libertades fundamentales y bienes fundamentales, se presentó en el ciclo de conferencias Tanner en la Universidad de Michigan en 1981. Sin embargo ello no implicó cambio alguno en la prioridad que ha tenido el primer principio sobre el segundo, como se ve a continuación:

1. Toda persona tiene el mismo derecho a un esquema plenamente válido de iguales libertades básicas que sea compatible con un esquema similar de libertades para todos.
2. Las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones. En primer lugar, deben estar asociadas a cargos y posiciones abiertos a todos en igualdad de oportunidades; en segundo lugar, deben suponer el mayor beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad.

En este sentido y siguiendo al profesor Llano (2013), quien dice que Rawls (1971, p. 280) presenta estos principios de justicia obedeciendo a unas reglas de prioridad. Le asigna al primero la “prioridad de la libertad”, en donde la libertad no se limitará en función a atender los intereses generales, sino solamente en aras de la misma libertad; y en segundo orden, le impone la “prioridad de la justicia sobre la eficiencia y el bienestar”.

Resulta interesante observar cómo Rawls introduce la noción de la cooperación social y la noción de persona en su teoría de la justicia,

124 Para ampliar acerca de las observaciones que dieron lugar a esta modificación puede consultarse John Rawls y otros (1988, pp. 12-13 y 48-51) donde está la fundamentación de dicha corrección.

diciendo que ésta siempre se presenta para el mutuo beneficio e implica dos elementos: a) la describe como una noción común de lo que es justo en la cooperación y en la que se espera que todos los que hayan participado la acepten, con la condición de que todos los demás también lo hagan. Es decir, todos los que hayan colaborado deben beneficiarse de ello. De allí se puede observar que se refleja la “reciprocidad y mutualidad” como elementos de la “idea de colaboración justa”;¹²⁵ y esto es lo que este autor llama “lo razonable”. Es decir, la capacidad de la persona para comprender la justicia, que en este caso coincide con su capacidad para respetar las condiciones equitativas de una cooperación social (1988, p. 21-25); y b) el otro elemento de la cooperación social lo denomina “lo racional” y se trata de las ventajas racionales que cada uno de los participantes posee en razón a su individualidad.

No obstante, Kukathas y Pettit (2004, p. 26) dicen al respecto que no es fácil imaginar que alguno de los sujetos participantes que sea beneficiario de un acuerdo, no lo apoyen so pena de ser las únicas afectadas por el mismo. Situación esta que sucedería tanto en sociedades como a las personas, aseverando “que las personas son los únicos seres sintientes afectados; podemos considerar que los arreglos sociopolíticos abstractos no son directamente relevantes para el destino de los animales no humanos, o de forma más general para el de la naturaleza”.

Lo anterior es cuestionable toda vez que, primero, las personas no son los únicos seres sintientes que hay en la Comunidad de la Vida y segundo, tampoco son los únicos seres afectados, como para aseverar que los arreglos sociopolíticos abstractos no son relevantes para los destinos de la naturaleza, donde también viven el resto de seres vivos. Esa comprensión de que cada uno es una suma de varias partes, pero que no son ese todo que integra dicha suma, es lo que ha caracterizado

125 En este sentido, la unidad de la colaboración social descansa en personas que llegan a un acuerdo sobre la idea de los que serían unas condiciones equitativas... y al referirse a la idea adecuada de condiciones equitativas de colaboración depende de las características de la misma actividad de colaboración: del contexto social en el que se desarrolla, de los objetivos y aspiraciones de los participantes, como se ven a así mismos y a los demás como personas, entre otros. John Rawls y otros (1988, p. 21).

el pensamiento moderno de occidente y ha incidido de tal manera, para que se hagan tales consideraciones con un sello claramente antropocentrista y egoísta.

No obstante, Rawls (1971, p. 463) reconoce que para los animales existen lo que ha denominado “deberes de compasión y de humanidad”. Aduciendo (2002, pp. 455-456) que dicho reconocimiento se da en virtud a que estos sienten placer y dolor, pero en lo referente a la teoría de la justicia no les es aplicable, toda vez que no son personas morales pues carecen de la capacidad del sentido de la justicia y de concebir el bien.

Martha Nussbaum (2007, pp. 328-329) también muestra su desacuerdo en el entendido que los animales son seres inteligentes con los que se pueden formar relaciones *complejas de reciprocidad*, e incluso señala la profesora Nussbaum que podría considerarse la idea de una contrato social que los incluyera. Afirma contundentemente que la teoría de Rawls es empíricamente incompleta, al no estudiar la inteligencia de estos seres y en consecuencia demostrar que fueran incapaces para promover relaciones de reciprocidad.

En lo que respecta a la noción de la persona mencionada anteriormente, agrega Rawls que su atención está en aquellas personas que tienen la capacidad de ser miembros normales y colaboradores sociales por toda su vida (1988, p. 22). En razón a ello, y concibiendo a las personas de esta manera, les adjudica dos capacidades de personalidad moral o “poderes morales” a los ciudadanos en cuanto las concibe como personas libres y de pleno derecho. Por una parte, la comprensión del derecho y la justicia, en otras palabras, la capacidad de cumplir las condiciones de la colaboración equitativa y por ende se tiene la capacidad de ser razonable; y de otro lado, la capacidad de concebir el bien¹²⁶ y respetar las condiciones de justa colaboración, que hacen referencia a la capacidad de ser racional, pues estas capacidades

126 En lo que se refiere al bien el autor precisa que no se trata de concebirlo como algo que pueda proporcionar una fe religiosa o una doctrina filosófica común, sino en una concepción pública de la justicia compartida por todos, que sea compatible con la concepción de los ciudadanos de un Estado democrático como individuos libres y de iguales derechos, en John Rawls y otros (1988, p. 24).

morales integran al ciudadano de pleno derecho y soportan las condiciones de igualdad (1988, pp. 22-25).

En ese sentido el profesor Llano (2013) agrega que la persona para Rawls no hay duda que sea liberal, pues el sujeto no sólo puede desarrollar sus capacidades de personalidad moral, libre en una sociedad justa y bien ordenada, sino también de desarrollar una capacidad fundamental, la cual le permite en condiciones de igualdad cooperar socialmente.

No obstante, Martha Nussbaum se pregunta ¿qué pasa con quienes no son plenamente cooperantes, como aquellas personas en condición de discapacidad? —que se denominarán en este libro personas con diversidad funcional o capacidades diversas, como alguna parte de la doctrina le llama, a pesar de existir la Convención sobre los Derechos de las Personas con Discapacidad,¹²⁷ que ha generalizado el uso de este término—. En ese sentido, dice la autora (2007, pp. 143-144) que Rawls, refleja la concepción kantiana de la persona, y en esta medida respecto a las personas con *discapacidades físicas* plantea la ausencia de reciprocidad, y de las personas con *discapacidad mental* no rige la igualdad, toda vez que sus capacidades morales no llegan al nivel mínimo esencial.

Además Nussbaum (2007, p. 132) agrega que el mismo Rawls ha expresado que al parecer la mejor opción a seguir, es la de posponer su solución a un estadio legislativo. Situación esta, con la que Nussbaum pone en evidencia un claro problema no resuelto por Rawls.

Partiéndose del reconocimiento como ciudadanos de pleno derecho que aceptan, respetan y cumplen los acuerdos dados por la posición original y de cara a los principios de la justicia, el autor denomina que se hace ejercicio de la plena autonomía. Mientras que cuando se habla de hacer uso de la autonomía racional, se está en la línea simplemente del ejercicio de la capacidad racional (1988, pp. 25-26). En este sentido, el profesor Llano (2013) parafraseando a Rawls, agrega que para este autor los sujetos son racionalmente autónomos, cuando comprenden y saben cuáles son y cómo llegar a sus intereses, claramente haciendo

127 Aprobada el 13 de diciembre de 2006.

uso de su razón, pero cuando se habla de sujetos plenamente autónomos, estos se toman muy en serio los principios de la justicia en la posición original, los cuales se encuentran en unas condiciones sociales que permiten una sociedad bien organizada y justa. Concluye diciendo que lo racional se subsume en lo razonable.

Ahora bien, teniendo en cuenta que los individuos de la posición original son representantes racionales y racionalmente autónomos como lo afirma Rawls (1988, pp. 26-27), en cuanto no obedecen a ningún principio o antecedente del derecho y la justicia en su aplicación, pero en cambio si deben gobernarse por aquello que consideren, será bueno para quienes representan, en el momento de acordar los principios que escogerán de las posibilidades y de la información existente. No obstante, dadas estas condiciones limitantes que tienen que ver con el velo de la ignorancia, dificultan el conocer en qué consiste el bien de las personas que representan.

Ante tal restricción que impediría el cumplimiento del objetivo de los individuos en la posición original, Rawls (1988, p. 27) introduce la idea de bienes fundamentales, entre los cuales, su determinación implica el conocimiento de las circunstancias y condiciones sociales existentes, necesarias para que las personas puedan realizar su idea del bien, y desarrollen y ejerzan sus dos capacidades morales. Bienes estos, que cobran mucha importancia para la realización de los planes racionales de vida.

Rawls (1988, p. 28) ha mencionado cinco bienes fundamentales, dentro de los cuales están; a) las libertades fundamentales, que pueden entenderse como aquellas que hacen parte de las circunstancias requeridas para desarrollar plena y conscientemente el ejercicio de las capacidades de ser racional y ser racionales (libertad de pensamiento y de expresión); b) la libertad de movimiento y de elección del plan racional de vida, como también de desearlo, poder examinar y modificar las decisiones tomadas; c) poderes y oportunidades, que se relacionan con la posibilidad de desarrollar capacidades tanto en su esfera personal como lo es el de la personalidad humana, como en el ámbito de lo social; d) renta y riqueza, comprendido como un medio al que se le asigna un valor para comercializar y poder lograr los objetivos propuestos en el plan racional de vida elegido y e) la propia estima, le

asigna un relevante protagonismo para que los individuos tengan un valor propio como personas, confíen en sí mismos y en consecuencia, sean capaces de ejercer sus capacidades de personalidad moral y puedan realizar sus planes racionales de vida.

No obstante, Amartya Sen (1988, pp. 152-153), refiriéndose a los bienes primarios o fundamentales, señaló que estos tienen el inconveniente de fijar su atención en los bienes que son especificados en “derechos, libertades, oportunidades, ingresos, riqueza y las bases sociales de la propia estima”, y critica que en lugar de ocuparse de las cosas buenas que estos bienes supondrían para los individuos, se insiste en considerar las cosas buenas en sí. Por esta razón dice que debería haber en cambio de los bienes, *las capacidades básicas*, pues lo que interesa no son los bienes sino lo que estos suponen para los seres humanos.

A pesar de lo anterior, el profesor Llano (2013) recuerda que cuando Rawls (1988, p. 37) habla de la propia estima se está refiriendo en igual sentido al amor propio y a la dignidad, entendiéndose estos como sinónimos. Teniendo en cuenta lo anterior se pueden identificar cuatro aspectos, a saber; en primer orden se sirve de dicha idea para argumentar que ésta se funda en la confianza en nosotros mismos en razón, por un lado, a las capacidades morales que se poseen para desarrollar el plan racional de vida, conscientes del sentido de la justicia y del bien, y de otra parte, en consecuencia, siendo cooperantes sociales. El segundo aspecto se refiere a resaltar el valor propio y en virtud de éste, poder realizar la idea del bien. En una tercera arista, dice el autor dos cosas; a) si se carece de dicho amor propio o dignidad, se puede considerar que no vale la pena hacer nada; y b) careciendo de ésta, así existiera algo a lo que cada uno le ha dado algún valor, no se tendría la fuerza de voluntad ni la determinación para sacarlo adelante. En cuarto orden, a modo de justificación, reitera lo relevante que es para los individuos que se encuentran en la posición original, pues asignan a los principios de la justicia y a la contribución de la dignidad, como lo más importante de los bienes fundamentales. O lo que es lo mismo, cuando las libertades fundamentales mencionadas, realizan una substancial labor en el mantenimiento de la dignidad, los individuos de la situación original tendrán motivos suficientemente fundados en estas libertades para acoger los dos principios de la justicia.

Así las cosas, la dignidad que defiende Rawls como uno de los bienes fundamentales, por los cuales los individuos se ven motivados para lograr una sociedad justa y bien organizada, estaría en aprietos al considerar en su planteamiento que las personas con discapacidad,¹²⁸ si bien es cierto no son plenamente cooperantes, son una “necesidad práctica urgente” que considera “razonable posponerla al estadio legislativo”, esto último es importante, sino sería como si estas personas tuvieran que esperar para que se les reconociera su dignidad y trato igualitario solamente por tener una diversidad funcional o capacidades diversas, y por otra parte, la prioridad que manifiesta asignarle a la dignidad como insumo necesario para que los demás bienes fundamentales se realicen.

Amartya Sen (1988, p. 153) demuestra, y es cierto, que este autor centra más su interés en la renta y la riqueza que propiamente en la dignidad, con lo cual quedaría entre dicho el ejercicio de las capacidades morales de la personalidad y propiamente de la aplicación de los principios de la justicia. A pesar de que el profesor Llano (2013) abraza la idea que expone Rawls en la que reseña que:

La base de la dignidad en una sociedad justa no puede ser la parte de los beneficios que corresponda a cada individuo, sino la distribución igualitaria y públicamente confirmada de los derechos y libertades fundamentales de sus ciudadanos.

Quien agrega que habría una “afirmación del status de igual ciudadanía para todos”. Además de ser abiertamente antropocéntrica esta teoría no presenta ninguna referencia por lo menos a la dignidad de los seres no humanos, teniendo en cuenta que a las plantas también se les reconoce un valor inherente.

128 Se pueden ver más observaciones al respecto en Nussbaum, Martha (2007, pp. 120-130).

El desarrollo como libertad según Amartya Sen

A pesar de que en el primer capítulo se realizó un esbozo de la propuesta que ha realizado el profesor Amartya Sen (2000, p. 19) respecto al desarrollo como libertad, se debe decir que comulgamos con esta propuesta, pues es mucho más próxima al objetivo de esta investigación y se puede considerar como un punto de referencia para el desarrollo de los capítulos que vienen, a pesar de estar centrada solamente en el desarrollo de los humanos. Así las cosas, se presentará de una manera más elaborada el planteamiento que se enfoca en el desarrollo como “un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos”, siendo en ese sentido esenciales, las libertades de los individuos y en vista de ello las capacidades de las personas cobran importancia, para valorar el tipo de vida que escogieron y que tienen razones para defender.

Sin embargo, no se pueden pasar por alto las fuentes de privación de la libertad, como la pobreza económica, la falta de servicios sociales públicos y la negación del reconocimiento de las libertades civiles y políticas. Las cuales han dado lugar a la expansión de estas libertades, mediante procesos que hagan posible la libertad de acción y de decisión, convirtiendo dichas privaciones en oportunidades que puedan tener los individuos mediante su activa participación (2000, p. 33-34).

Es por esto, que en este apartado se estudian las dos razones por las cuales el desarrollo es un proceso, y para ello se abordarán (2000, pp. 34-55); primero, la razón de la evaluación, que cumple con el papel constitutivo como fin primordial del desarrollo; y segundo, la razón de la eficacia que se integra en el papel instrumental, el cual es el medio principal del desarrollo.

Ahora bien, cuando se habla de la razón de la evaluación como proceso de expansión de las libertades, esta se hace en función de las libertades fundamentales de las que disfrutaban sus miembros. Ello implica que si hay más libertad para poder hacer lo que se anhela y se valora, es porque se tiene el derecho de ejercer toda la libertad y así mismo, incrementar las oportunidades para obtener resultados valiosos (Sen, 2000, p. 35).

Dice el profesor Sen (2000, p. 36-37) que normalmente cuando se está evaluando el desarrollo se hace desde el punto de vista de la renta y la riqueza, en esa medida unos se interesan más en una perspectiva utilitarista en la “satisfacción mental, otros como los libertarios lo hacen con los procedimientos para alcanzar la libertad”. Como puede verse en el caso de Rawls, mencionado en el apartado anterior con la crítica que le hacía el profesor Sen, en este mismo sentido le agrega, que si en lugar de prestarle atención solamente a la renta y la riqueza, —el cual es uno de los bienes primarios de la teoría de la justicia de Rawls— se enfocara en la privación de las capacidades, sirviéndose de una “base de información” que permitiera abstraer un análisis más elaborado y aproximado a la realidad, podría comprenderse mejor cómo impacta la pobreza en las libertades de los individuos y por supuesto en sus vidas.

En este sentido, la razón de la evaluación hace referencia al papel constitutivo de la libertad (2000, p. 55) pues está directamente relacionada con las libertades fundamentales de los individuos, y en esa medida con las capacidades más básicas que pudieren impedir su realización, como la escasez de alimentos que den lugar a la desnutrición, muertes prematuras, o también aquellas capacidades que estén relacionadas con la lectura, escritura o las matemáticas, igualmente sucede con la participación política, o la libertad de expresión, y otras que restringen lo que fuera definido por el profesor Sen, como el proceso de expansión de las libertades humanas.

Entre tanto, y para seguir avanzando en la comprensión del planteamiento del profesor Sen (2000, pp. 99-100a), es importante mencionar lo que ha dicho acerca de los conceptos de función y capacidad. En el primero de ellos señala que son el reflejo de lo que valoramos aquellas cosas que se pueden hacer o ser. Por ejemplo, funciones valoradas como la de alimentarse bien, involucrarse en la vida de la comunidad o respetarse a uno mismo. Esta última, se puede considerar sinónimo de dignidad y propia estima, como lo hacía John Rawls al considerarlo como uno de los bienes primarios más importantes en su teoría de la justicia.

En el segundo concepto, es decir la capacidad y relacionándolo con el anterior, (2000, pp. 99-100b) se trata de las diferentes combinaciones

de funciones que puede conseguir una persona. Afirma en este sentido que “la capacidad es un tipo de libertad: la libertad fundamental para conseguir distintas combinaciones de funciones”. En otras palabras, se refiere a la libertad que todos pueden alcanzar desarrollándose de acuerdo al plan de vida escogido. Se trata de la relación entre los logros reales alcanzados, es decir lo que una persona es capaz de hacer en virtud de sus funciones, y el conjunto de las capacidades, ello significa, las oportunidades que la persona tiene y que se reflejan en la libertad para alcanzar los logros. En suma, esto se denomina enfoque de las capacidades.

Ahora bien, antes de comenzar con el planteamiento que hace el profesor Sen acerca de la segunda razón, se debe recordar lo que ha dicho acerca del término *agencia* (2000, p. 35), —y con el cual tiene una estrecha relación con la segunda razón— expresando que se refiere a la persona como agente que actúa, provoca cambios y tiene logros que en todo caso deberán evaluarse en función de sus valores y objetivos, lo cual se alcanza mediante el incremento de la libertad toda vez que permite que las capacidades de las personas sea mayores y mejores, valorándose como tales y ayudándose a sí mismas, con lo cual este aspecto de la agencia del individuo contribuye en el proceso del desarrollo.

Así las cosas y en los términos del profesor Sen, con el ánimo de relacionar la función con la capacidad en lo referente al propio respeto. Si se tiene la función valorada en el propio respeto, autoestima o dignidad, se tiene la capacidad de ser en el hacer.

Después de lo anterior, se puede continuar con la segunda razón que el profesor Amartya Sen (2000, pp. 34-35) ha denominado *eficacia* y es parte del proceso de la expansión de las libertades que comprenden el desarrollo. En ella centra su atención, con la agencia del individuo y de la cual se deriva la eficacia social.

Para tal efecto, se retoma el papel instrumental de la libertad que responde a ser el medio principal del desarrollo. En este sentido, se trata de la forma en que contribuyen los diferentes tipos de libertades interrelacionados a expandir las libertades, así como las de los seres humanos y en consecuencia promueven al favorecimiento del desarrollo. Esto es claramente un proceso.

Respecto a los tipos de libertades o libertades instrumentales, Sen (2000, pp. 58-59) destaca cinco, sin el ánimo de convertirlas en un listado cerrado, sino solamente para enfocar la explicación. En este sentido están: a) las libertades políticas, en las que se encuentran los Derechos Humanos, y trata acerca de las oportunidades que tienen las personas para elegir sus propios gobernantes y representantes legislativos, como también poder hacer oposición mediante el uso de la libertad de expresión y la participación política; b) los servicios económicos, vistos como oportunidades que tienen las personas para hacer uso del dinero y para poner en circulación las actividades mercantiles que por supuesto elevan el nivel de renta y riqueza de una nación y en consecuencia incrementa los derechos económicos de sus ciudadanos; c) las oportunidades sociales, abordan lo que se comprende por sistemas de salud, educación, y que contribuyen a que las personas puedan vivir mejor. Incluye la eficacia del empleo de los recursos económicos destinados para atender tales libertades; d) las garantías de transparencia, que van de la mano con el manejo eficaz y la confianza en el uso de los recursos de lo público y del sector privado, divulgando información veraz y clara que prevenga de cualquier acto de corrupción, pues de lo contrario se afectaría de manera negativa directa e indirectamente la confianza depositada por las personas; y e) la seguridad protectora, o mejor entendida como una red de protección social constituida por *mecanismos institucionales fijos* bien sean prestaciones por desempleo o ayudas económicas para habitantes de la calle, que procuran a las personas afectadas que viven situaciones calamitosas acceder a estos servicios para que vivan en condiciones dignas.

Ahora bien, estos tipos de libertades interconectadas contribuyen al mejoramiento de las capacidades de las personas y en esta medida promueven la complementariedad de las mismas, y se puede observar también si se hace en términos de desarrollo social. Sin embargo, es importante mencionar que las libertades instrumentales se articulan parcialmente con la idea de dignidad y el libre y pleno desarrollo de la personalidad, al tenor de lo mencionado anteriormente en referencia a lo que la Corte Constitucional colombiana en la sentencia C-075 de 2007 ha expresado al respecto. Primero con la expresión de la autonomía individual, toda vez que es la posibilidad de poder elegir un plan de vida

y en consecuencia poder determinar la propia vida según esa elección. Seguidamente, es necesario para poder materializar el plan de vida elegido, unas condiciones y oportunidades que asimismo lo permitan. Lo que hace parcial el planteamiento de Sen y los elementos considerados en la sentencia en mención, es que sólo hacen énfasis en los aspectos materiales al referirse a las libertades instrumentales; en el último elemento cabe destacar que la expresión de la *intangibilidad de la integridad* además de física debe ser moral, de acuerdo al propósito de vida decidido. Además de las obligaciones que le corresponden a los Estados en aras de adoptar medidas protectoras que garanticen que estas libertades promuevan en el ser humano su desarrollo como persona.

No obstante, así como lo menciona Amartya Sen, existen Estados que ejercen prácticas contrarias al respeto de los Derechos Humanos, mediante diferentes formas de gobiernos que por lo general terminan siendo de corte autoritario y represivo en el ejercicio de las libertades y los derechos, con el argumento de que es mediante esta forma que el nivel de renta y riqueza de una nación crece, pero diametralmente opuesta al respeto de estos derechos.

Para finalizar, Sen (2000, p. 338) dice que la única manera de comprometer a la sociedad para promover y defender la expansión de las libertades de los individuos no es solamente mediante el Estado, pues también están las instituciones, comprendidas estas como organizaciones sociales, políticas, ciudadanas y entre otras que permitan ampliar las funciones de estas como también las capacidades de sus agentes.

El enfoque de capacidades según Martha Nussbaum

En este apartado se puede observar el planteamiento de la profesora Martha Nussbaum, quien con el ánimo de proponer alternativas diferentes a las teorías contractualistas en los asuntos de la justicia, planteó lo que se conoce como el enfoque de las capacidades, el cual tiene un alto impacto en cuanto se refiere al desarrollo, y una clara intención de hacer incidencia política, a la cual no se hará referencia por no hacer parte del objetivo investigativo.

Desde ya se hace claridad que, aún cuando el planteamiento tiene un enfoque político también lo encamina hacia la consolidación y complemento a la teoría de la justicia de Rawls, pero acá solamente se analizarán las partes que este enfoque proporciona para abordar las capacidades centrales, en la que también se destacan los aspectos que tienen relación con el libre desarrollo de la personalidad y desde luego, como lo hace la autora, con la dignidad humana (2012, p. 51). La cual tiene una fuerte relación con lo que todo ser humano posee; anhelos, esfuerzos, motivaciones y deseos, asimismo expresa que tiene relación con lo que le es inherente a la persona, que hacen posible su posterior desarrollo y formación, lo cual define como capacidades básicas, las cuales necesitan ser desarrolladas, es lo que le llama *equipamiento innato*, es decir, los rasgos y las aptitudes entrenadas y desarrolladas necesariamente con la interacción del entorno que va desde la familia hasta el político, económico y social, sin olvidar lo relativo a los animales no humanos, tema que será abordado en la parte final, pero que en el desenvolvimiento del planteamiento se dará cuenta de la importancia que Nussbaum le ha dado.

Si bien es cierto Amartya Sen ha trabajado este enfoque, lo ha hecho desde el punto de vista de la economía, encauzándose en la evaluación comparativa de la calidad de vida. Mientras que la profesora Nussbaum, lo ha hecho teniendo como referencia el respeto por la dignidad humana —pero aclara que en el caso de que esté considerando alguna otra especie animal, se refiere a la dignidad que le sea apropiada a la especie en cuestión (2012, p. 49)— y tomándolo como base filosófica hacia una teoría de los derechos básicos de los seres humanos. Sin embargo, en el desarrollo de su planteamiento podremos observar que extiende el enfoque de las capacidades hacia los animales no humanos, lo cual le imprime un cariz diferente de las propuestas vistas y del cual se harán algunas reflexiones y retomando algunos aspectos del mismo.

Sin embargo, el profesor Llano (2013) recoge los puntos de encuentro que hay entre Amartya Sen y Martha Nussbaum, señalando que ambos consideran que el enfoque de las capacidades, a pesar de partir en orillas diferentes, tienen una conexión conceptual que complementa también al enfoque de los derechos humanos. No obstante, respecto a este punto, Nussbaum (2012, pp. 83-84) toma distancia, pues su enfoque de las capacidades sí le reconoce derechos a los animales, no podría hablarse propiamente de

un enfoque basado en los derechos humanos, sino sólo como un enfoque de capacidades centrales, lo cual es mucho más amplio y positivo.

Adiciona el profesor Llano que asimismo defienden la validez del enfoque de las capacidades que ha servido como punto de referencia para trascender los anteriores parámetros de medición del desarrollo de los pueblos, que solamente lo hacían a partir del Producto Interno Bruto, a pesar de haber sido reformulado por el índice de desarrollo humano. Llama la atención que debería estar más centrado en las capacidades básicas de las personas, pues en los informes anuales del desarrollo humano se tienen como un indicador comparativo, pero no como aquel que pudiera servir de base para una teoría política sistémica que diera lugar a avanzar en los asuntos concernientes al desarrollo y su manera de abordarlo, pues las capacidades humanas son aquellos requisitos necesarios para poder hablar de una vida digna, pero a pesar de ello, la atención aún sigue estando más enfocada en aspectos relativos a la renta, riqueza y crecimiento económico.

Entrando en materia, Martha Nussbaum ha dicho (2007, p. 87) acerca de las capacidades que son aquello que las personas son “efectivamente capaces de hacer y ser” de acuerdo a una “idea intuitiva de lo que es una vida” en consonancia con la dignidad humana, y en esta medida parte de la comprensión de la dignidad del ser humano y de una vida afín con esa dignidad. Adicionalmente ha dicho (2012, p. 40) que son un conjunto de oportunidades que normalmente están interrelacionadas para elegir y actuar. Y que en palabras de Sen serían “libertades sustanciales”, pues para este autor se trata de una libertad sustantiva y de alcanzar las combinaciones alternativas de funcionamientos, lo que para Nussbaum son las “capacidades combinadas”, es decir, la totalidad de las oportunidades de las que tiene cada ser humano para elegir y actuar en la situación política, social y económica de cada quien.

De otro lado, refiere que las capacidades internas son aquellas características de las personas como rasgos de su personalidad,¹²⁹ (2012, p. 42)

129 Bien sean capacidades intelectuales, emocionales, estado de salud, forma física, maneras de aprendizaje, habilidades de percepción y movimiento las cuales son sumamente importantes para el desarrollo de sus capacidades combinadas, según lo señala Nussbaum (2012, p. 42).

son estados no fijos, sino fluidos y dinámicos. En esta medida, en una sociedad deben haber primero la producción de capacidades internas para que éstas den lugar a las capacidades combinadas, por ello estas se consideran la suma de las capacidades internas.¹³⁰

En ese mismo sentido, ha mencionado que las capacidades deberían atribuirse a cada ser humano, y en esta medida —con una noción kantiana— ser tratados como fines y no como medios para otros, además, señala que para que una vida humana sea digna, es necesario superar un nivel de umbral para cada una de las diez capacidades centrales que más adelante se detallarán, el cual explica que si una capacidad está por debajo del mismo, ninguna persona podría funcionar de un modo “auténticamente humano”, y en razón a ello uno de los objetivos sociales sería llevar a las personas a mantenerse por encima del umbral de sus capacidades.

Además, la profesora Nussbaum reitera que al ser poseedores de muchas capacidades estas significan para nosotros oportunidades para *floreecer*, como lo diría la autora, quien critica (2007, p. 87) que los recursos no son un índice adecuado para medir el bienestar de las personas, pues éste no sólo se trata de recursos, a pesar de ser requeridos para actuar, también se necesita de las capacidades para volverlos recursos en funcionamiento, es decir, la realización activa de una o más capacidades (2012, p. 44).

En razón a lo anterior, es que Nussbaum (2007, p. 87) ha elaborado un listado de diez capacidades centrales que si bien es cierto son generales, permiten que se surta el efecto de particularizarlas de acuerdo al contexto ambiental, cultural, económico y social de las naciones que reconozcan en los derechos humanos básicos, el reflejo de las capacidades que a su vez son requisitos para llevar una vida digna.

Entre tanto y en aras de suscitar un acuerdo que mantenga la interculturalidad, la profesora Nussbaum (2007, pp. 90-91) señala que

130 Dice Martha Nussbaum que si se quiere promover una de las capacidades humanas más importantes, debe apoyarse el desarrollo de las capacidades internas, bien sea mediante la educación, la salud física y emocional, de la atención y el cariño familiares, de la implantación de un sistema educativo, entre otros. Martha Nussbaum. *Crear Capacidades* (p.42).

este enfoque es universal, en razón a ser de aplicación para todos los seres humanos, considerándolo inclusive como una especificidad del enfoque de los derechos humanos y que de una u otra manera se asocian a la noción de dignidad humana. En este sentido, afirma que su enfoque de las capacidades tiene seis aspectos que le sirven para mostrar el aspecto intercultural y universal del mismo, así:

- a. Refiere que es una lista abierta y como tal sujeta a ser revisada de acuerdo a la críticas recibidas.
- b. Parte de una formulación abstracta y general que permite también su especificación,
- c. Reconoce que el listado tiene inmerso aspectos morales pero que le permiten mantener una independencia de las ideas metafísicas que promuevan división cultural o religiosa, siendo uno de los fines de este listado, el aspecto político,
- d. Promueve la protección del pluralismo en razón a considerar que el fin político debe ser la capacidad y no el funcionamiento, es decir el instrumento,
- e. Argumenta que para promover el pluralismo, es fundamental el respeto de las libertades que considera principales, por lo tanto no negociables en este enfoque de las capacidades, como lo son la libertad de expresión, la libertad de asociación y la libertad de conciencia.
- f. Reitera que si bien es cierto este listado tiene una intensión política, separa lo que es la justificación de este enfoque respecto con la aplicación, pues es consciente que este listado no puede ser la excusa para intervenir en aquellos lugares en donde no hay interés en reconocer el contenido del enfoque de las capacidades.

Así las cosas, se presenta el listado de las capacidades centrales que ha propuesto Nussbaum (2007, pp. 88-89) y (2012, pp. 53-55), con una breve mención de lo que la constituye, a saber:

1. La *vida*, y hace referencia a tener la posibilidad no solo de vivir sino de tener calidad de vida.

2. La *salud física*, como consecuencia de los anterior se origina la capacidad de gozar de una buena salud, integrando desde la salud reproductiva, la alimentación hasta tener un sitio digno para vivir.
3. La *integridad física*, que tiene que ver con la capacidad para movilizarse, como también para que su integridad física esté a salvo de cualquier suceso que la ponga en riesgo.
4. Los *sentidos, imaginación y pensamiento*, esta capacidad se desarrolla en la medida que la persona tenga acceso a una educación adecuada, y pueda experimentar a través de sus sentidos, imaginación y pensamiento el mundo del cual hace parte, y hacer uso de la mente en el plano artístico, religioso y político con previa garantía del respeto a la libre expresión, de pensamiento y de culto religioso.
5. Las *emociones*, una capacidad a la que no se le ha dado la importancia que merece. Para tales efectos la autora habla de la importancia de mantener relaciones afectivas con otras personas e inclusive objetos, como también amar, experimentar dolor, ansiedad, gratitud entre otras, con lo cual nos permite que el desarrollo emocional sea liberado de aquellas circunstancias, hechos, actitudes que estén inhibiendo el desarrollo de la persona.
6. La *razón práctica*, refiere que esta capacidad se suscita en la medida que se da una protección de la libertad de conciencia, observancia religiosa, toda vez que de acuerdo a nuestra concepción del bien podemos analizar deliberadamente nuestros propios planes de vida.
7. La *afiliación*, que divide en dos aspectos; uno que se deriva de la capacidad de vivir con otros seres humanos, entendido como una capacidad relacional. Y otros con la capacidad de poder recibir como seres humanos un trato que respete nuestra dignidad.
8. *Otras especies*, hace referencia a poder vivir dentro de parámetros de respeto con otros seres que hacen parte de lo que hemos denominado como la Comunidad de la Vida.
9. El *juego*, poder disfrutar de actividades lúdicas y de esparcimiento.

10. El *control sobre el propio entorno*, esta capacidad la divide en dos aspectos; el político y el material, del primero trata de la participación política y en consecuencia de que sean protegidos los derechos de la libertad de expresión y de asociación. En el segundo, se refiere a poder tener propiedades y gozar de los derechos que de ella se derivan.

Este listado de capacidades son generales pues tienen la pretensión de ser incluyentes manteniendo como eje central el respeto a la pluralidad, también se observa que se refieren primero a la persona individual y posteriormente a los colectivos, además dejando ver que de carecerse de alguna de estas capacidades, la vida de una persona no estaría conforme con la dignidad humana, toda vez que no puede ninguna de estas capacidades ser excluidas ya que son requisitos mínimos que siendo diferentes cualitativamente se complementan e interrelacionan. En tal medida, promueven el florecimiento del ser humano, —como se verá más adelante con los animales no humanos— en cuanto al reconocimiento de su propia dignidad y el desarrollo de su persona y personalidad, que en el caso de los seres humanos y siguiendo con lo anotado anteriormente acerca de los elementos definidos por la Corte Constitucional de Colombia en sentencia C-075 de 2007, respecto a la dignidad y el libre desarrollo de la personalidad, se cumplen en su integridad, en cuanto a empoderar a la persona para que pueda gozar de unas capacidades que le dan autonomía personal, como también le permiten poder realizar lo que ha elegido como plan de vida mediante diversos recursos que satisfagan sus necesidades materiales, y asimismo el carácter intangible de esta relación la cual tiene que ver con el aspecto moral y se resguarda con la garantía de libertad de pensamiento, de expresión y de conciencia. Como menciona Nussbaum (2012, p. 52), el enfoque de las capacidades tiene como prioridad la protección de ámbitos de libertad tan importantes como lo son estas libertades que, de no ser tenidos en cuenta, la vida no podría considerarse humanamente digna y en consecuencia los fines deseados no podrían ser alcanzados.

Ahora bien, antes de abordar el enfoque de las capacidades con los animales no humanos, es de gran importancia mencionar los aspectos que la profesora Nussbaum ha considerado relevantes, para poner de

manifiesto la división del pensamiento kantiano respecto a la idea de la dignidad humana y la animalidad, que a su vez permiten mostrar la ampliación de la dignidad para desarrollar el proceso de extensión del enfoque de las capacidades a los animales.

En el primer apartado de este capítulo se presenta lo que se podría considerar como el planteamiento antropocéntrico de la idea de dignidad, centrando su atención en el pensamiento kantiano con las aportaciones y puntos de vista de diferentes autores que a pesar de no estar de acuerdo con algún aspecto del planteamiento por considerarlo incompleto o vacío, ninguno cuestionaba el enfoque centrado en el ser humano y trataban de abordar este tema pasando por alto la dignidad de los demás seres vivos, pues seguramente no se lo habrán planteado como para hacer alguna referencia.

Martha Nussbaum (2007, pp. 325-326) refiere que para Kant los animales al no poseer conciencia carecían de los elementos racionales y morales que los convertirían en seres dignos, y que por lo tanto eran objeto y podrían ser comercializados como las cosas, por tanto la animalidad no era en sí misma ningún fin, y agrega Nussbaum, que del pensamiento kantiano acerca de los deberes indirectos que los seres humanos tenemos para con los animales es solamente un trato amable, pues no son considerados como sujetos de deber moral y por ende de dignidad o valor intrínseco.

Además, el argumento kantiano al no reconocer conciencia a los animales se derrumba por completo ante la contundencia científica que ha dejado ver su reconocimiento en la Declaración de Cambridge sobre la Conciencia,¹³¹ en este documento quedó consignado lo que un

131 Fue escrita por Philip Low y editado por Jaak Panksepp, Diana Reiss, David Edelman, Bruno Van Swinderen, Philip Low y Christof Koch. Y proclamada públicamente en Cambridge, Reino Unido, el 7 de julio de 2012, en la Conferencia Francis Crick de Conciencia en animales humanos y no humanos, en el Churchill College, Universidad de Cambridge, por Low, Edelman y Koch. La Declaración fue firmada por los participantes de la conferencia esa misma noche, en presencia de Stephen Hawking, en la Sala de Balfour en el Hotel du Vin en Cambridge, Reino Unido. La ceremonia de firma fue immortalizada por CBS 60 Minutes. Podemos ver el video de la ceremonia en; <https://www.youtube.com/watch?v=wgxvLxwrMKs> y la lectura de la Declaración en; <http://fcm-conference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>

grupo internacional destacado¹³² de neurocientíficos cognitivos, neurofarmacólogos, neurofisiólogos, neuroanatomistas y neurocientíficos computacionales, reunidos en Cambridge, Reino Unido, para reevaluar los sustratos neurobiológicos de la experiencia consciente y los comportamientos relacionados en animales humanos y no humanos, —como se refiere en la declaración—, en razón a que descubrieron que las estructuras que nos distinguen de los animales, tales como el cortex cerebral,¹³³ no son las responsables de la manifestación de la conciencia.

Se llegó a ello, en razón a que la excitación artificial de las mismas regiones del cerebro, generan comportamientos empáticos y estados emocionales tanto en el animal humano como en el no humano. Y además que en cualquier parte del cerebro también resultan comportamientos consistentes en sentimientos de experiencia y de afecto, bien sea por la recompensa o el castigo. Por tanto, se descubrió que en jóvenes humanos y animales no humanos que carecen de neocórtex sí poseen estas funciones cerebro-mente, y en virtud a ello, declararon lo siguiente:

La ausencia de una neocorteza no excluye a un organismo de estados de experiencia afectiva. Evidencia convergente indica que los animales no humanos tienen un sustrato neuroanatómico, neuroquímico y neurofisiológico de estados de conciencia, con la capacidad de exhibir comportamientos intencionales. Consecuentemente, el peso de la evidencia indica que los humanos no son únicos en poseer los sustratos neurológicos que generan conciencia. Animales no humanos, incluyendo todos los mamíferos

132 Investigadores que participaron en la Conferencia que dio lugar a la Declaración de Cambridge sobre la Conciencia; Christof Koch, Stephen Hawking, Philip Low, Irene Pepperberg, Bruno van Swinderen, David B. Edelman, Edward Boyden, Diana Reiss, Donald Pfaff, Ryan Remedios, Harvey Karten, Franz X. Vollenweider, Naotsugu Tsuchiya, Melanie Bole y Steven Laureys.

133 Es la capa neuronal más evolucionada que recubre al cerebro y se asocia con la capacidad racional del ser humano.

y aves, y muchas otras criaturas, como el pulpo, también poseen estos sustratos neurológicos.¹³⁴

En otras palabras, lo anterior los llevó a concluir que si el área del cerebro que nos diferencia de los otros animales no humanos, no es en donde se manifiesta la conciencia, entonces el resto del cerebro sí es el responsable de la conciencia, siendo estas estructuras cerebrales similares entre nosotros y otros animales no humanos, y por tanto concluyen que no somos los únicos en poseer los sustratos neurológicos que generan conciencia.

Es decir, no podemos volver a afirmar que desconocemos, que los animales sí poseen conciencia. Además, la Declaración de Cambridge es inspiradora para promover cambios legislativos, de actitud y manera de percibir a los animales, y también le da un respaldo científico a la causa que defiende y reivindica los derechos animales. Pues los animales además de tener conciencia son inteligentes, en razón a que poseen capacidades de aprendizaje.

A pesar de que la profesora Nussbaum no hiciera mención del aspecto científico y el gran significado que ello trae para el desarrollo. Desde su perspectiva (2007, pp. 142-143) ha dicho respecto a la separación kantiana entre lo que denomina la personalidad y la animalidad —la cual reseña como hondamente problemática—, cuatro aspectos que se deben destacar y se suman a lo antes mencionado en la Declaración de Cambridge.

En primer orden, destaca que esta separación niega el hecho de que la dignidad humana no es sino la dignidad de un cierto tipo de animal. Es decir, que la dignidad de cada ser mortal y vulnerable es diferente de la de otro ser que pertenezca a otra especie. En segundo lugar, y como consecuencia de la anterior, dicha división niega equivocadamente a la animalidad el reconocimiento de su propia dignidad, con lo cual se afianza aún más la ausencia de relación entre el ser humano y el animal. En tercer orden, correlativamente de esta separación, se mantiene la idea que la esencia de la personalidad es autosuficiente, no tiene

134 Apartado final de la Declaración de Cambridge sobre la Conciencia (2012).

necesidades y es resistente a cualquier situación que pudiese poner en riesgo las capacidades racionales y morales, de la misma manera que le pudiera suceder a las funciones animales. Finalmente, en cuarto lugar, menciona que esta escisión hace que se considere a la esencia humana como atemporal y no guarde relación con el ciclo normal de la vida, pues sería concebida como algo fuera de lo normal y aislado.

Entre tanto y ante estas situaciones que han resultado de la separabilidad entre la personalidad y la animalidad, la profesora Nussbaum vio una oportunidad para integrarlas, partiendo del reconocimiento de los derechos de los animales por ser fines en sí mismos, dando lugar a reconocer una extensa variedad de dignidad animal, al igual que sus necesidades para promover lo que la autora denomina el *florecimiento* (2007, pp. 323-333). Lo cual convierte al enfoque de las capacidades en opinión de Nussbaum en una de sus mayores virtudes.

Entre tanto, agrega la autora (2012, p. 189) que en un sentido más amplio, el enfoque de las capacidades concibe a los animales como agentes y sujetos, fines en sí mismos y no como recipientes de placer o dolor. Esta profunda diferencia conceptual contribuye a que este enfoque se desenvuelva hacia los animales con amor y respeto, toda vez que también gozan de inteligencia y de capacidad de reciprocidad (2007, p. 328-329) y ahora cuenta con respaldo científico.

Al introducir a los animales en el enfoque de las capacidades, Nussbaum (2012, pp. 190-191) considera la necesidad de ampliar el concepto de dignidad, mencionando que ya no hay que referirse solamente a unas vidas acordes con la dignidad humana, sino a unas “vidas que estén a la altura de la dignidad de una amplia diversidad de criaturas sensibles”. Con lo cual a cada animal se le reconoce su dignidad propia y nuestra obligación de respetar esa dignidad, no es consecuencia de ningún deber que tengamos hacia nosotros mismos, pues precisamente se trata de reconocer al otro como tal.

Respecto a la sensibilidad, dice que no sólo se trata de placer y de dolor, pues considera que además de ello deben tenerse en cuenta las oportunidades de florecimiento que cada animal no humano tiene en razón a su forma de vida, y las cuales se impedirían si fuere víctima de un daño. Además, afirma que la sensibilidad no es un factor que determine el estatus moral (2007, pp. 356-357).

En este sentido Nussbaum (2012) afirma que la lista de capacidades adecuadamente ampliada, no en lo cuantitativo sino en lo cualitativo, mantiene los elementos principales que se deben favorecer, pero indica algo muy importante, y se trata de aquello que se necesita hacer con ocasión al papel de garantes de los derechos de los animales y de permitir que el florecimiento de sus capacidades emerja. Así lo señala la autora:

Debemos prestar atención a la forma de vida de cada especie y fomentar, para los individuos de cada una de ellas, las oportunidades de vivir y de actuar con arreglo al modo de vida de su especie en concreto. Y aunque se prioriza la libertad de elección en todos los casos en los que la criatura tiene capacidad para elegir, en el caso animal será normalmente más apropiado poner el énfasis en el funcionamiento (aplicando lo que podríamos considerar una especie de paternalismo sensible) que en el caso humano. (p. 191).

En el proceso de ampliación del enfoque de las capacidades se mantienen los elementos principales, sin embargo, al presentarse tal extensión de cada una de las diez capacidades se deben resaltar los aspectos que más llaman la atención y configuran esta ampliación en las capacidades centrales (2007, pp. 386-394).

En cuanto a la primera capacidad, la *vida*, reconoce que todos los animales tienen derecho a continuar viviendo, tengan o no un interés consciente de vivir. Sin embargo, diferencia que no es lo mismo garantizar este derecho a las formas de vida sensibles que a las no sensibles, pues respecto a estas últimas considera que de no ser posible no se estaría violando derecho alguno en términos de justicia si se hiciere movido por razones fundadas. Este aspecto es problemático, toda vez que si se revisa el valor intrínseco y dignidad que cada animal o forma de vida posee, no habría lugar a esgrimir que los animales no sensibles y otras formas de vida no sensible no tuvieran derecho a que se les garantizara su vida, y en cambio con los animales sensibles sí afirma que tienen el derecho a la vida garantizado. A pesar de encontrarse con casos difíciles, la profesora Nussbaum prefiere darle un tratamiento progresivo que permita ir garantizándole a estos últimos el derecho

a vivir en la medida que se vaya avanzando en otros aspectos, como tecnológicos, educativos, entre otros.

En relación con la segunda capacidad, la *salud física*, la autora resalta que en razón a esta capacidad se les debe reconocer a los animales el derecho a una vida saludable, toda vez que es fundamental para su florecimiento. Además menciona que debe eliminarse la asimetría que existe respecto al trato entre los animales domésticos que se encuentran bajo cuidado humano y los que son utilizados en actividades de ocio, entretenimiento, industria alimenticia y curtidora, pues en los primeros fungimos como tutores, pero los segundos están en completa desprotección y a merced del trato cruel y abandono en muchos casos.

Por lo que se refiere a la tercera capacidad, la *integridad física*, como conssecuencia de lo anterior, acerca del maltrato físico que daña o atenta —e incluso por razones que para los seres humanos parecieran de belleza o estética— la integridad corporal de los animales, por ello resalta la necesidad de que en virtud de los derechos que detentan les sea respetada su integridad física, en aras de promover su florecimiento. Pero en cambio, considera Nussbaum que la esterilización en los animales de ser necesaria no atentaría su integridad física, el cual es un asunto que ameritaría un análisis profundo que no se dará aquí.

Por otra parte, la cuarta capacidad que la autora denomina *sentidos, imaginación y pensamientos*, tiene que ver con la posibilidad de que los animales que están más cercanos a nosotros, puedan acceder a variadas opciones de goce y disfrute que les permita tener libre movilidad y placenteras experiencias para sus sentidos. Asimismo sucede, con los animales que viven en espacios abiertos y en la naturaleza, respetándoseles su entorno, para que tanto los unos como los otros puedan vivir su florecimiento.

De otro lado, la quinta capacidad denominada *emociones*, en la que se promueven las oportunidades para que los animales también tengan derecho a vivir de manera abierta, emociones que puedan dar lugar a que estas sean desarrolladas y puedan tener una vida emocional digna.

En sexto lugar, la siguiente capacidad trata de la *razón práctica*, que si bien es cierto esta capacidad es propiamente humana, la autora cuestiona hasta qué punto un animal puede fijar objetivos y proyectos para desarrollar su plan de vida, y responde que de ser posible deberían

garantizarseles la capacidad de movilidad y acceder a un variado menú de posibilidades para realizar. En este aspecto, la aproximación de esta investigación se plantea diferente, no sería propiamente una capacidad de la razón práctica en los términos que se explican, sino la capacidad de vivir plenamente su vida de acuerdo a las posibilidades en las que se encuentre el animal, toda vez que este depende de otras oportunidades y capacidades para desarrollarse o florecer. Toda vez que los seres humanos influyen en las decisiones de estos, lo cual haría muy difícil considerar que pudieran plantearse objetivos y planes de vida autonomamente.

Con respecto a la séptima capacidad la cual es la *filiación*, señala la autora que existen dos aspectos; a) desde una perspectiva interrelacional, tiene que ver con la posibilidad que tienen los animales de establecer relaciones con otros animales y por supuesto con seres humanos, y b) desde una perspectiva pública, se refiere al respeto que merecen de los demás a ser tratados como seres que gozan de una dignidad.

Acerca de la octava capacidad denominada *otras especies*, se complementa con el primer aspecto de la séptima capacidad, es decir, la interrelación que debe procurarse no sólo entre los animales, sino también con el resto de la naturaleza, como con los seres humanos.

A su vez, en la novena capacidad está el *juego*, la cual es fundamental para el florecimiento de todo animal sensible, señala la autora. En la que además se requiere de la interacción de varias de las capacidades que se han citado para que esta se pueda desarrollar armónicamente.

Finalmente, está la décima capacidad denominada *control sobre el entorno propio*, la profesora Nussbaum ha dicho que tiene dos aspectos, uno político y el otro material, en el primero refiere que la importancia radica en que sus derechos sean respetados y en consecuencia les garanticen un trato justo. Por el segundo, dice que estos requieren del respeto al territorio del cual hace parte su habitat bien sea en ambientes familiares o con trato cercano a seres humanos o lo que denomina como entornos naturales.¹³⁵

135 Se puede ampliar acerca del contenido de cada una de las diez capacidades del enfoque en; Nussbaum, Martha (2007, pp. 386-394).

Entre tanto, y siguiendo a la profesora Nussbaum, quien dice que con el enfoque de las capacidades se le reconoce a todos los animales el derecho a un mínimo de elevación de umbral de oportunidad para vivir una vida de acuerdo a la de su especie (2012, p. 192) y una extensa variedad de capacidades de funcionamiento que le permitan su florecimiento (2007, p. 385). No obstante, una crítica a este enfoque es que sólo se refiere a los animales no humanos, dejando por fuera a los reinos vegetal y mineral que también podría considerárseles su florecimiento, pero quizás con un enfoque de capacidades pensando en estos seres que también habitan en la Comunidad de la Vida, que seguramente no estaría centrado en la justicia, sino en la Vida.

Entre tanto, se retoman algunos de los autores con los que el profesor Fernando Llano ha considerado formular su propuesta de fundamentación iusfilosófico del derecho al desarrollo, le expresamos el respeto y un parcial acuerdo por las apreciaciones que tiene respecto a su proposición, por ello, también se hizo una presentación un tanto más detallada del pensamiento de cada uno de estos autores en la construcción de dicho planteamiento.

Se han revisado los fundamentos presentados en el inicio de este capítulo desde una perspectiva completamente antropocéntrica acerca de la dignidad, mostrando su relación con el libre desarrollo de la personalidad, avanzando gradualmente con John Rawls y su planteamiento de bienes primarios, luego Amartya Sen y el desarrollo como libertad, hasta llegar al enfoque de las capacidades propuesto por Martha Nussbaum, estos dos últimos se han convertido en una alternativa con acogida. Sin embargo, a pesar de haber analizado a los anteriores autores se evidencia que han tenido la intención de complementar una teoría de la justicia sobre la cual poder fundar el derecho al desarrollo, pero ninguna de estas propuestas tuvo en cuenta a la totalidad de los seres que habitan en la Comunidad de la Vida, —con relativa excepción a Martha Nussbaum que abordó el tema de las capacidades con los animales, pero no incluyó a las plantas y minerales—, a pesar de ello, esta autora —seguramente por su influencia aristotélica— tiene el mérito de proponer la integración de ideas y conceptos que durante muchos años han resistido a reconocerse como tales, y en su lugar han guardado un énfasis separatista, con autores que siendo muy

importantes no contemplan entre sus ideas, tan siquiera un atisbo del pensamiento complejo.

Sumado a ello, el efecto transformador que trae consigo la Declaración de Cambrigde y la ampliación de la dignidad en los animales y por tanto de sus capacidades, integrándose con el resto de seres que habitan en la Comunidad de la Vida, abre la puerta para poder presentar en lo que sigue del libro, una fundamentación ética del derecho al desarrollo.

Capítulo IV

La espiral de Arquímedes. Antropocentrismo, biocentrismo, responsabilidad y solidaridad

Sección primera Entre antropocentrismos y biocentrismos

*No trates de entender la vida. ¡Vívela!
No trates de entender el amor. ¡Ama!
Entonces sabrás lo que es,
ya que la sabiduría viene de la experiencia.*

Osho.

Continuamos con el recorrido de pétalo en pétalo. Esta vez en forma de espiral, del cual se desprenden dos secciones, en la primera se podrá observar la importancia de la fundamentación ética, se continúa con la evolución desde la visión antropocéntrica fuerte hasta llegar al biocentrismo fuerte, incluyendo sus diferentes matices; que desde la ética

medioambiental o ética ecológica¹³⁶ se han suscitado. En la sección segunda, se analizarán, desde diferentes pensadores, lo que han propuesto acerca de los valores de la responsabilidad y la solidaridad vinculados con la relación existente entre los seres humano y la naturaleza.

Introducción en la fundamentación ética del derecho al desarrollo

Uno de los principales exponentes de la teoría dualista sobre los derechos ha sido el profesor Peces-Barba,¹³⁷ cuyas teorías el profesor De Asís (2001) ha recogido, para hacer su exposición acerca del concepto y la fundamentación de los derechos, en el que resalta que dicha denominación ha tenido su nombre en razón a que se ha tomado en consideración dos perspectivas de los derechos al momento de crearlos y justificarlos, son estos el campo de la ética y de lo jurídico. El profesor Ansuategui (1997, p. 19) lo denomina de *perspectiva filosófica* y *perspectiva jurídica*. De otro lado, el profesor Javier de Lucas ha señalado

136 Empleando cualquiera de los dos términos indistintamente, toda vez que observamos que en cada uno de estas, existe un mayor o menor grado de comprensión respecto a la relación moral que nosotros debemos mantener con la naturaleza. A pesar de que en estas éticas existan también amplias diferencias que incluso podrían parecerse a algunos planteamientos de la ética del desarrollo analizados en el primer capítulo, de todas maneras, subsisten otras formas de comprender la relación que existe entre el hombre y la naturaleza, como lo veremos en el extenso del presente capítulo. Algunos autores como lo refiere Mesa (2010, pp. 255,256), por ejemplo, en el caso de Dobson la llaman *ética ambiental*. Pues considera que ha empezado hablarse de esta ética como respuesta intelectual a la crisis ecológica. Dobson (1998), otros como Riechmann, Velayos y Sosa se refieren a la *ética ecológica*, en razón a que ello suscita un profundo cambio en el comportamiento y acciones nuestras de cara hacia el medio *global*, entendido como, *medio natural junto con el medio social y cultural construido por el hombre*. Sosa (1997, p. 274).

137 Planteamiento que se describe atendiendo cinco claves, que sirven para dar una visión conjunta del modelo, así; a) las tres vertientes del concepto integral de los derechos, b) la compaginación entre razón e historia, c) el normativismo corregido, d) el Estado social y democrático de derecho y e) la conexión de los derechos con la ética pública (De Asís, 2001, p. 11).

que el modelo dualista en ese sentido, tiene un enfoque metodológico de cara a no aceptar los argumentos que tengan un cariz monista en el fundamento y concepto de los derechos.

Entre tanto, este modelo intenta permanecer en el medio entre el iusnaturalismo y el positivismo, pues por un lado sostiene la importancia de la justificación ética, y del otro la incorporación al ordenamiento jurídico, lo cual implica una adecuada interacción entre ambos. Pues en esta tesis no es suficiente una fundamentación ética del derecho al desarrollo sin que también tenga lugar la identificación del núcleo esencial de este derecho y por tanto sea incorporado en el Derecho. Leyendo este análisis en dirección contraria, tampoco bastará con la elaboración del núcleo esencial del derecho al desarrollo y su incorporación al ordenamiento jurídico, sin que desde luego éste tenga asiento en la fundamentación ética. Con ello se evidencia una correspondencia inescindible entre una y otra, que se llamará en este texto paradigma de la complejidad.

No obstante, a pesar de compartir los planteamientos del modelo dualista del profesor Peces-Barba y que armónicamente el profesor Rafael de Asís ha sabido sintetizar para explicar la necesidad de fundamentación y concepto de los derechos para humanos, se ve sin embargo, que sólo conciben esta propuesta para los derechos de los seres humanos y no tienen en cuenta a los seres no humanos. Además, lo que pretendemos sustentar, es la fundamentación ética que precisamente sea incluyente por lo menos en lo que respecta al derecho al desarrollo de la Comunidad de la Vida.

Algo importante es que este modelo dualista¹³⁸ no está en oposición con el positivismo, en razón a que concibe toda pretensión jurídica que

138 Además, conlleva “situar el discurso de los derechos en los ámbitos de la moral y lo jurídico dotando a estos de una serie de características. La idea de lo moral que se maneja, implica la asignación de un igual valor a los seres humanos en cuanto son sujetos con capacidad de elección y supone establecer como exigencia de todo el discurso el respeto a la integración física, a la autonomía individual (integridad moral) y a la satisfacción de necesidades básicas. A partir de ahí los derechos se presentan como instrumentos morales que facilitan y protegen el ejercicio de determinadas elecciones (con lo que a su vez restringen otras) y que pueden ser distribuidos de forma diferenciada

se traduce en derecho humano como poseedora de la dimensión moral, pero tampoco sería contraria al dualismo, si esta dimensión moral se amplía hacia los seres no humanos que habitan en la Comunidad de la Vida. A pesar de que el profesor De Asís (2001, p. 18), presenta este paradigma como un filtro con mínimos que permitan “identificar lo moral de lo que no lo es”, para que si en determinado caso “el Ordenamiento jurídico denomina a algo como derecho humano que no es posible integrarlo en ese mínimo identificativo del discurso moral, está utilizando incorrectamente ese término, independientemente de su validez jurídica”. Por eso ante esta visión antropocéntrica, se habla de la necesidad de ampliar la consideración moral respecto a los demás seres de la Comunidad de la Vida, e integrar los derechos humanos con los derechos de los no humanos armónicamente y que así el derecho al desarrollo pueda promover dicha ampliación e integración.

Con el elemento ético-moral que se menciona en el modelo dualista, es que se puede ampliar la comunidad moral hacia otros seres que también ostentan un valor en sí mismos, no porque tengan sentimientos o se parezcan a los humanos, o sean considerados sus hermanos menores, sino porque el punto de encuentro entre todos es la vida misma, el valor de la vida que a cada uno le corresponde en función a su proceso evolutivo, y al propósito que cada especie tenga en el desarrollo de sus capacidades para que contribuya al desarrollo de la Comunidad de la Vida.

En este sentido, puede retomarse el camino que a pesar de haber sido abordado y comentado por algunos especialistas en la materia, no

dependiendo de las situaciones en las que se encuentre los sujetos”. De Asís (2001, p. 89,90). Teniendo en cuenta lo anterior, sin embargo, también cabe mencionar al modelo tridimensional o tridimensional, el cual exige tener en cuenta además de los rasgos del dualismo una tercera dimensión, la social, que nos ha hablado el profesor Peces-Barba. En este sentido se afirma que para hablar de un derecho fundamental no sólo es necesario la justificación ética y la incorporación al Derecho sino también la efectiva posibilidad de satisfacer su contenido. A pesar de lo interesante de esta dimensión, se considera que puede estar presente tanto en la dimensión ética, como en la jurídica. Pues la dimensión social no podría realizarse si no tuviera un fundamento y tampoco podría garantizarse desde lo jurídico, p. (De Asís, 2001, p. 18).

ha podido abrirse paso por ahora para que reivindique su inclusión y carácter vinculante en el ordenamiento jurídico,¹³⁹ como se ha hecho con los derechos humanos. Los obstáculos originados en diferentes críticas y reparos que han impedido su florecimiento en el derecho, y en lo que toca al derecho al desarrollo, no han permitido tan siquiera que se haya planteado la ampliación hacia los seres no humanos, pues aparentemente el sello de denominación de origen del derecho al desarrollo es sólo para los humanos. Por esta razón, se reitera que debe haber una fundamentación ética de este derecho para que también a los seres no humanos que son el resto de seres vivos, se le reconozcan el derecho al desarrollo.

Si bien es cierto que el modelo dualista da origen al fundamento de los derechos humanos, en este planteamiento lo que se intenta ver es que el derecho al desarrollo por ser considerado un derecho de la tercera generación, y aún cuando es reconocido como derecho humano —a pesar de sus opositores— no se ha propuesto la fundamentación ética de este derecho, ni mucho menos se ha considerado ampliar el reconocimiento del mismo a los demás seres que habitan en la Comunidad de la Vida, lo cual no riñe con los derechos humanos, toda vez que los integraría y reconocería como tales, manteniendo sus naturales diferencias y articulando los puntos de encuentro y de desencuentro para evolucionar conjuntamente.

Entre tanto, siguiendo a Sosa (1994, p. 115), de lo que se trata es de comprender el mundo de la ética como el de las relaciones; “a) del hombre con los demás hombres; b) del hombre con la sociedad y sus instituciones; y c) del hombre con el medio ambiente”. Es en esta última en la que hay bastante controversia, en razón a que desborda la concepción de responsabilidad moral que se ha considerado en la ética tradicional. Lo cual lleva a suscitar cambios en la forma de comprender esta relación, pasando de creerse “dueño y propietario de su medio, a

139 A pesar de haber instrumentos internacionales que si bien es cierto no son vinculantes, si expresan un avance en este reconocimiento, como es el caso de la Declaración Universal de los Derechos de los Animales, o la Declaración sobre la Tierra.

entenderlo como miembro de una comunidad biótica”, empleando la terminología de Aldo Leopold uno de los pioneros en la ética ecológica.

Desde luego que no se puede desconocer en el pensamiento occidental, la característica principal de acudir a las éticas filosóficas de corte antropocéntrico para fundamentar el quehacer y el ser, como también aquello que explique la relación entre los seres humanos y la naturaleza. Es por ello que ha existido una pugna entre el antropocentrismo y el biocentrismo.

De otra parte, autores como Francesco Viola han dicho respecto a la ética ecológica¹⁴⁰ que ésta ha de explicarse como una polaridad entre antropocentrismo y anti-antropocentrismo. Siendo el antropocentrismo la que considera que la naturaleza existe para la utilidad de los humanos, reiterando una vez más que su valor es instrumental, razón por la cual se hace legítimo un tratamiento diferenciado entre los seres humanos y la naturaleza no humana. Visto desde un sentido moral, se ha considerado como la doctrina según la cual los seres humanos constituyen la sede y medida de todo valor. En lo que se refiere al anti-antropocentrismo, se afirma que el ser humano es sólo una parte de la naturaleza, y esto le hace un ser igual cualitativamente de los otros seres, además menciona que la naturaleza tiene un valor intrínseco y que no debe existir un tratamiento desarmónico entre el humano y la naturaleza. En lo que respecta a la comprensión biocéntrica, se ha considerado como válida la afirmación de que todo ser vivo, refiriéndose a la naturaleza, posee valor y por ello merecen respeto moral. Parece haber un solapamiento entre estas dos últimas, que hacen parte del mismo biocentrismo con diferente graduación respecto a la relación humano-naturaleza. Pero ambas profundamente relacionadas por el valor intrínseco y el valor en sí mismo de cada ser vivo, que viene a ser la misma interpretación.

140 Al respecto de la ética ecológica ha dicho que esta presenta un problema de orden conceptual, pues la coloca en una situación paradójica. Dice que una parte, al hombre lo considera como un elemento de la naturaleza, es decir lo pone en el mismo nivel que a los otros seres; pero de otro lado, le asigna al hombre la responsabilidad de cuidar a la naturaleza, pues este tiene el deber de protegerla conscientemente su integridad (Viola, 1998, pp. 55,56)

No obstante, antes de entrar al siguiente apartado, se deben abordar las tesis del profesor Rey (2013, pp. 83-84) quien afirma que el medio ambiente hace parte de la definición del desarrollo, y se ha visto con un cariz antropocéntrico, en razón a que se ha dado por hecho la “superioridad de la especie humana sobre el resto de las especies” que habitan el planeta, además resalta que ante un deliberado utilitarismo de protección al medio ambiente de cara a los intereses que enmarcan el modelo actual de desarrollo, que se ha mencionado y que requiere de pasos firmes y conciencia para evolucionar, afirma de otro lado que podría darse paso a una visión biocéntrica, la cual tiene como bastión la vida de cualquier ser, pues “tiene un valor en sí mismo, un valor objetivo que hay que preservar”. Además, en sana lógica, no sería posible que alguna especie pusiera por encima de otra, sus intereses, toda vez que es parte de una “comunidad de vida en el planeta que habría que salvaguardar y preservar”, pese a ser este enfoque abandonado por verse como una noción más idílica, extremista e incluso utópica del desarrollo, es la que más refleja las teorías de este libro.

A su vez, el profesor Rey (2013) indica que este enfoque biocentrista implicaría la protección tanto del reino animal como vegetal y conllevaría a que fuera un imperativo moral. Así mismo, sugiere que también necesitaría el reconocimiento jurídico del derecho al medio ambiente.¹⁴¹ En este aspecto, si bien es cierta la importancia del reconocimiento jurídico a este derecho, la clave para elaborar una definición coherente y compleja acerca del desarrollo, en lugar de centrarse inicialmente en tal reconocimiento, es en primera medida, hallarle un sentido ético desde lo complejo a esta concepción, que involucra a la naturaleza y desde luego da lugar a definir el derecho al desarrollo, pues este derecho en virtud a su carácter complejo, tiene mucho más

141 Acerca de la fundamentación jurídica del derecho al medio ambiente, puede consultar para profundizar la investigación que realizó el profesor Gregorio Mesa Cuadros Derechos ambientales en perspectiva de integralidad 2da edición 2010.

que brindarle a la consolidación de otros derechos e incluso a los denominados de tercera¹⁴² generación.

El antropocentrismo fuerte

Dentro de este camino de espiral que se va a recorrer también se analizarán diferentes comprensiones alrededor de lo que, en nombre del desarrollo, se ha convertido en una crisis ambiental y que desde las tres últimas décadas del siglo pasado y lo que va de éste, han promovido una gran cantidad de visiones desde las éticas ecológicas o ambientales.

La propuesta de este libro es una invitación a caminar en una espiral, tomando como referente las denominaciones¹⁴³ que el profesor Riechmann en sus innumerables obras ha reseñado para iniciar su explicación a lo relativo a la ética ecológica, lo cual ha sido retomado de los profesores Gilbert Hottois y Marie-Hélène Parizeau quienes se han pronunciado acerca de las dos grandes corrientes del pensamiento en ética ecológica —la antropocéntrica y la biocéntrica— en su libro *Les mots de la bioéthique* (1993). Además, es muy similar la clasificación y explicación de la ética ecológica que Riechmann ha hecho con respecto a la ética ambiental de Bellver, que a pesar de tener algunos aspectos distintos, los cuales se señalarán en su momento,¹⁴⁴ permiten la exposición de este camino en forma de concha de caracol.

También recuerda Viola (1998, p. 56) la posición intermedia entre las anteriores corrientes, que se conoce como la ética ecológica de

142 O cuarta generación en palabras de la profesora María Eugenia Rodríguez Palop.

143 La clasificación entre antropocentrismo débil, fuerte y biocentrismo débil y fuerte la podemos apreciar del extracto tomado del libro de Jorge Riechmann titulado *Un mundo vulnerable*. (2005: 27) y también de Mosterín (1995, po. 30,31), y que fuera extraído de Luc Bégin en Gilbert Hottois y Marie-Hélène Parizeau. (eds). *Les mots de la bioéthique*. De Boeck. Bruxellas. (1993, pp. 195-196)

144 Sin embargo, es de anotar que Riechmann menciona la posibilidad de un biocentrismo moderado, como el resultado de un entrelazamiento del antropocentrismo débil y el biocentrismo débil, el cual veremos más adelante.

inspiración judeo-cristiana la cual afirma que la naturaleza tiene un valor intrínseco y, al mismo tiempo reitera la superioridad de la persona sobre esta, con lo cual exige un tratamiento diferente.

Se toma a título enunciativo las denominaciones de antropocentrismo fuerte, antropocentrismo débil o moderado, biocentrismo débil y biocentrismo fuerte reseñadas por el profesor Riechmann, pero no se resaltarán distancias entre cada una de ellas mostrándolas en confrontación y como enemigas irreconciliables, sino por el contrario, se intenta evidenciar y aportar que son el resultado de un proceso evolutivo en las conciencias de los seres humanos que permiten las comprensiones de estos conceptos, que a su vez se van desarrollando y aplicando en la Comunidad de la Vida.

Visto lo anterior, se debe aclarar que cuando se referencia al antropocentrismo fuerte, se entiende como aquel que no concede a las entidades no humanas sino un valor rigurosamente instrumental, sólo en la medida en que sean medios para realizar fines humanos (Mosterín y otros, 1995, pp. 30-31 y Bellver, 1994, pp. 134-135).

En el antropocentrismo fuerte el ser humano ocupa un lugar privilegiado con respecto a la naturaleza, asignándose un mayor valor que al resto de especies que habitan la Comunidad de Vida. En este sentido, el humano considera tener un dominio completo sobre la naturaleza y en consecuencia, entrar a discutir el carácter moral que ésta pudiera tener es una empresa perdida y como lo señala el profesor Riechmann, este “antropocentrismo extremo es más bien una ética antiecológica” y por tanto no la considera como una propuesta asumible, en este mismo sentido el profesor Viola (1998, pp. 56-57) afirma que está claro que esta ética no puede considerarse propiamente *ecológica*; más bien es el adversario principal del movimiento ecologista, pues el valor que existe en la naturaleza para ésta forma de pensar, es meramente instrumental, busca la conquista y colonización de todo lo que exista en su horizonte e incluso como lo señala el profesor Horta (2009, p. 36) algunos teóricos que se oponen a esta línea de pensamiento, consideran que es una discriminación de especie, más aún tratándose de los

seres que no pertenecen a la especie humana, la cual es conocida como “especismo antropocéntrico”.¹⁴⁵

Entre tanto, en esta espiral de Arquímedes que se está recorriendo, el ser humano ha dejado en manos de la tecnología y la ciencia, la solución de los problemas actuales y futuros de la humanidad, cuestión que tiene dos caras. En la primera, al centrar la atención en el desarrollo como sinónimo de crecimiento económico, como lamentablemente en pleno siglo XXI aún en las conciencias de algunos seres humanos así se comprende, lo cual les permite asociar que el valor instrumental concedido a la naturaleza para los procesos de industrialización, son cada vez más nocivos con respecto a la naturaleza y por causa y efecto también para el mismo ser humano. No obstante, en la otra cara se pueden ver las virtudes del uso de la ciencia y la tecnología cuando se hace buen uso de estas para brindarle mayor autonomía al ser humano, y sea éste quien gobierne el desarrollo de esta tecnología y no que sea ésta, la que gobierne las conciencias de los humanos, creando dependencia, como ocurre en la actualidad.

De un lado, mostrándose en desacuerdo con una visión biocéntrica que estuviera en contra del antropocentrismo, Richard Watson¹⁴⁶ manifiesta que “sólo los humanos son miembros plenos de una comunidad moral” (1983, p. 256) en razón a que estos se ganan los derechos como ciudadanos que cooperan en dicha comunidad moral. Quiere ello decir que se partiría de la no existencia de los denominados derechos intrínsecos, por tanto, quedarían por fuera de éste los seres no humanos. Además, afirma que la condición igualitaria que se predica en el biocentrismo es solamente “dejarle hacer y dejarle estar” a la

145 En este sentido el profesor Oscar Horta, nos presenta un análisis desde diferentes puntos de vista de lo que ha sido la relación entre el ser humano y los seres no humanos, particularmente desde el utilitarismo, de la ética de los derechos e intereses satisfechos, el contractualismo, el enfoque aristotélico mediante una ética de la virtud, la ética del cuidado con un resorte de origen feminista y el igualitarismo, enfoques estos con los que a partir de cada uno de ellos, éste autor pretende presentar su rechazo al especismo antropocéntrico, siendo cada cual desde su quehacer un aporte para mostrar dicha oposición. Disponible en: <http://www.bioeticayderecho.ub.es>.

146 Geólogo y profesor de filosofía de la universidad de Washington, en St. Louis.

naturaleza, limitándole con ello la libertad al humano poniéndose en entre dicho tal condición de iguales.

Por otro lado, Sosa agrega que Brian Norton¹⁴⁷ es uno de los autores que resaltan la importancia, de comprender qué es lo que se entiende como interés humano cuando se habla de antropocentrismo y para ello, dice que existen unas diferencias entre las que denomina “preferencias sentidas y preferencias consideradas”, de las primeras señala que son los deseos o necesidades de un ser humano, los cuales se satisfacen por medio de alguna experiencia y en determinados momentos; mientras que las segundas, obedecen a la deliberación y ponderación cuidadosa de las preferencias sentidas que se enmarcan dentro de una óptica más amplia que involucra “ideales morales”. El profesor Sosa (1994, pp. 112,113) menciona que en lo referente a las preferencias consideradas, éstas son hipotéticas, pues para que se presenten, la persona requiere de unas condiciones necesarias.¹⁴⁸

Norton agrega que hay una distinción en función de la *localización* del valor o fuente de valor. Haciendo que dentro del mismo antropocentrismo exista una diferenciación, esta es; entre el antropocentrismo fuerte y el antropocentrismo débil o moderado. En el primero, menciona que es aquel que considera como inamovibles e incuestionables aquellas preferencias sentidas de los seres humanos, las cuales determinan el valor, con lo cual no habría ningún impedimento para que estas exteriorizaran los intereses humanos. Mientras que el antropocentrismo débil o moderado, es un espacio para la deliberación acerca del sistema de valores que le ocasionan un daño a la naturaleza a causa de la mano del humano, y que en un grado menor comprende que tales preferencias consideradas pueden originarse o no de lo racional, dando lugar a los “ideales morales”. Sin embargo, el profesor Arribes (2006, p. 270) manifiesta que hace uso de la posibilidad de razonar con

147 Profesor del New College de la Universidad de Florida del Sur.

148 En este sentido agrega el profesor Sosa que esta inspiración de esta tipología de las preferencias, se origina en varias tradiciones éticas ya conocidas, “aún sin que se haga mención expresa de ellas. Me refiero a los requisitos del Preferidor Racional, las condiciones ideales de diálogo en las éticas comunicativas o, cuando menos a los juicios morales ‘ponderados’ de John Rawls”.

un conjunto de planteamientos ambientales concurriendo directamente a satisfacer los intereses de los seres humanos,¹⁴⁹ manteniendo su postura antropocéntrica.

Además, uno de los puntos de distancia entre el antropocentrismo fuerte con el biocentrismo, es el “valor intrínseco” que este último le ha dado a la naturaleza y que ha sido empleado para criticar al primero. Así las cosas, Arribes señala (2006, p. 262) que la ética ecológica, define al antropocentrismo como una concepción filosófica dualista, que permanece aferrada al “pensamiento y religión imperante en occidente, caracterizado por que sólo considera merecedores de valor intrínseco a los seres humanos y sus intereses”.

Es de anotar que el profesor Norton no considera necesaria la existencia del valor intrínseco en los objetos no humanos, manifestando que con el planteamiento de los intereses y las preferencias humanas es más que suficiente, en razón a que originan la diferenciación señalada del antropocentrismo. Además, menciona que se dejan establecidas las razones por las cuales podría desarrollarse la madeja que ha enredado los hilos que protegen a la Madre Tierra, mediante un antropocentrismo débil o moderado, pues esta comprensión nos abriría la puerta para “considerar la existencia de obligaciones que van más allá de la mera satisfacción de nuestras preferencias”.

No obstante, el profesor Arribes (2006) señala, respecto a la consideración moral ecológica, que la concepción de valor intrínseco no es necesaria, en razón a que este autor parte de que el valor intrínseco se ha entrecruzado con el valor objetivo, queriéndosele dar la misma significación, pues al primero se le asigna como valor no instrumental, o valor como fin en sí. Mientras que el segundo es el valor que un objeto posee independientemente de los que lo valoran, y en este sentido dice que no guardan equivalencia en lo moral, por cuanto son los seres humanos la única fuente de valor moral, por ello dice que este entrecruzamiento se ha dado en razón a la fuerte oposición que se hace al antropocentrismo, pues pretende dar al valor objetivo el efecto disolvente del subjetivismo

149 Adhiriendo a su dicho que lo mejor sería que las diferentes concepciones que el ser humano ha dado al valor se organizaran definiendo sus prioridades entre las necesidades y deseos, sin embargo este punto se abordará más adelante.

que permanece en el antropocentrismo, y además critica como erróneo al identificar necesariamente el valor objetivo con posiciones éticas instrumentales y que por tanto no traen la obligación moral de respetarla, ya que reconocer el valor objetivo de algo no implica prescribir deberes morales¹⁵⁰ porque carece de premisas que le permitirían expresarlo como valor intrínseco o tratarlo como un fin en sí.

En este sentido, esta reflexión es el resultado de un antropocentrismo llevado al extremo, que hasta se permite dar ejemplos de tal significancia que no distan mucho de la realidad en el comportamiento humano y mucho menos con la naturaleza, que han sido llevados por las razones que este autor expresa como carentes de deberes morales, rayan en el egoísmo y radiográficamente exponen la manera en la que unos y otros se alejan por la defensa de estas convicciones, que en el mundo se refleja entre los denominados países del Norte y del Sur, haciendo referencia a lo que tiene que ver con el desarrollo.

De otro lado, el profesor Arribes (2006, pp. 268-270) afirma que la cuestión fundamental para una ética ecológica no es hallar una definición precisa del *valor intrínseco* de la naturaleza. Como defensor del antropocentrismo asegura que la clave está en favorecer efectivamente visiones que le permitan al valor instrumental mantener unas relaciones de respeto con la naturaleza,¹⁵¹ y agrega que el problema más importante que agobia la ética ecológica es la multiplicidad de nociones que se tienen en torno al valor y por ello no sugiere hablar de una nueva ética, aún cuando expresa tenuemente lo importante que sería abordar lo más destacable de la ecología científica, es decir,

150 En este sentido acude a un ejemplo para explicar mejor este aspecto, dice que puede reconocer el valor objetivo del agua para la vida de alguien, pero aun así puede negarse a proporcionársela afirmando no sentirse concernido por deber alguno que le obligue a hacerlo.

151 Y por ello propone el principio de reversión de la carga de la prueba, que no es más que un criterio prudencial que establece que aquellos que emprendan intervenciones en el medio han de mostrar por adelantado que tales intervenciones proporcionan alguna clase de valor superior al que perdemos con ellas (Arribes, 2006, p. 270).

la incertidumbre epistemológica, lo cual no es nada descabellado pues el profesor Edgar Morin lo ha concebido en el pensamiento complejo.

Entre tanto, el profesor Sosa (1994, p. 113) resalta el planteamiento del profesor Norton en cuanto a la diferenciación de las preferencias, haciendo hincapié en la deliberación de los deseos con el objeto de que tengan un espectro mucho más amplio y en consecuencia se obtengan “criterios e intereses generalizables”, que superen los intereses humanos, pero toma distancia en lo referente al uso de los “ideales morales, al relacionarlos con esa empresa de generalizar los criterios y los intereses”, por cuanto considera que obstaculizan la consistencia de su planteamiento. Toda vez que no se justifica acudir a los “ideales”, cuando las “normas morales ya vienen con un criterio racional universalizable”. Agrega diciendo Sosa (1994, p. 114), que de darse por aprobado que dichas normas morales tuvieran ese carácter “ampliado” no podría esperarse que la totalidad de los sujetos lo acepten, pues la convivencia y la comunicación entre grupos o individuos con ideales morales diferentes sólo es posible si el acuerdo moral racional es el núcleo de todos los posibles ideales morales.

Continuando con su crítica, señala Sosa (1994, p. 114) que no es entendible que Norton objete como racionalmente rebatible la facultad del “valor intrínseco a los objetos no humanos”¹⁵² y en su lugar pretenda “fundamentar como moralmente vinculante una estructura en la que juegan un papel relevante los ‘ideales morales’”, con lo cual se pretende alcanzar a un antropocentrismo moderado. De otro lado, afirma que no se puede concebir una ética medioambiental individualista, en razón a que esta lo sería, no por ser no-antropocéntrica, sino por ser no-individualista. En ese sentido, lo que cobra vigencia es el mantenimiento de la conciencia humana; dice Norton (1984, p. 143) “un universo con conciencia humana es preferible a uno sin ella”, y para este mantenimiento se hace necesario mantener el “recurso-base” para un futuro indefinido agrega Sosa (1994, p. 114).

152 Esta noción será analizada con una mirada diferente en el último apartado de la presente sección como parte del valor de la vida y del ecologismo profundo.

Además, dice Sosa (1994, p. 115) que el aspecto débil del antropocentrismo que plantea Norton, es la búsqueda por corregir las preferencias sentidas de orden individual, mediante la inclusión de lo racional y universalizable, con el fin de modificar los criterios que daban lugar a elaborar las preferencias consideradas,¹⁵³ lo cual le lleva a serias dificultades para su aplicación.

Esta primera mirada del antropocentrismo fuerte es el primer momento en el que, bien sea por desconocimiento, falta de interés, justificación en un sistema de creencias sea de orden religioso, de ideologías políticas y otros factores que han desencadenado este tipo de antropocentrismo, al parecer en estado estático e inmodificable, poco a poco irán cediendo en la misma medida que se hacen asfixiantes las consecuencias de este antropocentrismo desbordado e irresponsable —que ha tenido que existir como parte de un proceso de prueba-error y de evolución—. Con los resultados nefastos en la naturaleza y la forma y filosofía de vida, se incrementa esa brecha del “desarrollo” y del “crecimiento económico” del que ya se ha hablado. Gobernados por el afán de hallarle valor monetario a todo lo que existe en este hermoso planeta, de instrumentalizar al ser humano, y a los seres no humanos, justificándose con teorías y argumentos que en su momento fueron acogidos y seguramente necesarios para tiempos de antaño y llegar al momento actual, ahora ya no lo son y pareciera que embargara el desconocimiento y no se quisiera pensar que hay algo más, que quizás la realidad no esté en este plano y dimensión, y en su lugar se sigue intentando meter la cabeza por el lugar incorrecto. A pesar de ello, veamos cómo vamos avanzando en ésta espiral que nos conduce al antropocentrismo débil.

153 En este orden de ideas, el sistema quedaría así; las reglas de justicia distributiva en el primer nivel; reglas de asignación del recurso en el segundo, que afectan al bienestar a largo plazo de la biosfera; y, por encima de estas reglas, los ideales, valores y principios que constituyen una visión racional del mundo, que tiene en cuenta la relación de la especie humana con la naturaleza; en esta “visión universal” entra, como elemento fundamental, la experiencia estética. Sosa (1994, p. 115)

El antropocentrismo débil o moderado

Siguiendo con la exposición de lo que hemos denominado escalera de caracol, haremos una parada en el antropocentrismo moderado o débil. Teniendo en cuenta al profesor Bellver (1994, p. 135), se deben distinguir dos corrientes. Una trata acerca de la “ética del valor extrínseco del objeto natural”, y otra versa acerca de la “ética ecológica de origen judeo-cristiano”. En la primera, se plantean ciertas medidas protectoras a la naturaleza con el fin de satisfacer las necesidades, intereses y preferencias de los seres humanos. Lo cual, bajo este pensamiento dicha protección no es dada porque la naturaleza tenga un valor moral, sino simplemente porque es el ser humano quien le asigna dicho valor, manteniendo lo que se le confiere a la naturaleza acorde al anterior apartado, claro que con una nueva concepción denominada conservacionismo, que a diferencia del preservacionismo, basa su noción ética en la protección de la naturaleza por el valor intrínseco que en ella existe (Leopold, 1948, p. 17).

No obstante, el profesor Riechmann (2005a, pp. 27-28), al referirse al antropocentrismo débil, afirma que este reconoce valor a ciertas entidades no humanas, pero sólo en la medida en que compartan algunas características con los seres humanos. Con lo cual, el punto de referencia para esta categoría continúa siendo el ser humano para valorar lo no humano, haciendo uso de argumentos de analogía.

Uno de los mayores representantes del conservacionismo fue Gifford Pinchot quien consideraba a la naturaleza como el camino para llegar al desarrollo, en otras palabras, decía que “la conservación significa ahorro para el futuro”, quien tenía claro además que debía asegurarse no solo el disfrute de los dividendos de ese “desarrollo” para las generaciones presentes sino también para las venideras, lo cual le hacía ver a la naturaleza como un simple recurso productivo, pues mantenía presente la aplicación de los conceptos de utilidad y eficacia, y como dice Leopold (1948, p. 18) “en ese sentido considerándose a los bosques como fábricas de madera”.

No obstante Francesco Viola (1998, pp. 56-57) agrega en un tono menos reivindicativo, que el antropocentrismo no conlleva necesariamente a una posición destructiva de la naturaleza. Esgrime que la posición

antropocéntrica conservacionista reconoce la existencia de unos límites a la actividad explotadora y al crecimiento de lo material. Y coincide con lo que se ha dicho antes, respecto al deber de tener en cuenta los intereses de las generaciones que están por venir procurándoles tener las mismas posibilidades para sobrevivir a las nuestras, haciendo uso del principio orientador “máximo rendimiento sostenible”, como lo defendía Pinchot, pero que Viola describe como el objetivo a seguir en la senda del “desarrollo” y “el bienestar del ser humano con el mantenimiento de la capacidad de sustentación de los recursos naturales”.

En todo caso, es difícil entender lo que los teóricos como Viola (1998, p. 56) que han trabajado acerca de la ética medioambiental, entienden entre conservacionismo y preservacionismo. Se ha visto que del primero se hace énfasis en el ahorro de recursos para el consumo futuro. Mientras que con el preservacionismo la atención se fija en el mantenimiento del estado actual de la naturaleza y mucho mayor es el interés en los lugares en donde aún el ser humano y su industria no han llegado, es por ello que aparecen los parques y las reservas naturales, con el fin de prevenir la extinción de las especies que todavía existen en la Comunidad de la Vida. En este sentido, es correcto lo que el profesor Viola (1998, p. 57) afirma, pues si bien es cierto que el preservacionismo es menos antropocéntrico, tanto uno como el otro, no dejan de ser utilitaristas toda vez que las razones por las cuales mantienen su atención en la naturaleza, no es más por un lado que la satisfacción de las necesidades humanas y; de otra parte, saben que sin ella no hay existencia humana y lo que se requiere para garantizar el sostenimiento de la vida humana. En síntesis, el preservacionismo¹⁵⁴ es “la defensa de”, y el conservacionismo es “la protección para”.

154 Así las cosas, también menciona el profesor Viola (1998, p. 57) que el deber de preservar este o aquel aspecto del mundo no humano está dado porque nos provee de bienes esenciales, o porque nos previene del deterioro, o porque es útil para la investigación, o porque es fuente de placer estético, o porque es fuente de inspiración espiritual o religiosa, o porque nos ofrece enseñanzas o recuerdos históricos, o porque produce bienestar psicológico. Es decir, que le damos una utilidad a la naturaleza y por ello necesitamos preservarla.

Passmore (1978) ha consi derado como innecesaria una ética medioambiental, afirmando que lo que prima son los intereses humanos por su propia supervivencia, y en razón a ello, esta sería la mejor manera para sostener un equilibrio biológico deseable, tanto para los seres humanos como para la totalidad de la Comunidad de la Vida. Con lo cual también se deja ver el talante utilitarista de dicha posición (Sosa, 1994, p. 110) y que así ha quedado expuesto en la Carta Mundial de la Naturaleza.¹⁵⁵

El profesor Riechmann, en Leopold (1948, p. 29), se pregunta si en realidad ¿es posible no ser antropocéntrico? Para ello comenta que cuando se habla de ética no hacer alusión al antropocentrismo es bastante difícil, casi que es una labor necesaria. Por ser los únicos sujetos morales que conocemos, valoramos, moralmente obligados y en consecuencia sentimos nuestra responsabilidad, lo cual hace que el concepto de obligación moral solamente tenga tal sentido para nosotros, los seres humanos.

Riechmann no se define como un autor que defienda el antropocentrismo pues se encuentra en la línea de un biocentrismo moderado y mantiene su crítica al antropocentrismo moral, insistiendo en hacer diferenciación entre esta postura y el antropocentrismo epistémico. Del primero mantiene su no aceptación por ser excluyente como lo decíamos anteriormente, pero del segundo sostiene que “en cuanto a especie biológica dotada de ciertos mecanismos sensoriales y cierta estructura neuronal, los humanos percibimos y concebimos el mundo de cierta manera única, diferente a la que tienen animales de otras especies”. Ello quiere decir, que el ser humano vive en un *centro* que es ocupado por cada uno de nosotros mismos. Pero ello no se queda solamente con los seres humanos, pues agrega que este sentido epistémico también ocurre con cada animal y a manera de ejemplo dice: “la cigüeña es cigüeñocéntrica, y la serpiente no puede menos de ser ofidiocéntrica”.

En este orden de ideas, se da un paso hacia adelante con el cual trascender no solo el antropocentrismo fuerte o extremo, sino también

155 Que fuera aprobada y proclamada solemnemente en la 48ª sesión plenaria de la Asamblea General de las Naciones Unidas el 28 de octubre de 1982 y disponible es: <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/RESOLUTION/GEN/NR0/432/47/IMG/NR043247.pdf?OpenElement>

abrir paso hacia el biocentrismo moderado, y que en todo caso le permitió a Leopold (1948, p. 33) ser considerado como un antropocentrista moderado y biocentrista débil; y ser un puente entre uno y otro, sin embargo manteniendo la postura de que hasta tanto las necesidades básicas de los seres humanos no fueran satisfechas, el valor de la vida silvestre importaría poco.

De otro lado, y con el ánimo de conciliar entre las diversas éticas ecológicas que se han venido suscitando durante las últimas décadas, el profesor Xavier Etxeberria (1995, p. 39) invita a seguirlo en su propuesta de una dialéctica entre ética ecológica de mínimos y éticas ecológicas de máximos. Con la cual expresa que ésta primera se refiere a unos mínimos universalizables que todos deberíamos aceptar. Haciendo claridad que la ética no sería encasillada a esos mínimos, pues lo que se pretende es hacer ver la necesidad de que exista una dimensión universal en la ética que conlleve necesariamente el carácter de obligatorio, exigible y lo más importante que todos los seres humanos los acepten —una empresa bastante difícil de lograr—, y que desde luego involucre los temas ecológicos ofreciendo con ello un marco de referencia común y de pluralidad.

Dice el profesor Etxeberria (1995, p. 39-41) que para lograr este mínimo común, parte de la “orientación antropocéntrica, por ser la que da el denominador común, no como expresión de un cálculo sino como expresión de una maduración colectiva”. Que también se refleja en diferentes declaraciones y documentos de las Naciones Unidas como la expresión de un marco adecuado para estos mínimos.¹⁵⁶ Ello

156 Los cuales son los siguientes: “1. no destruir los equilibrios ecológicos ni los recursos naturales que atentan contra las posibilidades de vida digna y plena de las actuales generaciones humanas y las futuras; 2. dicho de otro modo: intervenir en la naturaleza guiados sólo por «buenas razones» y no por la arbitrariedad, de modo tal que sólo por ellas podemos perjudicar a un ser vivo que trata de mantenerse en el ser; 3. las decisiones deben tomarse por acuerdos obtenidos a través de una relación dialógica argumentativa entre todos los afectados por ellas; a este respecto debe tenerse en cuenta que las decisiones sobre los temas más graves son ya planetarias, porque afectan a todos los humanos; 4. dada la exigencia de igualdad y simetría en la búsqueda de consensos, es deber inicial construir esa igualdad allá donde no existe, desde los niveles más locales hasta los más globales (diferencias Norte/Sur); 5. todo ello deberá suponer un reparto equitativo de los beneficios y las cargas

implicaría que la relación con la naturaleza sería una exigencia ética universalizable que no solo se aplicaría a los seres humanos sino también a las instituciones que han sido creadas con el fin de encausar las relaciones entre el ser humano y la naturaleza.

Ahora bien, respecto a lo que el profesor Etxeberria (1995, pp. 43-45) plantea, también describe la necesidad de colocar en diálogo a las éticas ecológicas de máximos para que tengan ese elemento integrador y constructor a partir de diferentes formas de pensar y factores pertenecientes al universo de las opciones que desbordan lo que racionalmente puede concebirse como universalizable, y en este sentido son punto de referencia para las experiencias éticas tanto en individuos como en colectivos y que las convierte en una fuente de inspiración para la configuración de la ética de mínimos. Lo cual no implica la imposición de una única visión entre las diferentes éticas de máximos, y en este sentido se hace necesario hablar de la tolerancia,¹⁵⁷ que debe venir desde los poderes públicos como una tolerancia de abstención, en otras palabras se refiere a garantizar y proteger las existencias de diferentes éticas de máximos sin mostrar afinidad por alguna. Además, dicha tolerancia será la de la confrontación entre las éticas de máximos para que, sin el ánimo de sobreponerse una sobre otra, se extendiendo desde la convicción de tener la visión más correcta. A su vez, dicha tolerancia debe tener dos elementos; primero, deben suscitarse argumentaciones convincentes que permitan abrirse al otro y, en segundo lugar, que se tenga la capacidad de cambiar.

de nuestra intervención en la naturaleza, tanto para su uso como para su protección; 6. Aunque implícito en lo que antecede, está claro que se reprueba toda crueldad contra las diversas expresiones de vida; 7. Dada nuestra situación de seres humanos-en-la-naturaleza en una posición privilegiada de su proceso evolutivo, debemos tratar a los seres naturales como análogo de los sujetos, esto es, no como meros objetos, aunque tampoco como sujetos plenos, constituyéndonos de algún modo no sólo en sus usuarios sino también en sus «abogados», en un delicado equilibrio que habrá que tratar de conseguir según los criterios expresados en los puntos anteriores” (Etxeberria, 1995, p. 40)

157 Podemos consultar en Ricoeur, Paul. *Tolérance, intolérance, intolérable*, en lectures 1: *Autour du politique*. Paris, Seuil, (1991, pp. 294-314).

Respecto a lo anterior, es interesante e importante evidenciar elementos en este planteamiento que concurren a la sincronización de opuestos y unión de sinergias para la construcción conjunta de una dimensión ética que sea incluyente con la naturaleza, a pesar de mostrarse en su punto de partida el aspecto antropocéntrico. Dicha presentación se hace con una fina pluma que delinea la posibilidad de poderse elaborar por lo menos en lo teórico propuestas de este orden que llevan algún tiempo en la sombra esperando a ser desempolvadas por las nuevas generaciones de ciudadanos preocupados por el rumbo que debe tomar la ética ecológica y su impacto en el desarrollo.

Como se decía al principio de este apartado, junto con la ética que le otorga valor extrínseco al animal no humano, también se encuentra dentro de esta categoría del antropocentrismo moderado, la “ética ecológica de origen judeo-cristiano”, que se ha caracterizado por mantener una relación de protección entre el humano y la naturaleza, y se afirma como producto de un mandato divino, y el deber de cuidar la Madre Tierra según se expresa en la Biblia que aparece en el Gen. 2, 15, que además Viola (1998, p. 56-59) dice le asiste el reconocimiento de un valor intrínseco a la madre naturaleza porque “es obra y don de Dios”. Según esta doctrina religiosa “el Creador está de alguna manera presente en el ser de sus criaturas, lo que impide una consideración puramente instrumental de la naturaleza”. Además, se considera que es en el humano, que la naturaleza logra su mayor desarrollo. Pero de otro lado, también sostiene que el ser humano tiene una superioridad con respecto a la naturaleza, razón por la cual le exige un tratamiento diferenciado y en estricto sentido Viola (1998, pp. 59-60) no aceptan la igualdad de todo lo que tiene un valor intrínseco, asimismo de la instrumentalización, por lo cual precisan de la diferenciación entre los fines y los medios como también de la jerarquización de tales fines. Pero con ello no quieren decirse que admitan la explotación de quienes no ostenten un valor superior en esta escala jerárquica. Es por esa razón que esta línea de pensamiento se considera parte del antropocentrismo moderado.

No obstante, consideramos que es un paso importante el reconocerle un valor intrínseco a la naturaleza, pero reconsiderar ese carácter de superioridad o jerarquización que se le impone al resto de seres

que habitan sobre la Madre Tierra, y reemplazarlo por el de hermandad, es decir, nosotros como seres que gozamos de otras características que se han expuesto para ratificar nuestra diferencia entre unos y otros, en lugar de quedarnos en esta distinción cuya existencia no desconocemos, proponemos que sería más provechoso si comprendiéramos nuestro papel como una cofraternidad con el resto de seres que habitan en esta Comunidad de la Vida, ya que es nuestra responsabilidad¹⁵⁸ cuidar, proteger y ser facilitadores en el despertar y desarrollo de sus propias capacidades, sintiendo amor por ellos.

Así las cosas, continuamos avanzando en la espiral que nos lleva hacia el biocentrismo débil o moderado, con el que pretendemos analizar diferentes planteamientos que se acercan más hacia el reconocimiento de una Comunidad de la Vida.

El biocentrismo débil

Se habló de los antropocentrismos que persisten en este samsara de renacimientos, ahora nos desplazamos hacia otra parada de la espiral, se trata del biocentrismo que en lo general se asocia a un conjunto de fundamentos éticos que reconocen a la naturaleza una consideración moral por sí misma, lo cual conlleva que sea éste el centro de atención, haciendo a un lado al humano en esta reflexión. Sin embargo, en términos específicos, se tiene el biocentrismo débil o moderado y el biocentrismo fuerte o extremo, en lo que sigue del presente apartado sólo se analizará el primero de ellos, dejando al segundo para la siguiente intervención.

Cuando se habla de biocentrismo débil se refiere al reconocimiento de un valor intrínseco en todos los seres vivos, pero con la diferencia de que no todos merecen la misma consideración moral en tanto las capacidades de cada ser vivo son distintas, esto da lugar a que se

158 Reconocemos la existencia de una ética de la responsabilidad, pero que hemos preferido dejar para más adelante como parte de la hilación con algunos autores relevantes y con ello servirnos de ello para la fundamentación ética del derecho al desarrollo.

le asigne distinto valor a los seres vivos, de acuerdo a una gradualidad en la distribución del valor de la vida. Algunos autores han propuesto que a los seres vivos no sintientes se les conceda un menor valor que a los seres vivos sintientes, como se verá más adelante.

En esta corriente de pensamiento, el biocentrismo débil o moderado trae a la reflexión la consideración moral que se le concede a la naturaleza y en consecuencia, el respeto por el otro y la interiorización de una ética de la tierra como en su momento lo planteó Aldo Leopold, considerado el promotor de la ética ecológica, al cual se le han sumado más simpatizantes a su iniciativa manteniéndola vigente, y haciendo otros planteamientos lo que le ha permitido estar en permanente evolución.

Avanzando en el análisis se verá que la consideración moral toma un papel importante en este debate, pues en el antropocentrismo extremo y moderado —con excepción del que se reseña ser de origen judeo-cristiano— no se contempla tan siquiera la posibilidad de reconocer una consideración moral a los seres no humanos, refiriéndonos a la naturaleza, a pesar de que en la mayoría de los casos se refiere solamente al reino animal. De ello, surge también la necesidad de revisar lo que algunos autores han dicho acerca de los pacientes morales —los seres vivos no humanos— y los agentes morales —seres humanos—.

Es de anotar que hablando del biocentrismo débil, se debe comprender que dentro de este grupo se hace referencia a lo que se denomina ética ecológica, y en razón a ella se toma como punto de origen la interdependencia ecológica, toda vez que se determinan unas obligaciones morales hacia los otros seres que integran la “comunidad biótica” como lo denominaba Aldo Leopold, pero que en este libro se denomina Comunidad de la Vida.

De otra parte, dentro del análisis del biocentrismo débil, el profesor Bellver (1994, p. 144), desde la perspectiva ética ambiental, hace alusión a la ética de valor intrínseco del objeto natural, como una manera de extender dicha consideración moral a toda la naturaleza contemplándola como un valor en sí.

En ese sentido, es necesario desde ahora aclarar a la luz de lo que dice Riechmann (2005a, p. 142) que cuando se promueven relaciones entre seres vivos sin que medie racionalidad, conciencia o subjetividad

alguna, a esta relación se le denomina objetivamente interdependiente sin tener conciencia de ello. Este es el caso por ejemplo entre el predador y su presa. En este sentido las relaciones de interdependencia, no son siempre simétricas, pues por lo regular tienden a las relaciones jerárquicas. Mientras que las relaciones de reciprocidad, se presentan entre agentes morales racionales y conscientes, y en segundo lugar sí son simétricas.

En suma, lo que quiere con ello explicar el profesor Riechmann (2005a, p. 143) es que con la relación de interdependencia no se desprende ninguna significación moral, sino que esta relación es de responsabilidad. Pues al ser la especie dominante en la biosfera integrada por agentes morales, necesariamente las interacciones que han surgido y seguirán naciendo “hacen a todos los seres de la naturaleza y a la biosfera entera crecientemente dependientes de los seres humanos”. Ello implica que entre más interacción, más dependencia, pero asimismo la responsabilidad aumenta, no solo con los demás seres de la Comunidad de la Vida sino con nosotros mismos.

En el biocentrismo débil, está Goodpaster (1998, p. 64), quien fue de los primeros autores que hizo referencia a que los humanos, como agentes morales, le debíamos una consideración moral al resto de seres vivos —pacientes morales—. Es de anotar que este razonamiento tuvo lugar en las ideas que Geoffrey James Warnock¹⁵⁹(1971) señalaba acerca de los pacientes morales, toda vez que su planteamiento ético se basaba en la sensibilidad y los principios morales y estaban dirigidos a ellos y no a los agentes morales; con lo cual desbordaba la reflexión meramente antropocéntrica que era lo que llamaba la atención en Goodpaster para argumentar a favor de la extensión de la comunidad moral. Pero además tuvo en cuenta del profesor Feinberg¹⁶⁰(1980) el “principio del interés” con el cual defendía que los pacientes morales tuvieran derechos, pero lo que hizo Goodpaster basado en el mismo

159 Quien fuera filósofo y rector de la Universidad de Oxford hasta que recibió el título de caballero en 1986 y se le recuerda como G.J. Warnock.

160 De este autor se encuentra una versión ampliada del mismo artículo bajo el título “Rights of Animals and Unborn Generations” publicado en *Filosofía y crisis ambiental*, (ed.) William. Blackstone. Athens, Georgia: University of Georgia Press, (1974).

principio fue modificar su alcance para decir que todos los pacientes morales son merecedores de consideración moral en tanto poseedores de intereses. Pero argumenta que si bien es cierto se deben respetar los intereses de los pacientes morales, esto se hará siempre y cuando no entren en conflicto con nuestros intereses.

Además, afirma que la consideración moral de los pacientes morales no puede fundamentarse en la sensibilidad al momento de asignarle valor intrínseco a un ser, en razón a que la sensibilidad es un medio y no su fin, toda vez que cada ser vivo tiene su *telos* como lo aseguraba Aristóteles y por tanto lo que sí tiene es un interés por lograr su propósito. O lo que es lo mismo, el *telos* vital, como desarrollar sus capacidades, funciones entre otras, que no necesariamente siempre se cumplen.

Es decir, para Goodpaster siempre que existan pacientes morales con capacidad para sentir dolor o placer habrá intereses, pues es el resultado de la reacción que uno u otro ser haya sentido o experimentado. Y en virtud a dicho interés es que puede afirmarse la existencia del valor, ya que quien valora lo hace de acuerdo a sus intereses y por este motivo los seres que no sienten tienen valor instrumental. En suma, para que se le reconozca valor intrínseco a un paciente moral debe tener interés y en razón a ello es merecedor de consideración moral, pero ello no implica que moralmente todos tengan igual importancia, pues depende del interés que le ha dado valor.

Entre tanto, indica el profesor Robin Attfield (2003, p. 196-197) que el valor intrínseco sólo se reconoce al ser que es valioso en sí y por sí mismo, es decir, cuando se reconoce la importancia moral de los intereses de un paciente moral; pues cada ser vivo es portador de su propio bien, el cual es el desarrollo de las capacidades esenciales de su especie, pero lo que no parece claro es si los agentes morales tienen la obligación de promover o preservar ese bien, por muy sofisticado que sea. Sin embargo, el profesor Arribes (2006, p. 267) quien es un crítico del valor intrínseco, dice que llegado el caso de existir un conflicto entre los intereses de varias especies y se diera primacía a una sobre otra, en virtud de su importancia moral y la sofisticación de su bien, se estaría sacrificando el valor intrínseco de la especie menos sofisticada y convirtiéndola en valor instrumental, lo cual tiene mucho sentido y eventualmente sería

un argumento, que el biocentrismo débil debería considerar para armonizar esta lucha de opuestos entre antropocentrismo y biocentrismo.

Asimismo, el profesor Viola considera que el valor intrínseco se funda no en el valor en sí mismo, sino en la sensibilidad, es decir, en la capacidad de sentir placer y dolor. Aduciendo que, si un ser siente, necesariamente tiene intereses toda vez que siempre buscará estar bien a estar mal. Esta es una constante con la que la ética de los animales se ha identificado. Pero esta postura no reconoce valor intrínseco a todos los seres naturales sino sólo a aquellos que comparten con el humano la capacidad de sentir Viola (2003, p. 58). El criterio de la sensibilidad excluye a otras formas inferiores de vida animal y a los vegetales. Lo cual ha hecho que se venga cambiando dicho criterio por el de la vida, y de ahí que sea para nosotros tan importante este aspecto y que abordaremos con más detalle a partir del biocentrismo fuerte, al igual que las críticas recibidas.

Respecto al valor intrínseco, dice la profesora Velayos (1996, p. 35), que si bien es cierto, posee un valor por sí mismo, este es “un valor originario que no se debe a la relación instrumental del objeto o estado valorado con cualquier otro objeto de valor (...) Es independiente de cualquier acto de valoración y existiría incluso sin la presencia de un sujeto que lo reconociera”. Dista de la posición del profesor Goodpaster, quien considera necesario que para que haya un valor intrínseco este debe darse con el lleno de unos requisitos, como se vio anteriormente.

En efecto y como se ha apuntado en otros apartados de esta investigación, uno de los aspectos característicos de la ética occidental ha sido el de mantenerse distante respecto al reconocimiento de la consideración moral para los animales, bajo el estimado de que solamente somos merecedores de dicha premisa los “agentes reflexivos y participantes en la compleja red de obligaciones recíprocas que constituyen la comunidad moral” Velayos (2004, p. 136), es decir los seres humanos. Con lo cual se entiende que quien es sujeto moral también podrá ser

considerado objeto moral¹⁶¹, sin embargo, los animales sí son considerados pacientes morales.

Bajo el paradigma kantiano que es aceptado en su mayoría por diferentes pensadores, la profesora Velayos (2004, pp. 136-137) recoge de ellos que si un animal es ultrajado solamente lo es en su integridad física mas no moralmente, pues de un lado, éste no posee el estatus de sujeto moral —situación que es distinta si el daño ocurre a un ser humano, pues da lugar a que dicha acción se reivindique como una ofensa a la humanidad—. Y de otro lado tampoco es objeto directo de nuestros deberes, por cuanto se encuentra fuera de la comunidad moral.

Con lo anterior, Velayos (2004, p. 137) plantea una reflexión contraria, pues esta autora sí reconoce que los animales pueden ser “objeto de respeto moral sin necesidad de ser ellos mismos agentes morales”, toda vez que con nuestras decisiones estas criaturas están siendo cada vez más vulnerables y afectadas por la intervención humana. En este sentido, Tafalla (2004, p. 32) dice que nuestra condición de agentes morales no nos legitima para desconocer las obligaciones morales que tenemos respecto a quienes no pueden serlo, toda vez que nuestras capacidades morales deben estar dirigidas a proteger y cuidarlos en razón a la condición de vulnerabilidad e indefensión del trato cruel que la humanidad les ha ofrecido, aprovechando por supuesto el sugestivo estatus de superioridad que nos acompaña en las relaciones entre los seres humanos y cualquier otro ser vivo.

Entre tanto, Velayos (2004, p. 137) agrega algo importante y que por lo regular se le presta poca atención; y es considerar que al ampliar la comunidad moral no puede determinarse límites en la “capacidad de argumentación moral y el sentido de la justicia”, pues para ser objeto de consideración moral no es necesario ser sujeto moral basta con que estos seres se vean afectados por nuestras acciones. Como

161 En este sentido Kant es un ejemplo de esta afirmación y así lo configura al expresar que los únicos deberes morales y directos son los referidos a las personas. Sin embargo, refiere que respecto a los animales tenemos deberes indirectos. Diciendo que siempre será la humanidad el objeto de dichos deberes, y solamente los animales se benefician de manera indirecta por dichos deberes (Velayos, 2004, p. 136).

consecuencia de este análisis, la autora reconoce hacia los animales la existencia de deberes morales y agrega también el carácter de universalizables, en tanto no guardan dependencia respecto a la ausencia de su estatus moral pues este reconocimiento no se debe a lo comprendido por la idea de lo bueno, sino que es dado como resultado de razones intersubjetivas que así lo han aceptado como universales. Un ejemplo de ello es la Declaración Universal de los Derechos de los Animales¹⁶² e incluso algunas constituciones¹⁶³ y leyes que protegen a los animales y toda forma de vida, lo cual configura una manifestación de aceptación de deberes morales y directos hacia estos seres.

Hay dos aspectos que considera esta autora (2004, p. 137), de un lado, señala que la ética por este reconocimiento de deberes morales hacia los animales no dejaría de ser del ser humano en lo que se refiere a una disciplina humana. Definiéndolo como antropogénico, para decir que somos nosotros mismos quienes causamos las actividades desarrolladas y en consecuencia merecedores de su efecto. Pero por el otro lado, se perdería el enfoque antropotético que tiene como finalidad solamente al humano, ya que no sólo los seres humanos gozarían de estatus o de relevancia moral.

162 Que fuera adoptada por la Liga Internacional de los Derechos del Animal y las Ligas Nacionales afiliadas en la Tercera reunión sobre los derechos del animal, celebrada en Londres del 21 al 23 de septiembre de 1977. Proclamada el 15 de octubre de 1978 por la Liga Internacional, las Ligas Nacionales y las personas físicas que se asocian a ellas. Aprobada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación la Ciencia y la Cultura (UNESCO), y posteriormente por la Organización de las Naciones Unidas (ONU).

163 Como la Constitución de la Confederación Helvética que tanto en el artículo 80 establece lo que la legislación federal debe regular respecto a la protección animal y en el numeral 2 del artículo 120 prescribe; “La Confederación elaborará las normas sobre la utilización del patrimonio genético y embrionario de los animales, las plantas y de otros organismos; en este sentido respetará la integridad de los organismos vivos y la seguridad del ser humano, de los animales y del entorno y protegerá la diversidad genética de las especies animales y vegetales”. Y respecto a toda forma de vida que exista en la naturaleza en los artículos 71, 72, 73 y 74 del Capítulo Séptimo de la Constitución de Ecuador también se contempla dicha protección y reconocimiento jurídico, podemos consultar en el siguiente enlace: http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf

Ahora bien, respecto a esta consideración moral, la profesora Velayos (2002) dice que se configura a partir de varios criterios a su vez combinables, como la capacidad de sentir placer y dolor, y lo concerniente a comprender la moralidad como aquella empatía que nos lleva a ponernos en el lugar del otro ser. La describe Velayos (2004, p. 138) como una capacidad sentimental y cognitiva que tiene una relación de dependencia con el pensamiento práctico. Además, insiste refiriéndose al aspecto sentimental que es “posible y necesario”, debido a que ello le aporta, complementa y ayuda a comprender cualquier perspectiva ética que no haya contemplado la importancia de estos sentimientos morales al momento de cimentar lo que se ha denominado consideración moral. Finalmente, también reitera que estos criterios no pretenden convertirlos en edificantes de la ética, sino en permitirles que sean el resultado de la argumentación moral, pues ésta es la que los va haciendo relevantes para que se expresen en principios y normas.

Dentro de este correcto análisis, también se encuentra al profesor Riechmann (2005a, p. 24), quien reconoce a “todos los seres vivos como dignos de consideración moral, y por ello, en cierto sentido, como fines en sí mismo”, y por ende debe rechazarse cualquier forma de instrumentalización,¹⁶⁴ a la que normalmente se está expuesto. Razón por la cual dicha consideración moral para este autor consiste en; “a) por lo menos no dañarlo ni menos preciar sus posibilidades de vivir bien. (Alcanzar su bien propio, vivir de acuerdo a su telos) y b) en la medida de lo posible ayudarlo a vivir bien”.

Así mismo, Riechmann (2005a, p. 22) afirma que como cada especie ha desarrollado sus capacidades, conoce sus necesidades y vulnerabilidades, ello le permite articular y funcionar conjuntamente a cada

164 Riechmann (2005b) hace una distinción entre valor extrínseco, inherente e instrumental, al primero lo define como aquello estimado por su relación con otras cosas, ubica al segundo dentro del primero, concediendo valor porque corresponde a los objetos de experiencias valiosas que hacen posibles tales experiencias y al tercero, como algo que es valorado exclusivamente como un medio para alcanzar cierto estado de cosas valioso.

especie el poder determinar cuál sería su propio bien como especie,¹⁶⁵ es decir el *telos* de la especie, y que no siempre sería el mismo *telos* que el de las otras especies. No obstante, lo anterior no implica caer en el error del especismo antropocéntrico el cual se explicó anteriormente. Pero si permite decir que de la armonización de dichos *telos* es que se desarrolla la Comunidad de la Vida.

Bajo esta premisa todos los seres vivos son pacientes morales poseedores de un bien propio, ello implica que cada ser tiene unas capacidades específicas, como también unas debilidades, que hacen parte del propósito del florecimiento, en palabras de Martha Nussbaum, y que cada uno adopta para llevar lo que a bien se tenga como buena vida. En este sentido, se estaría refiriendo Jorge Riechmann al *telos* de cualquier organismo en observación y análisis que afirma ser en principio estudiado¹⁶⁶ objetivamente como también determinado por un agente moral externo.

Dice el profesor Riechmann (2005a, p. 26,27) que respecto a los agentes morales, quienes también son seres vivos, refiriéndose a los seres humanos, caracterizados y diferenciados del resto de seres, poseedores de razón, lenguaje articulado y autonomía moral, este último elemento es de gran importancia para nuestra vida moral, siendo la suma de estos rasgos la que contribuye a que seamos nosotros mismos quienes debemos determinar qué será para cada uno una vida buena. Sin embargo, también dice que esta consideración trae dificultades, toda vez

165 Entre tanto, Jorge Riechmann (2000, p. 22) siguiendo al profesor Robin Attfield quien considera que el bien y las necesidades de cada ser vivo se comprenden teniendo en cuenta la particular naturaleza y capacidades esenciales que permitan colegir como rasgos definitorios de la identidad de cada especie. Con lo cual este aspecto no se queda en la simple concepción de supervivencia de las especies, pues lo que resalta este autor son las necesidades básicas de ese ser que le permiten desarrollar sus capacidades esenciales y en tal sentido sean realizables.

166 Los seres vivos que no son agentes morales poseen un *telos* característico, que puede ser averiguado por un agente moral racional, una persona con dotes de observación, sensibilidad moral y perseverancia científica. Por esta razón se dice que las condiciones básicas de la buena vida de un paciente moral en principio pueden ser especificadas objetivamente por un agente moral observador externo. Riechmann (2005a, p. 26).

que para los agentes morales la noción de *telos* reduce su nivel de importancia moral en relación a la autonomía, precisamente porque con esta última noción el agente moral hace elección de elementos medulares de ese *telos* de manera autónoma y en este sentido señala Riechmann se estaría observando externa y objetivamente solamente una parte de dichos elementos, sugiriendo a manera de ejemplo el uso de una teoría adecuada de las necesidades humanas.

Lo dicho por el profesor Riechmann tiene relación con lo que sucede actualmente en el ser humano, entre lo que asume como su finalidad, que muchas veces pasa inadvertida esta cuestión, y el uso de su autonomía con la que cada vez más se identifica. Precisamente el descuidar a una en pos de la otra es lo que posiblemente esté dando lugar a dicha problemática, sin embargo, la clave se encuentra en el observador. Menciona este autor que solamente una parte de los elementos nucleares de su *telos* son observados externa y objetivamente, al tenor de lo que las teorías de las necesidades básicas humanas han determinado a partir de esta observación. Pero no es el observador externo quien debe definirlos, sino el observador interno que cada quien posee, lo que permite descubrir nuestro *telos* y hacer uso de nuestra autonomía de una manera armónica con uno mismo y con el otro. Si se sigue considerando que lo objetivo y determinable, en los términos del observador externo es más importante que el observador interno que cada uno tiene, seguirá esta lucha y contradicción aparente, se trata entonces de armonizar dichos aspectos que en realidad son solamente elementos que están para nuestra evolución consciente, aspecto que se desarrollará más adelante.

Liberación animal

Para seguir avanzando en el escenario del biocentrismo débil, es necesario diferenciar dos aspectos que se han caracterizado dentro de este gran parasol acerca de la naturaleza, de la vida en sentido general y de los animales en términos específicos. Se trata de las filosofías ecologistas y de las éticas de los animales. En lo que sigue se abordará lo que se ha planteado al respecto pensadores como Peter Singer, Martha Tafalla y Tom Regan. Luego se estudiarán las teorías de Aldo Leopold y algunos

aportes realizadas por Jorge Riechmann. Sin desconocer que tanto las filosofías ecologistas como las éticas de los animales acompañan desde su quehacer la inquietante situación ambiental del planeta tierra.

En cuanto a las éticas de los animales, es importante lo que la profesora Tafalla (2004, p. 38) señala al considerarlas como aquellas que pretenden ampliar a las demás especies las mismas teorías éticas aceptadas entre los seres humanos. Agregando que para lograr el reconocimiento de la consideración moral de los animales sólo basta con que se dé el paso en firme para superar el engañoso impedimento denominado especismo. Uno de los máximos exponentes que lo ha rechazado es el profesor Peter Singer¹⁶⁷ (1999, p. 42) quien lo define como “un tratamiento discriminatorio y excluyente”, que promueve el favorecimiento de intereses de los miembros de la especie humana¹⁶⁸ en contra de los intereses de los de otras, lo cual es éticamente indefendible. Además, refiere Tafalla (2004, p. 47) que Peter Singer afirma que aquellos seres que gozan de sensibilidad tienen en efecto intereses y por esta razón deben ser merecedores de “una consideración igual a sus intereses”, sin seleccionar de qué especie provengan. Y como dice Riechmann (2005a, p. 20) se deben comprender los intereses de los seres que sienten como rasgos objetivos del bienestar y calidad de vida subjetiva. Ello explica que la capacidad de sentir dolor y placer, es una característica común en los seres sensibles y por eso intentan evitar el dolor.

Los seres humanos son agentes morales que con sus acciones provocan en la naturaleza dolor, y como reseñan Mosterín y otros autores (1995, p. 66-68) es un mal moral. Pero aclara que si este dolor se causa entre la naturaleza, no se comprenderá como un mal moral. Puesto que el mal moral afectivo como producto del dolor causado por nosotros se produce en los diferentes seres sensibles y en vista de ello,

167 Además, es considerado junto con Tom Regan como uno de los autores moralistas dentro de la ética de los animales, en el entendido que solo tienen un criterio para justificar el estatus moral de los mismos

168 Agrega, que nuestra concepción de la naturaleza se ve sesgada por diferentes formas de pensar y sistemas de creencias que distorsionan una verdadera comprensión de tal naturaleza animal y que ello también ayuda a asumir comportamientos especistas (Singer, 1999, p. 271).

también hay diversas formas de sentir el dolor de acuerdo a la especie a la que pertenezcan, refiriendo que por ejemplo la sensibilidad de los vertebrados superiores, como los mamíferos y las aves es mayor y ello permite comprender dentro de este análisis, que el daño realizado a un animal sería gradualmente valorado en términos de ser un mal moral, de acuerdo a su capacidad para sentir dolor.

No obstante, refieren Mosterín y otros (1995, p. 69) que Peter Singer considera que el hecho de que la capacidad de sentir dolor sea importante para comprender si es un mal moral o no, no puede ir hasta el punto de caer en un cierto especismo, al considerar que el dolor se siente de manera diferente en una y en otra especie, pues explica que no hay parámetros que distingan cómo se manifiesta el sufrimiento en seres humanos y en los no humanos. Pero visto desde otro punto de vista, el hecho de que existan diferentes especies, demuestra que pueden existir también variadas formas de experimentar el sufrimiento, pero ello no implica ni justifica la existencia de un especismo, pues cada una de ellas conoce cuáles son sus capacidades y debilidades, y en virtud a ello sabe cómo evitar lo que le puede causar dolor, y cuando es inevitable, saben cómo expresarlo; en ese sentido, Singer afirma también que no hay parámetros para determinar tal manifestación de sufrimiento en cada especie. Sin embargo, podría inferirse desde la observación del agente moral, pero en todo caso esto no asegura totalmente que así sea, pues también se debe apelar a la explicación que Riechmann daba del antropocentrismo epistémico, pues cada ser tiene en sí mismo su centro.

Entre tanto, no se puede pasar por alto al profesor Regan (1983) uno de los precursores en defensa de los derechos de los animales, que ha refutado la tesis de que los animales no humanos no son moralmente considerables, y en su lugar les reconoce un *valor inherente* en razón a que son *sujetos de una vida*, explicando que ello no implica solamente estar vivo, sino también tener la capacidad de vivir experiencias positivas y negativas, como también poseer deseos, percepción, memoria, noción del futuro, identidad psicofísica, vida emocional que permita tener sensaciones de placer o de dolor. En esta medida, afirma que un animal en estado de coma irreversible y una planta son seres vivos que no están conscientes de sí y no poseen estos criterios para

reconocerseles derechos.¹⁶⁹ Además, este autor redirige la mirada hacia los deberes morales directos que tenemos con los demás seres no humanos y que aún están en mora de asumir.

Sin embargo y como es de esperar la idea de *valor inherente* de Regan, ha sido objeto de críticas, algunas mencionan que adolece de un fundamento realmente constatable, con la que pretenden dejar sin piso su planteamiento. También hay críticas de los mismos defensores de animales, aduciendo que los criterios que se mencionan para ser un *sujeto de una vida* son demasiado rígidos, sugieren que sería más incluyente si se trata solamente de experimentar sensaciones positivas y negativas para considerarles moralmente. Sin embargo, ha señalado el profesor Regan que basta con los mamíferos de más de un año para darse por cumplido el criterio de ser un *sujeto de una vida*. No obstante, también hace una precisión respecto a los agentes morales y pacientes morales, considerando a los primeros como sujetos que pueden asumir responsabilidades y a los segundos, a pesar de no tener dicha capacidad, como *sujetos de una vida* también, toda vez que ambos poseen *valor inherente* y entre tanto podrían tener derechos por igual.

Ahora bien, respecto a ¿qué sucede entonces con los seres que no sienten? Es totalmente acertada la respuesta que Riechmann ofrece (2005a, p. 20), en el sentido de que todos los seres vivos tienen intereses sean o no conscientes de sí mismos y reconozcan su subjetividad, toda vez que para vivir bien basta con “poder realizar óptimamente sus funciones vitales en un medio ambiente adecuado”. Razón por la cual los intereses de cada cual tienen su razón en las capacidades y vulnerabilidades y éstos solamente dependen de las características biológicas de cada especie, como se decía anteriormente. Además, como se verá más adelante, de dichos rasgos característicos, es que se alimenta tanto la idea del desarrollo y del derecho al desarrollo de cada ser que habita en la Comunidad de la Vida.

Con todo lo anterior, el profesor Riechmann (2005a, p. 21) dice que hay una estrecha relación entre lo que se ha hablado acerca de los

169 Para profundizar aún más sobre el planteamiento que hace el autor del valor inherente de los animales puede consultarse *The Case for Animal Rights*, University of California Press, Los Angeles (1983).

intereses y la idea de derecho, siempre y cuando se comprenda de esta que solamente se trata de velar por intereses jurídicamente protegidos. Dejando clara la postura que defiende acerca del reconocimiento de derechos para quienes tienen intereses. Es decir, todos los seres vivos, como ya se había afirmado antes.

Haciendo un análisis desde el lado del ser humano, la profesora Tafalla (2004, p. 36) refiere que hay una relación entre los seres humanos y los animales; y cuando se forma ese vínculo, va más allá de la reciprocidad, e inclusive de la que se puede generar entre seres humanos cuando requerimos ayuda del otro. Toda vez que la relación moral en estos términos con las otras especies es la menos egoísta y la más desinteresada que se pueda pensar, debido a que es, según esta autora, completamente imposible esperar nada a cambio de la ayuda que ofrecemos a otra especie. Por ello insiste que a los animales se les debe reconocer derechos, respetárseles, protegérseles del trato cruel y violento y promover cambio en nuestros hábitos para no causarles dolor, se trata de saber comportarse moralmente con los animales motivados por el deber hacer. Sin embargo, se pueden agregar dos aspectos; el primero, la relación que se crea entre dos pacientes morales es de interdependencia, en razón a su no asimetría; y segundo, que no es simplemente el deber hacer, sino el sentir amor por uno mismo y por el prójimo, pues el prójimo no es solamente el ser humano, es aquel ser vivo que hace parte de la Comunidad de la Vida que no espera nada a cambio.

Entre tanto, Singer (1999, p. 38) plantea en principio que si bien es cierto, tanto hombres como mujeres son merecedores de iguales derechos en razón a ser seres humanos similares, no ocurre lo mismo con los seres no humanos, pues hay notables diferencias que también impiden puedan ostentar los mismos derechos. Pero explica que esta situación no posibilita que el principio básico de la igualdad se amplíe hacia los animales no humanos toda vez que ello depende de la naturaleza de los miembros de los grupos con los que se pretenda aplicar este principio. Pues no quiere decir que se tenga que tratar a ambos idénticamente y que se les reconozcan los mismos derechos. En otras palabras, lo que implica el citado principio no es la obligación de tener un tratamiento igual o exacto, sino “una misma consideración”, y

agrega que al considerar de la misma manera a seres diferentes puede llevar a diferentes tratamientos y derechos.

En ese orden de ideas, de lo que se trata es de minimizar el sufrimiento de los animales¹⁷⁰, pues capacidades como “la autoconciencia, hacer planes y tener deseos y metas para el futuro o de mantener relaciones significativas con otros”, entre otras, se hacen irrelevantes cuando de dolor se trata; y también cobran relevancia cuando se trata de preservar la vida. Por esta razón el profesor Singer (1999, p. 56) dice que “rechazar el especismo no implica que todas las vidas tengan igual valor”, y explica que no es un absurdo considerar la vida de un ser que es poseedor de capacidades como las antes descritas más valiosa que la vida de un ser que no las posee.

De otro lado, es interesante lo que reseña el profesor Singer (1999, p. 290) al decir que fijar dentro de los rasgos característicos tanto de los seres humanos como de los animales no humanos, el de la *dignidad* o el *valor intrínseco* no es precisamente un argumento que favorezca a dicha diferenciación, toda vez que si se asevera que sólo los seres humanos gozan de estos atributos necesariamente tendría que hacerse alusión de aquellas capacidades que permiten a los humanos poseerlas de forma exclusiva; en razón a ellas ostentan dicha dignidad intrínseca, y con lo cual, se estarían reemplazando unas razones por nuevas para insistir en la distinción entre unos y otros.

Entre tanto, Singer (1999, p. 286) argumenta que de las tres razones consideradas en sus estudios para explicar que los animales no humanos pueden sentir dolor, como lo son: su conducta, la naturaleza de su sistema nervioso y la utilidad del dolor para el dolor, ninguna ha sido lo bastante comprobable en las plantas para afirmar lo contrario. En todo caso, agrega que si se les causara algún dolor no sería comparable con el que se le pudiera ocasionar a un animal, anotando además qué

170 En razón a lo que alude Singer, según Tafalla (2004, p. 53) seguir bajo las premisas del humanismo antropocéntrico es mantenerse en el camino incorrecto, no sólo ética sino científicamente, siendo el momento de trascender dicho paradigma hacia una ética que tiene una profunda implicación con el sufrimiento de los demás, no dando lugar a caer en el fanatismo religioso e ideológico.

en cualquier otro caso, dicho dolor se subsumiría para cesar el hambre, con lo cual se justificaría ya que estaríamos escogiendo el mal menor.

Uno de los aspectos que el biocentrismo débil ha intentado introducir en la ética de los animales, es la consideración moral que estos poseen por sí mismos, empresa que no ha sido nada fácil y los que se muestran más asequibles a esta idea, justifican que puede introducirse en la comunidad moral por lo menos a algunos animales que no son tenidos en cuenta como agentes morales, pero sí lo son como objetos de deberes morales directos y con ello se permite mantener la puerta abierta a una posición *zoocéntrica* o *sensocéntrica* en ética (Mosterín y otros, 1995, p. 121).

Al respecto, el profesor Riechmann (2005b, pp. 68-69) y (2012, pp. 182-184) indica lo siguiente; primero, refiere que si bien partimos de criterios intersubjetivos entre seres humanos para atribuir nuestra capacidad sensitiva, también ello sucede con los animales.

Toda vez que todos los animales pueden sentir dolor y placer, experimentar sensaciones, son sin duda seres sintientes. En segundo orden, los seres sintientes pueden hacer de las sensaciones una valoración positiva en términos subjetivos que les permita conocerla como una buena vida, y de ser negativa, esta sensación estaría ausente en su vida. Pues en esta medida lo que los motiva a tener una buena vida es precisamente tener intereses. En tercer orden, explica el profesor Riechmann, que si se ve desde la visión humana “vivir en perspectiva moral”, sería lo mismo que concederle la misma importancia a la buena vida de todos los seres humanos. Pero, en cuarto lugar, como de lo que se trata es de no discriminar ni entrar en un especismo, los seres no humanos también tienen intereses y capacidades para sentir dolor y placer, y ello les hace tener una buena o mala vida, y no sería válido dejar por fuera de la comunidad moral a los animales. Es así que en último lugar y por esta razón, dice que “sólo vive en realidad moralmente quien concede la misma importancia a la buena vida de todos los seres capaces de tener sensaciones”. Y aclara que los animales, refiriéndose a los que este autor denomina animales superiores, son “dignos de consideración moral por sí mismos, y tenemos deberes morales directos para con ellos”.

En un contexto más próximo, como la ley 1774 de 2016 en Colombia, se ha reconocido a los animales como seres sintientes y no como cosas, lo cual ha producido un cambio normativo significativo en aras de la protección animal, penalizándose a los seres humanos que atentan contra la vida e integridad de algún animal.

Respecto a la mención referida acerca de la posición zoocéntrica, y al tenor de los hechos que se discuten en la sociedad, se observa con interés dos hechos que han marcado una tendencia y despertado un debate en diferentes lugares del mundo; son, por un lado, el denominado caso Tommy, un chimpancé de veintiséis años que se encuentra viviendo en una jaula de cemento pequeña y húmeda en un cobertizo oscuro y cavernoso, como lo describe la demanda que presentó el colectivo Nonhuman Rights Project¹⁷¹ que solicita ante la Corte Suprema de New York por un lado que le sea reconocida su personería jurídica, esto es, que la ley lo reconozca como persona y en consecuencia a ello sea puesto en libertad y pueda vivir en unas condiciones dignas.

Dice el profesor de derecho de la Universidad de Harvard, Steven Wise, quien es también presidente y abogado de la organización animalista, Nonhuman Rights Project. Que los chimpancés al igual que otros animales como los bonobos, elefantes, loros, delfines, orangutanes, gorilas cumplen lo que este autor ha denominado en tres criterios de personalidad jurídica, así; a) son capaces de desear cosas, b) su manera de actuar para conseguir dichas cosas que desea es intencional y c) tienen un sentido de sí mismos, pues saben que ellos o ellas existen. Afirmar que es necesario reconocerles personería jurídica a estos animales, para protegerlos de “infracciones graves sobre su integridad física y la libertad corporal”. Debido a que sin este reconocimiento ante la ley no se existe y no importaría si se estuviese muerto.

En esta misma línea, se puede observar el trabajo realizado por la organización internacional denominada Proyecto Gran Simio (PGS) apoyada por autores como Peter Singer, Jane Goodall, Richard Dawkins

171 En castellano, se denomina Proyecto por los Derechos de los No Humanos.

entre otros, que han publicado el libro Proyecto Gran Simio¹⁷² y en el que reclaman un igualitarismo moral a los grandes simios, tales como chimpancés, gorilas, bonobos y orangutanes. De esta iniciativa se ha logrado que Nueva Zelanda sea el único país que haya legislado en favor de los grandes simios, otorgándoles unos derechos especiales que les proteja de ser utilizados como experimentos para el uso humano, excepto si aquellos experimentos resultan ser relevantes para esta especie y también faculta a cualquier ciudadano para defender los derechos de estos animales. De lo anterior, se esperaría que otros países tomaran la misma iniciativa, pero todo hace parte de un proceso de evolución que necesariamente tiene que madurar en las conciencias de los seres humanos y será cuestión de tiempo, para empezar a transitar caminos que antes se pensaban imposibles.

De otro lado, el caso de Excálibur, el perro de la auxiliar de enfermería Teresa Romero que se contagió de ébola a finales del mes de septiembre de 2014 en el Hospital Carlos III de Madrid, mientras trabajaba por mantener limpio al sacerdote Manuel García Viejo repatriado de Sierra Leona dónde había sido infectado por este mismo virus, y quien a los pocos días de su llegada falleció. Este caso desató una situación de alta preocupación debido a que se consideraba que Excálibur podría haber sido también contagiado por Teresa Romero, fue así como a comienzos de octubre de ese mismo año las autoridades sanitarias tomaron la decisión de sacrificar al perro, lo sedaron y paso siguiente fue la cremación de su cadáver pues con ello, presuntamente se evitaría el posible contagio a otras personas y detendría una eventual proliferación de esta cepa del ébola.

Con ello se ha abierto un gran debate en torno a si ¿ésta era la única manera de atender el posible contagio de Excálibur?, o sí ¿tenía derecho a vivir y a recibir un tratamiento médico como en efecto lo recibió Teresa Romero su adoptante? y con ello quizás hubiera podido ofrecérsele un tratamiento que mereciera una consideración moral. Pero lamentablemente de este suceso sólo ha quedado el recuerdo, pues de

172 En la edición española por Cavalieri, Paola y Singer Peter, *El Proyecto "Gran Simio". La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid. Editorial Trotta. (1998).

una parte, la vida de Teresa Romero fue salvada y de otro, el sacrificio de Excálibur, estas y otras tantas preguntas han quedado sin resolver.

Quizás sea necesario, como lo agregan Mosterín y otros (1995, pp. 130-132), de *una segunda ilustración*, a pesar de que en la primera ilustración el principio que primó fue que todos los seres humanos nacemos iguales y libres, con el objetivo de mantener la paz, esta cuestión al parecer se ha quedado en la teoría pues en la práctica ha mostrado serias dificultades para su materialización. No obstante, cuando se habla de una segunda ilustración lo que se resaltan son dos aspectos, el primero tiene que ver con adicionar a la primera ilustración el parentesco con los demás seres vivos, que fenotípicamente es mayor con los animales superiores, a pesar de reconocer la existencia de diferencias con los demás seres que habitan en la Comunidad de la Vida. Ya no se puede esgrimir desconocimiento ni olvidar que la humanidad sabe que los animales poseen conciencia, con el respaldo científico que se dio con la Declaración de Cambridge sobre la conciencia animal. Y segundo, que lo anhelado es hacer la paz entre los seres humanos, la naturaleza y los animales no humanos,¹⁷³ pues todos los seres que habitamos en la comunidad biótica compartimos un origen evolutivo natural común, pertenecemos a la misma naturaleza y la biosfera es el común espacio vital de todos nosotros.

La ética de la tierra

Siguiendo con el hilo conductor del planteamiento inicial, a continuación se analizará lo referente a la ética de la tierra que propuso Aldo Leopold y los pasos que ha desarrollado con algunos matices de Jorge Riechmann, quien le aporta a la ética ecológica¹⁷⁴ una visión desde el biocentrismo moderado.

173Ni en el caso entre los seres humanos ni entre humanos y naturaleza, la paz equivale a la ausencia de conflictos, es una comprensión más profunda que abordaremos en el seguidamente.

174 No obstante, Riechmann considera que hay dos grandes grupos que integran cuatro posiciones básicas en la ética ecológica, el primer grupo lo conforma por las posiciones *individualistas* como son el *antropocentrismo*, que

Anteriormente se vio que una de las iniciativas que ha dado origen a la ética ecológica partió del planteamiento de Aldo Leopold, quien desde sus inicios manifestaba su oposición a la idea del conservacionismo y en su lugar le apostaba a la línea de pensamiento que se identifica con el denominado preservacionismo que propugnaba John Muir, y Leopold (1948, p. 17) que en todo caso sirvió para que se consolidara su propuesta y fuera considerada como una expresión de la ética que promueve la “protección de la naturaleza por el valor intrínseco que ésta posee en sí misma”, contrario a lo que se ha comprendido del conservacionismo, el cual tiene entre sus rasgos definitorios el valor instrumentalista que el ser humano le ha dado a la naturaleza, y el cual Leopold ha rechazado.

De hecho, se puede decir que a partir de estas dos concepciones, es decir el conservacionismo y preservacionismo, se ha construido dentro de la ética ecológica, la línea del antropocentrismo y la del biocentrismo como rasgos generales que identifican a cada una respectivamente y que se presentan en permanente conflicto. Es precisamente este uno de los rasgos que se intentan evitar en esta exposición, se trata es de construir a partir de la diferencia y no mantener enconados y en extremismos, líneas de pensamientos que parecen irreconciliables; no se quiere decir con ello que la posición de la investigación presente tome partido por una u otra, o que se apoye el biocentrismo moderado, se busca con este libro expresar una manera distinta de abordar esta lucha de contrarios, que consideramos mucho más fructífera si la mantenemos en términos dialógicos; antropocentrismo–biocentrismo y biocentrismo–antropocentrismo. Toda vez que ambas guardan una estrecha relación, pues una da origen a la otra y permite que sea la otra la que dé origen a la primera, y así en un ciclo interminable de repeticiones desplazándose esta dialéctica en una espiral que conduce

se resume en los seres humanos como sede y medida del valor, el *zoocéntrica* en la cual la sede de valor son los animales y el *biocentrismo*, en dónde la sede del valor son los seres vivos. Y el segundo grupo es la *posición holista*, que está integrada por el ecocentrismo, y que radica su sede en el valor que le otorga a los ecosistemas o la biosfera como *sistema de ecosistemas* (Riechmann, 2005a, p. 28).

a la evolución de nuestra Comunidad de la Vida, que analizaremos en el siguiente capítulo teniendo como punto de partida el pensamiento complejo que ha propuesto Edgar Morin.

Ahora bien, retomando a Leopold se debe mencionar que si bien su pensamiento encuentra lugar en el preservacionismo, este autor en lugar de continuar con el misticismo de John Muir lo que hizo (1948, p. 24-25) fue sustituirlo y demostrar científicamente que existe una estrecha “red de interdependencias ecológicas considerando a la tierra como una biocenosis y su función como algo más complejo”. Toda vez que en su planteamiento concebía la ampliación de la ética de la tierra no sólo a los animales, sino también a lo que denominó “medio ambiente abiótico” como merecedor de ser objeto digno de consideración moral. Con este fundamento, el planteamiento del biocentrismo holista del profesor Riechmann le han antecedido autores como Arne Naess y John Baird, defensores de esta cosmovisión de la ética ecológica, muy conocida como ecología profunda.

El paso que da Leopold (1948, pp. 25-26) criticando al antropocentrismo a partir del valor instrumental de este pensamiento, argumentando que el ser humano ha concebido a la naturaleza como externa a éste, al igual que con Riechmann, está en la misma línea de los argumentos presentes, pues fue el primer paso que le permitió justificar que debemos comprendernos como una “comunidad de partes interdependientes e integradas, en la que el todo como cada una de sus partes, tienen valor por sí mismos y por ello merecen igualmente respeto moral”. Desvirtuando desde una visión ecológica y demostrando aún cuando los seres humanos se piensen independientes son parte de una Comunidad de Vida. Con esta pretensión Leopold (1948, p. 135) propuso con su pensamiento ampliar la comunidad moral hacia los suelos, las aguas, las plantas y los animales, por tanto, su ética se denominó de la tierra, comprendida ésta en términos de los pueblos originarios de los Andes, como Pachamama o Madre Tierra.

En este sentido Leopold configuró su propuesta en tres órdenes, el primero en el individuo, luego ampliándola hacia la interacción con la sociedad y el último extendiéndola, incluye a la Tierra con todos los seres vivos que la habitan. Pues al ser miembros de una Comunidad de Vida sin dejar de ser ciudadanos y ciudadanas, tienen una obligación

moral con cada uno de sus integrantes y en consecuencia por la misma comunidad (Leopold, 1948, p. 136).

Se trata de la ampliación de la comunidad moral y Aldo Leopold de la ética de la Tierra, según explica el profesor Mosterín y otros (1995, pp. 134-143) esto se da mediante una sucesión de nueve círculos de responsabilidad moral que parten en el ser humano y progresivamente van ampliándose para extender la comunidad moral hasta llegar a la biosfera, así; 1) comienza su exposición con lo que denomina ética egocéntrica, es decir del individuo, pero ve en esta pocas luces para que pueda emerger como una ética que amplíe la comunidad moral, por cuanto no incluye la relación con otros individuos; 2) en segundo orden se refiere a la ética del círculo más próximo al individuo, esto es la familia, el clan, la tribu a la que refiere como moral nepotista; 3) seguidamente este círculo se amplía a los individuos que hacen parte de una misma nación, en el que hay un reconocimiento de igualdad y respeto recíproco entre estos; 4) en este círculo de responsabilidad se extiende la comunidad moral a toda la humanidad que habita actualmente la tierra; 5) continuando con la ampliación vemos también se tiene en cuenta a las generaciones futuras, con especial atención a las que están más próximas por llegar. Con esta comprensión se concluye el ciclo del antropocentrismo que fijaba sus fundamentos en la racionalidad como explicación de la moral, en tanto que sólo a los seres racionales se les podía ser reconocida una condición moral, lo cual suscita cuestionamientos en cuanto a los demás seres de la Comunidad de la Vida, ello ha implicado la siguiente ampliación de la comunidad moral que se evidencia en los siguientes círculos; 6) este círculo comprende que vivimos en una comunidad biótica, compartimos un vínculo evolutivo con todos los seres vivos y en esta medida el especismo no es aceptado moralmente, por tanto aceptan en esta comunidad moral a los animales superiores, en razón a que se les consideran poseedores de las mismas capacidades tanto emocionales como intelectuales que a los niños con cortos años de edad y a las personas con diversidad funcional, conocidos como discapacitados; 7) aquí se habla de que todos los seres humanos comparten con los seres sintientes refiriéndose a los animales, la capacidad de sentir y por tanto se debe erradicar la crueldad con la que son tratados por algunos de nuestros congéneres;

8) se amplía el círculo de la responsabilidad y la moral llegando al biocentrismo, que tiene una línea del biocentrismo moderado que si bien no considera iguales a todos los seres vivos, les concede una consideración moral en razón a los intereses que tengan los demás seres vivos; y el último círculo; 9) en el último círculo de ampliación de esta comunidad moral se incluye a la biosfera como tal, reconociéndosele objeto de consideración moral que se conoce como cosmocéntrica.

De otra parte, Leopold (1948, pp. 145,146) hace referencia a dos aspectos de mucha importancia y que le aportan a su comprensión de lo ético. En primer lugar argumenta que para que una ética sea completa y sirva de orientación de la relación económica con la tierra, es necesario que se conciba mentalmente a la *tierra como un mecanismo biótico*, y en segundo orden se deben utilizar los sentidos para que así, viendo, sintiendo, entendiendo y amando sea más fácil ser éticos, pues la imagen mental adquiere forma y con ello se puede comprender en cuanto a su funcionamiento y organización. Dicho “mecanismo biótico” es enseñado como la “pirámide de la tierra” y deja ver con ello que la tierra no es solamente el suelo, toda vez que se considera como “fuente de energía que fluye a través de un circuito de suelos, plantas y animales”.¹⁷⁵ En suma, se trata de un circuito, que se alimenta de la complejidad de la organización celular para permitir su óptima circulación.

Dice Leopold (1948, p. 151) que cuando se tiene el firme convencimiento de la importancia de asumir una responsabilidad individual por la “salud de la tierra”, la cual es definida por este autor como aquella capacidad que ésta posee para autorrenovarse; esto requiere de nuestro compromiso y ardua voluntad para entender y salvaguardarla, pues con ello, se muestra la existencia de una conciencia ecológica que es

175 Dice Leopold (1948, p. 149) que bajo el entendido de que la tierra es concebida como un circuito de energía, ello conduce a las siguientes ideas básicas: 1) Que la tierra no es únicamente el suelo, 2) Que las plantas y animales nativos mantienen abierto el circuito de la energía; otras especies pueden mantenerlo o no, y 3) Que los cambios producidos por el hombre son de un orden diferente a los cambios evolutivos, y suelen tener efectos más completos de lo que se desea o prevé.

asimismo una ética de la tierra. Además, Leopold (1948, p. 154) hace mención de un grupo de elementos importantes y fundamentales que hace parte intrínseca al momento de concebir una relación ética con la tierra, se trata del amor, el respeto, la admiración y la alta estimación de su valor, no en el estricto sentido económico sino en el plano filosófico.

Sin embargo y al tenor de lo mencionado por Leopold (1948, p. 154,155) en lo referente a los impedimentos para llevar a cabo la ética de la tierra, menciona acertadamente que esta empresa no ha sido nada fácil debido a que el mayor obstáculo para que ésta se materialice en nuestras vidas, han sido los sistemas educativo y económico, pues como están concebidos en la actualidad, dificultan promover una verdadera conciencia de la tierra. Además, como consecuencia de los sistemas antes aludidos, dice que se ha favorecido el mantenimiento de la separación del humano moderno con la tierra, esto se evidencia muy cerca a la cotidianidad universitaria actual, pues la mayor parte de la “enseñanza superior en las diferentes áreas del conocimiento parece evitar deliberadamente los conceptos ecológicos”, y también se puede observar con los megaprocesos industriales que funcionan con artefactos creados para tales fines, y que de una u otra manera han promovido que la relación vital con la naturaleza se desvanezca. Desde la perspectiva ontológica, Mosterín y otros autores (1995, pp. 19-21) denominan tesis de la diferencia antropológica, se refieren a la “distancia infranqueable entre animales humanos y animales no humanos”, o también la tesis del “espléndido aislamiento” del ser humano en el cosmos.¹⁷⁶ En esta medida lo que refiere Mosterín (1995, p. 22) es que la especie humana al igual que otras especies, se diferencian por rasgos que no son necesariamente compartidos entre sí, y con ello no se quiere decir que se justifique dicha barrera infranqueable, que incluso se puede llamar especismo antropocéntrico.

A pesar de lo anterior, menciona que si se dejara de considerar a la tierra no sólo en términos económicos, y revisáramos cada uno de nuestros actos desde lo ético y estético, siempre basados en lo que es

176 Para referirse a la carencia de una armonización en las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza e inclusive del conocimiento científico que actualmente tenemos (Mosterín y otros, 1995, pp. 19-21).

correcto, conscientes por “mantener la integridad, estabilidad y belleza de la comunidad biótica” (Leopold, 1948, pp. 155-156) se produciría un movimiento hacia la ética de la tierra. Agregando que, para los efectos meramente prácticos, la manera más sencilla de evidenciarlo es “la aprobación social para los actos correctos y la desaprobación para los incorrectos”. Lo cual implica cambios en las actitudes de los seres humanos que necesariamente conllevarán al replanteamiento de un mejor uso de los instrumentos que han sido creados por el hombre para su provecho, y también se abran a la exploración de nuevas soluciones que permitan tener una armonía entre el ser humano y la naturaleza.

El biocentrismo moderado desde la perspectiva de Jorge Riechmann

En esta medida dice Riechmann (2005a, p. 27) que el antropocentrismo y el biocentrismo se cruzan, pues para este autor se puede cumular con un antropocentrismo débil y un biocentrismo débil. Lo cual significa decir que todo ser vivo merece respecto moral, pero unos más que otros. Poniendo de ejemplo que los animales más evolucionados y con mayores capacidades les sea reconocido más respeto moral que quienes no las tienen. Esto es lo que se denomina biocentrismo moderado. Ahora bien, por lo que respecta al antropocentrismo y biocentrismo fuertes este autor no los tiene en cuenta y los define como indefendibles, al primero por ser excluyente y al segundo porque no concibe que hayan diferencias respecto a la consideración moral entre los distintos seres vivos.

En vista de ello, podemos decir que encontramos al profesor Riechmann (2005a, p. 29) y al profesor Mesa (2010, pp. 260-261) más próximos a un biocentrismo moderado y en razón a el primero manifiesta que una ética ecológica es aquella que promueva el respeto por el otro, lo cual implica el favorecimiento de las condiciones de todo orden para que se haga posible el florecimiento del ser que está bajo nuestro cuidado; en Riechmann (2012, p. 425) se trata es de lograr mediante la construcción de sociedades conscientes la materialización de la paz entre los seres humanos y la naturaleza.

En ese orden de ideas, presenta Riechmann (2005a, p. 63 y 184-185) tres posiciones de una ética ecológica, que no están bajo ningún orden jerárquico. Como primera medida, dice que para la ética biocéntrica la sede del valor *en sí* son los seres vivos. Toda vez que poseen un bien propio, y pueden ser objeto de un daño moral o un beneficio. En este sentido, lo que importa es que todo ser vivo reciba un tratamiento moral. Para lo cual este autor considera que dar ese paso no implicaría revoluciones trascendentales, toda vez que este pensamiento lo concibe como asequible a las tradiciones occidentales de reflexión moral y difícilmente pondrían resistencia a dichos cambios.

Al respecto, es importante traer a colación lo que ha dicho acerca de la ecoética la profesora Velayos (2008, pp. 39,40) quien la define como una ética especial, que se ubica junto con la argumentación moral de las relaciones con el entorno natural, trascendiéndola de lo meramente social o cultural como concibe occidente a la ética. Bajo esta forma de pensamiento “el sujeto moral es, entre otras cosas, un ser natural caracterizado por mantener con el resto de la naturaleza relaciones ecológicas complejas”. En este sentido, lo que se colige de este planteamiento es que el abanico de interacciones al ser humano se extiende también a lo natural.

Seguidamente menciona a la ética ecocéntrica, para referirse al biocentrismo holista, el cual considera que el valor de esta ética radica en los ecosistemas, relevando al humano y desconociendo la singularidad humana a otro plano. En este sentido, manifiesta su desacuerdo con esta visión toda vez que lo considera un biocentrismo extremo o fuerte —que se verá a continuación—, porque pretende equipararse a la noción de “igualitarismo biosférico” entre todas las especies vivas. Claro que reconoce que esta cosmovisión es contraria a cualquier otra posición de la ética ecológica, además despierta una oposición en el seno del pensamiento tradicional de occidente.

Entre tanto y para acompasar lo anterior, es muy importante el análisis que hace el profesor Viola (2003, pp. 64-65) acerca de la noción de ecosistema, quien señala que ésta no puede dejar de comprender también al humano y, con él, a su cultura. A pesar de que hay notables diferencias entre uno y otro, pues según este autor, de un lado la cultura humana no se reduce a una autorregulación que se funda en

el estímulo y la respuesta, pero, por otra parte, esta capacidad homeostática es la que le permite al ecosistema mantener su equilibrio a pesar de la permanente intromisión de la mano del ser humano, y se debe aprender a verla no solamente como un mecanicismo. Esto es correcto, toda vez que nuestra tarea como seres humanos es la de ser lo suficientemente capaces para armonizar nuestro desarrollo con el desarrollo de las capacidades de los seres de la naturaleza¹⁷⁷ y no al revés, pues ella sigue el camino de la evolución, sea con o sin nosotros pues esta obedece a una conciencia suprema que reconoce, mientras que a nosotros nos cuesta comprender y asumir como tal dicha labor al mantenernos distantes de la naturaleza.

Además, cuando comprendamos (Viola, 2003, p. 65) que somos parte integrante de la naturaleza y que ella conserva la virtud de la gratitud, es decir, la naturaleza no se comporta de acuerdo a una función determinada sino por pura y simple manifestación del ser y del vivir, en ese momento nos daremos cuenta que compartimos una evolución natural, algunas cualidades y prerrogativas que, en el pasado, se habían estimado exclusivamente humanas, en realidad están en cierto modo presentes en otros seres vivientes. Los cuales se han olvidado por mantener la visión antropocentrista.

En suma, Sosa (1999, p. 70) recuerda que la ética implica contemplar al ser humano y su medio en una “interacción y entrecruzamiento”, con lo cual la cotidianidad permite que cada individuo pueda “ser y hacerse”, esto conlleva a un plano moral y social, y también permite observar haciendo parte de una “dimensión planetaria” que pareciera mantenerse alejada pero que está más cerca e influye en nuestras vidas mediante las opciones y decisiones.

177 El profesor Viola nos habla de tres modelos principales de naturaleza que el pensamiento humano ha elaborado a lo largo de los siglos y presentan como interpretaciones distintas del devenir de las cosas: a) la naturaleza como movimiento finalísticamente orientado (2003, p. 89); b) la naturaleza como movimiento mecanicista (2003, p. 97); y c) la naturaleza como movimiento marcado, simultáneamente, por el desorden, la inestabilidad y la auto-organización (2003, pp. 112,113). Estas tres concepciones únicamente tienen en común el hecho de partir del arte y de la técnica para explicar la naturaleza.

Finalmente, en el análisis de la ética ecológica, el profesor Riechmann (2005a, p. 184,185) recuerda a la ética de la responsabilidad. La cual afirma ser armónica con lo que expresaba acerca de la ética bio-céntrica, en razón a que esta no excluye al ser humano y le reconoce su lugar en el cosmos, señala que en esta ética sí se puede llevar a cabo la responsabilidad que de la mano de Jonas (1995) ha sabido expresar en su libro *El principio de responsabilidad*, acerca del impacto de la tecnología y la crisis ecológica de la que somos responsables y por ello tenemos que procurar un bienestar para las generaciones futuras –la cual se revisará en siguientes apartados–. Además, también la considera como una posición ética revolucionaria, pero que se decanta de una manera menos resistente a la ética del ecocentrismo.

Se han revisado las diferentes posturas que han alimentado el biocentrismo débil o moderado centrando el análisis en la importancia de la consideración moral de todos los seres vivos, haciendo la distinción entre los pacientes y agentes morales, como de las relaciones de reciprocidad e interdependencia, y relacionando lo que se ha comprendido por ética del preservacionismo; como también se ha visto lo referente a la ética de los animales, entre las cuales se han expuesto las posiciones de quienes defienden esta línea de pensamiento que expresan estar de acuerdo con diversos elementos que se han presentado, entre ellos, la capacidad de sentir dolor y placer, y por ende de tener intereses para que puedan considerárseles moralmente, no obstante quedando sujeta dicha consideración al grado de complejidad de cada organismo y especie, la cual conoce de sus capacidades y debilidades.

Asimismo, se pudo realizar un análisis a la propuesta de ética de la tierra de Aldo Leopold y, entre otros, también al pensamiento del profesor Jorge Riechmann acerca de su posición respecto a la ética ecológica que se centra en el biocentrismo moderado, como producto del antropocentrismo débil y del biocentrismo débil. Además de otros tantos autores que con sus aportaciones han conservado vigente y con gran fuerza esta cosmovisión desde el biocentrismo moderado como punto de origen para una ética ecológica, la cual se encuentra en permanente evolución. Acto seguido avanzaremos con el biocentrismo fuerte o extremo en esta espiral de Arquímedes.

El biocentrismo fuerte o extremo

Biocentrismo fuerte o extremo, el siguiente giro de esta espiral nos va conduciendo hacia el fundamento ético del derecho al desarrollo. En este orden de ideas, ubicaremos esta línea de pensamiento dentro de la ética ecológica revisando diferentes expresiones que se enmarcan dentro de éste biocentrismo, haciendo un breve análisis entre la ética de la vida y la ética de la calidad de la vida, para luego avanzar resaltando la importancia del valor intrínseco y la relación con la ecología profunda, y de la que destacaremos lo más significativo que permita evidenciar los vasos comunicantes con el siguiente viraje, que nos llevará al pensamiento complejo de Edgar Morin.

Hacer referencia al biocentrismo fuerte o extremo implica considerar a todos los seres vivos como poseedores de un valor intrínseco, lo cual incluye tanto a seres que sienten como a los que no sienten toda vez que lo que importa es el valor de la vida, postura que ha sido acogida en algunas líneas de pensamiento de la ética ecológica, y por algunos autores como el mismo Aldo Leopold en la ética de la tierra cuando señala la importancia de este elemento como también al valor intrínseco. Este trabajo sirvió de inspiración a otros autores, el más destacado por su trabajo con la ecología profunda es el profesor Arne Naess, y otros como Georges Sessions o Bill Devall que han mostrado su inclinación también hacia una cierta fusión entre filosofías y religiones orientales, las cuales consideran la inseparabilidad entre el uno y el todo dentro de la unidad, o lo que es lo mismo el yo y la totalidad como lo afirma el Taoísmo. También el Hinduísmo que concede preponderancia a la reencarnación, considerada como el paso de una forma de vida a otra en el tiempo para evolucionar espiritualmente, y con la que promueven el cambio de paradigma Tafalla (2004, p. 38), pues como lo apunta el profesor Riechmann (2012, p. 179), se trata de comprender que para estas orientaciones religiosas y filosóficas cualquier vida es considerada *sagrada o un fin en sí misma*, por lo menos desde

lo teórico.¹⁷⁸ Contrario a occidente que valora la vida de una manera diferente. Es toda una cosmovisión que está fundada en lo místico y espiritual, lo cual motiva transformaciones muy fuertes en la forma de concebir la sociedad. Es en este sentido que el profesor Viola (2003, p. 59) y otros tantos autores consideran esta línea de pensamiento como extrema, de hecho, quienes se oponen normalmente al biocentrismo extremo, asumen como normal y necesaria la manera en la que el ser humano se relaciona con la naturaleza, y así lo deja ver el profesor Fernando Arribes en la defensa del antropocentrismo.

A manera de ejemplo ilustrativo vale la pena mencionar que desde occidente se considera extremo el preservacionismo que John Muir imaginaba, para crear muchos parques nacionales en Estados Unidos, con la convicción de que la idea del bosque era un lugar cargado de misticismo, y como fuera debían ser preservados de la mano del humano (Leopold, 1948, p. 18). Esta iniciativa fue el origen para que áreas extensas de bosques naturales, ecosistemas completos y formas de vida diversas que habitan dentro de estos, fueran declarados como reservas naturales en el mundo.

No obstante, un autor considerado dentro del marco del holismo de la ética biocéntrica ha sido John Baird Callicott quien ha defendido su vocación hacia la vida que habita en los ecosistemas, expresando que lo bueno siempre los favorecería, dando mayor valor a la vida de estos por encima de la vida de los humanos, para lo cual el profesor Riechmann dice en Leopold (1948, pp. 30-32) que es un planteamiento holista no aplicable pues con su análisis se estaría retrocediendo en la línea de evolución y se negaría en consecuencia lo que somos.

Ahora bien, retomando lo mencionado acerca del valor intrínseco, que reconoce en todo ser vivo un valor en sí mismo, sin importar si le es o no útil al ser humano. El valor intrínseco logra una mayor extensión, pues teniendo en cuenta también a los sistemas ecológicos como un fin en sí, abarca desde las rocas, al aire, al agua y, cualquier

178 Dice el profesor Riechmann (2012, p. 177) que entre los modernos *Environmental ethicists*, la idea de valor intrínseco remite quizá –de una forma filosóficamente sofisticada– al *carácter sagrado de los seres naturales* que resultaba obvio para muchas culturas “primitivas”.

otra forma en la que se manifieste la vida y que por ende integra la Comunidad de la Vida. Lo cual abre la puerta para hablar de la ecología transpersonal que se defiende en la ecología profunda (Deep Ecology), con el fin de trascender la creencia de que la conciencia es personal y expandir el yo comprendiéndolo como una totalidad del cosmos. En palabras del profesor Riechmann en Leopold (1948, p. 28), de lo que se trata es de una ética biocéntrica holista que considera al todo, es decir, a la comunidad como sede de valor que releva el lugar que el humano ha tenido. En consecuencia, para el biocentrismo fuerte tienen mayor importancia los ecosistemas, vistos como un todo, razón por la cual este autor no comparte esta forma de pensamiento pues lo considera extremo.

En esta misma línea el profesor Lovelock, (1988) dice en su hipótesis de Gaia, nombre para referirse al planeta azul llamado la tierra, que es un gran ser viviente, algunos se refieren a Gaia rememorando el pasado místico y legado de antiguas civilizaciones que habitaron la tierra en tiempos lejanos. De otro lado y como consecuencia del nefasto modelo de desarrollo actual, este autor recuerda con cálculos científicos que todo apunta a un colapso de la civilización presente para el año 2030, pues va tanto el cántaro al agua hasta que se rompe, y la naturaleza está llegando al límite de la tolerancia.

Uno de los autores que ha sido considerado parte de este biocentrismo fuerte, en razón a su visión igualitaria, es el profesor Taylor¹⁷⁹ (1987), por cuanto reconoce valor intrínseco a todos los seres vivos, toda vez que considera a cada organismo como “un centro teleológico de vida¹⁸⁰ que lucha por preservarse y realizar su bien en el modo particular de cada uno”, es decir, cada ser vivo busca su propio bien de acuerdo a su propia manera, algo similar a lo que mencionaba antes

179 Filósofo estadounidense, profesor emérito de Filosofía en el Brooklyn College de Nueva York.

180 Dice el profesor Taylor que al hacer referencia a este aspecto, se considera que tanto el funcionamiento interno como externo de un organismo están dirigidos a un fin, y por ende pueden lograr mantenerse en el tiempo y desarrollarse biológicamente con las adaptaciones y condiciones ambientales que tengan que vivir (Taylor, 1987).

el profesor Goodpaster, cuando se refería al telos vital, pero en este sentido el primero le reconoce el mismo valor intrínseco a todos los seres vivos, y su postura la basa en cuatro pilares: 1) tanto los seres humanos como los seres no humanos miembros de la Comunidad de la Vida de la Tierra son iguales; 2) considera a los ecosistemas naturales de la Tierra como una compleja red de elementos que están interconectados y son interdependientes; 3) considera a cada organismo individualmente como un “centro teleológico de vida”, el cual va tras su propio bien en consonancia con su propia manera de vivir; y 4) afirma que los humanos no son superiores a ninguna otra forma de vida que se manifiesta en la Comunidad de la Vida de la Tierra.

De otra parte, para Taylor (1987), son importantes los organismos sanos y capaces de dar continuidad a la especie pues buscan su propio bien y por ello deben ser valorados moralmente. Para este autor, ello implica reconocer el valor y la dignidad como inherentes a cada organismo, los cuales considera como *bienes* que no devienen en razón a una capacidad de sentir, sino porque con la intervención del ser humano estos organismos pueden ser dañados o beneficiados, pero que por lo regular suelen ser más afectados, razón por la cual cobra mayor vigencia el valor intrínseco que hace necesario establecer el imperativo de reconocimiento respecto a otros organismos que están en la Comunidad de la Vida.

También, desde el sentido biológico, al estar compuestos por células vivas, son considerados *centros teleológicos de vida*, como lo ha dicho Taylor anteriormente pues de lo que se trata es de reconocerle un lugar preponderante a la naturaleza en todas sus dimensiones, pues la tierra no se concibe como un bien que nos pertenece sino como una comunidad biótica¹⁸¹ a la que pertenecemos (Viola, 2003, p. 58-59).

A pesar de considerar al telos vital como un elemento definitorio de la autopoiesis¹⁸² sin serlo, se ha interpretado que cada organismo

181 Concepto que fuera desarrollado por Aldo Leopold.

182 Concepto que fuera propuesto por estos dos biólogos chilenos en 1972 con el fin de definir la química de auto-mantenimiento de las células vivas, la cual sería una condición de existencia de los seres vivos en la continua producción/creación de sí mismos. “Una máquina autopoietica es una máquina organizada

posee la capacidad de regenerarse, renovarse a sí mismo y de auto-organizarse en ecosistemas vivientes, bajo el entendido de que este fenómeno no se predica de un objeto mecánico, y por tanto a los seres vivos no se les considera como medio sino fines en sí mismos. En este sentido, dice Viola (2003, pp. 58-59), que se amplía el criterio no sólo de consideración a los animales y las plantas sino también a los ecosistemas, que se comportan como organismos vivientes, regenerando continuamente su propia actividad y estructura.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, es necesario aclarar que los mismos Maturana y Varela (2004) creadores del concepto de la autopoiesis, afirman que los sistemas vivos no tienen finalidad:

Los sistemas vivientes son máquinas autopoieticas, la teleonomía pasa a ser solamente un artificio para describirlos que no revela rasgo alguno de su organización, sino lo consistente que es su funcionamiento en el campo donde se los observa... Como máquinas autopoieticas, los sistemas vivos carecen, de finalidad. (pp. 75-77).

Con lo cual el concepto de autopoiesis se refiere a ser una condición de existencia de los seres vivos en la continua producción/creación de sí mismos, siendo la teleonomía una manera de descripción del funcionamiento de los mismos. Por tanto, cambiaría por completo la justificación moral que se ha centrado en el *telos* vital de los organismos, y en su lugar pasaría a ser por adhesión una posición fedataria de la evolución de la vida.

De otra parte, Taylor se pregunta: ¿qué significa considerar a un organismo que tiene un bien de sí mismo y poseedor de un valor

(definida como una unidad) como un sistema de procesos de producción (transformación y destrucción) de componentes concatenados de tal manera que producen componentes que: i) generan los procesos (las relaciones) de producción a través de sus continuas interacciones y transformaciones, y ii) constituyen a la máquina como una unidad en el espacio físico. Por consiguiente, una máquina autopoietica continuamente específica y produce su propia organización a través de la producción de sus propios componentes, bajo condiciones de continua perturbación y compensación de esas perturbaciones (producción de componentes)” (Maturana H, y Varela F., 2004, p. 69).

inherente? Empieza explicando que ello tiene que ver con por un lado con el principio de consideración moral y por el otro con el principio del valor intrínseco.

De lo primero, refiere que todos los seres vivos por el simple hecho de hacer parte de la Comunidad de la Vida de la Tierra, merecen la atención y cuidado de quienes son agentes morales. Como cada organismo posee un bien, los seres humanos debemos asegurarnos de no afectarlos con nuestros comportamientos. En suma, respecto al principio de consideración moral el autor señala que cada uno siendo un organismo que tiene su propio bien, lo hace ser individualmente digno de tal consideración. Y respecto al principio del valor intrínseco dice que, sin importar qué tipo de organismo sea, con el hecho de ser miembro de la Comunidad de la Vida de la Tierra, se considera que la realización de su bien es algo intrínsecamente valioso. Ello significa que su bien es *prima facie* digno de ser preservado, además el bienestar de cada uno es considerado como un fin en sí mismo.

Así las cosas, dice Taylor que, combinando estos dos principios, se tiene valor inherente cuando el bien es digno de la preocupación y consideración de todos los agentes morales, y que la realización de su bien tiene un valor intrínseco para ser perseguido como un fin en sí mismo y por el bien del mismo organismo. En este sentido, toda obligación que se adquiere como agentes morales, nos hace responsables de mantener acciones que mantengan el valor intrínseco, en la realización del bien de cualquier organismo miembro de la Comunidad de la Vida en los ecosistemas naturales de la Tierra, pues este es el fundamento de su valor inherente. Cuando el agente moral tiene esta actitud, es a lo que Taylor le llama “el respeto a la naturaleza”. Que si se observa desde la perspectiva solamente humana, es lo mismo al adoptar una actitud de respeto a las personas, pues se les trata como personas, y en razón a que se tiene en cuenta el cumplimiento de los intereses esenciales de cada persona en tanto a su valor intrínseco, se trata de una ética para los agentes morales.¹⁸³ Lo ideal sería adoptar

183 Es lo mismo a una ética entre agente morales, asumimos compromisos morales para poder vivir en armonía con otras personas. Ello implica estar bajo

la actitud de respeto hacia la naturaleza, y comprometernos a vivir de acuerdo a los principios constitutivos de una conducta que rijan nuestro trato hacia el mundo natural.

No obstante a lo anterior, dentro de las críticas más reiteradas al biocentrismo extremo está la que se le considera como una posición que convierte a los seres que sienten, desconociendo los intereses que motivan a estos seres a que sean sujeto de consideración moral en virtud del dolor o placer, todo ello por igualar el valor de todos los seres vivos, lo cual también es objeto de rechazo, pues las críticas insisten en reclamar el protagonismo que el ser humano pierde bajo esta postura. Sin embargo, de lo que se trata es de construir puentes que se comuniquen y no mantener o, en el peor de los casos, ampliar las distancias entre los opuestos que dificultan el diálogo.

En este sentido, es muy oportuno lo afirmado por la profesora Velayos, (1996, p. 169) acerca de los biocentristas en el sentido a que estos manifiestan que la “consideración moral del ser humano es perfectamente compatible con la de otras entidades porque ambas derivan de una misma fuente. Incentivar el respeto por la vida en general ayuda a fortalecer el cumplimiento de las reivindicaciones propias de la vida humana”. En este orden de ideas, si bien la profesora Velayos lo analiza como una posición biocéntrica, se debe considerar que también existe un punto de contacto con el antropocentrismo, toda vez que del respeto por la vida se contribuye al respeto por la vida de los seres humanos, lo cual es muy positivo, pues se pretende construir la armonización de los opuestos haciendo que entre ambos se construya una dialéctica de la vida.

De otro lado, en la ética de la calidad de vida sólo tiene valor una vida digna de ser vivida, que ofrezca oportunidades y reales condiciones y posibilidades para disfrutarla, en palabras de Sen, sería lo mismo decir “para llevar la vida que ha decidido valorar”. El asunto a considerar en esta línea de pensamiento es que frecuentemente se cae en el error de pensar la vida como un medio para alcanzar su goce y

un sistema de normas y reglas que consideramos válidamente como de obligatorio cumplimiento para todos los agentes morales.

plenitud, distrayendo su interés y reemplazándolo por otros medios que considera aparentemente como fines, y que no consiguen desarrollar sus capacidades externas y mucho menos cultivar su interior. Por cuanto lo que se valora en esta ética es simplemente todo aquello que le brinde a la persona una vida digna, es decir rodeada de medios, pero que no contribuyen a que descubra su fin en sí misma y en la naturaleza,¹⁸⁴ sino en lo que afirmaba Schweitzer, “busca su salvación en las fórmulas esotéricas de magias Económicas y Sociales”, es por ello que decimos, se trata de una crítica de cómo hemos concebido la ética de la calidad de vida en estos tiempos.

La ecología profunda de Arne Naess

Entre tanto, no se puede pasar por alto el pensamiento de Arne Naess (1990), uno de los autores más destacados respecto a la ética ecológica vista desde el ecocentrismo holista, quien además se propone marcar la diferencia entre ecología superficial y ecología profunda, esta última es la que acoge para desarrollar su planteamiento. De un lado, cuando se habla de la ecología superficial se hace referencia a la ética medioambiental pues es considerada como aquella que no promueve reformas de fondo sino de apariencia y está relacionada con las posiciones antropocéntricas, las cuales promueven su actuar en función del ser humano guardando distancia con la naturaleza, en su lugar la instrumentalizan y su fin es evitar que la especie humana corra peligro y subsista en el tiempo. Mientras que con la ecología profunda el ser humano se ve dentro del medio en el que vive, procura una interacción profunda con todos los seres vivos cuidándolos, pues les reconoce un valor intrínseco y todos sus actos son tendientes a mantener la vida en la Tierra. En ese sentido la profesora Andrea Speranza (2006, pp. 24-33) ha tomado las banderas en América Latina de la propuesta de Arne Naess. Además, una de las características de la ecología profunda es que trasciende el paradigma convencional y determinista de una realidad, que se conoce como ontología mecanicista,

184 A pesar de que esta problemática de la calidad de vida se ha discutido respecto de los animales (Viola, 1998, p. 40), no logra incluir a la naturaleza y se encuentra en suspenso.

que se ha alojado en el pensamiento occidental, y por tanto pretende dar una alternativa a la problemática ambiental que vivimos, promoviendo un cambio de actitud frente a la manera de relacionarnos con la naturaleza.

Por ello Naess refiere que separadamente desde la filosofía y la ecología no habría mucho que proponer para suscitar respuestas a dicha problemática y por ello considera que a partir de la ecofilosofía sí se puede hacer. Resalta que si se toma en cuenta el aporte de la filosofía, esta se puede concebir en dos sentidos; uno que trata del acercamiento al conocimiento y dos, que se refiere a algo más concreto como lo es concebir unos valores que orienten nuestro obrar, una óptica del mundo y nuestra realidad para asumirla como una filosofía de vida. Es así como Naess introduce la noción de ecosofía,¹⁸⁵ relacionando los asuntos ecofilosóficos con circunstancias de nuestras vidas que impliquen una toma de decisiones en consonancia con una cosmovisión o sistema inspirado por las condiciones de vida en la ecosfera¹⁸⁶ (Naess, 1990, p. 38).

Uno de los aspectos más importantes y que los críticos del pensamiento Arnesiano no consideran, e incluso toman a la ligera, es la noción ontológica de la ecosofía, que se basa en la Gestalt¹⁸⁷, la psicología gestáltica sostiene que lo principal de la conciencia no es el elemento sino la forma total. Es decir, no hace referencia a hechos o fenómenos de conciencia sino a formas, por tanto no es lo mismo que decir, es el resultado de la suma de los elementos que las conforman. Lo anterior significa que el conocimiento sólo se puede lograr a partir de datos sensibles que se integran para percibir al objeto como un

185 La fusión etimológicamente de los vocablos oikos (casa, hogar) y sophia (sabiduría), describen la idea de ecosofía de Naess.

186 Toda vez que debemos hacer conciencia de que no estamos fuera del resto de la naturaleza y por lo tanto no podemos hacer con ella lo que queramos, pues tenemos que empezar a ver lo que nos hacemos a nosotros mismos cuando decimos *sólo cambia la naturaleza externa*. Somos una parte de la ecosfera simplemente tan íntimamente como somos una parte de nuestra propia sociedad.

187 Es un término adoptado por la escuela psicológica fundada por Max Wertheimer, Wolfgang Köhler y Kurt Koffa a principios del siglo pasado.

todo. O lo que es lo mismo, la realidad se articula en un campo relacional que permite a cada manifestación adquirir su sentido a partir de la interacción con el resto de los componentes del campo. Pero las denominadas individualidades son sólo aparentes, en tanto que constitutivas de una totalidad integrada (Speranza, 2006, pp. 40-43).

Es por ello que a Naess lo califican como ecocentrista holista, pues comprende a la naturaleza como un todo en la cual estamos inmersos, por tanto cualquier acción que hagamos en contra de la naturaleza la estamos haciendo contra nosotros mismos. Pero como lo refiere Speranza (2006, pp. 40-44) la ontología newtoniano-cartesiana ha establecido una relación de tipo externo entre el ser humano y la naturaleza, toda vez que la realidad mecanicista, integrada por la materia o sustancia extensa (*res extensa*), según la terminología cartesiana, puede ser cuantificada y descifrada matemáticamente por la racionalidad humana (*res cognitans*). Pasando a ser la naturaleza un objeto que sólo puede ser aprehendido por la razón, y sobre este pensamiento se han cimentado las prácticas socioeconómicas que han producido los desequilibrios ecosistémicos que se viven a escala planetaria en el presente. Es por ello, que Naess propone una visión de la realidad con la que desea trascender los dualismos entre el sujeto-objeto, sustancia-atributo, cualidades primarias-cualidades secundarias, y fundamentalmente hombre-naturaleza.

En suma y para avanzar, lo que Naess ha propuesto es tener una concepción del mundo que no se conciba “ni como un conjunto de sustancias, ni como un conjunto de cualidades” (1990, p. 57). Lo que quiere decir es que las interacciones que se suscitan entre unos y otros componentes en un medio no se distinguen en términos ontológicos, entre sustancia-atributo, sustancia-cualidad (Speranza, 2006, p. 50). Ello, también invita a percibir el mundo de manera diferente haciendo uso de otros estilos de vida que sean armónicos con el ecosistema, el cual es el todo.

Entre tanto, dice Naess (1990, p. 168) que si se afirma que una forma de vida tiene un valor más alto que otro, esto lleva al argumento de que el ser más valioso tiene el derecho de matar y herir al menos valioso. No obstante, es diferente si se especifica en qué circunstancias se justifica cazar o matar a otros seres vivos, con lo cual se podría

estar de acuerdo en las reglas que se aplicarían con comportamientos diferentes hacia distintos tipos de seres vivos, pero sin negar que existe un valor inherente a los seres vivos, el cual es el mismo valor para todos. Por ejemplo, señala que si afirmara “puedo matarte porque tengo hambre”, estaría en contra de su intuición de unidad, pero si se dijera “lo siento, ahora voy a matar porque tengo hambre” en este caso habría un arrepentimiento implícito, lo cual sería lo más correcto a pesar de que no es fácil justificar diferentes comportamientos con distintos tipos de seres vivos. Sin embargo, con ello no quiere decirse que se justifique la clasificación de algunos seres vivos como intrínsecamente más valiosos que otros. No obstante, Speranza (2006, p. 78) refiere que respecto al valor intrínseco no cabe duda que expresiones como “valor en sí mismo”, “intrínseco” o “inherente” son sumamente controvertidas. Pero reitera que la afirmación de que todas las formas de existencia tienen un valor, es un elemento central explicitado en la ecosofía naessiana.

Naess (1990, p. 168) dice que la “tarea es encontrar una forma de convivencia con la naturaleza que es nuestro propio beneficio más grande. Cualquier otra definición es hipócrita”. De aceptarse tal declaración, “nuestro propio beneficio” debemos entonces comprenderlo como “aquello que sirve al gran todo”, no sólo al ego individual o las sociedades humanas, pues de ser así es simplemente engañoso.¹⁸⁸ Nosotros podemos desear el bienestar de un animal o una planta con la misma naturalidad como se puede expresar hacia una persona, pero sin embargo algunos “dueños” de animales consideran más importante el bienestar de su animal que el de su vecino. Es decir, se estaría colocando en una escala de valor que desconocería la anterior declaración y ello lo haría engañoso.

A pesar de lo anterior, señala Naess (1990, pp. 166-167) que quienes se oponen a esta idea sostienen que los seres vivos se pueden clasificar de acuerdo a su valor intrínseco relativo, diciendo que; a) si un ser tiene alma eterna, este ser es de mayor valor intrínseco que uno

188 Lo cual podría comprenderse también siguiendo la Ecosofía T de Naess que dice; “*usted nunca utilizará cualquier ser vivo sólo como un medio*”, retomando el segundo imperativo categórico de Kant.

que tiene un alma limitada en el tiempo o no, b) si un ser puede razonar, tiene más valor que uno que no tiene razón o no razona, c) si un ser es consciente de sí mismo y de sus posibilidades de elegir, es de mayor valor que uno que carece de tal conocimiento y d) si un ser es un animal superior en un sentido evolutivo, es de mayor valor de los que están más abajo en la escala evolutiva. Pero concluye afirmando que ninguno de estos puntos de vista, se justifican sustancialmente, toda vez que si bien es cierto y parecen razonables, se desvanecen después de la reflexión y la confrontación con las intuiciones básicas de la unidad de la vida y el derecho a vivir y florecer.

Pero además, la ecología profunda también recibe la crítica de considerarse como el resultado de un retorno romántico a la naturaleza con un cariz de reverencia a lo sagrado, sustituyendo la cientificidad por rendirle culto a la vida que le dota de personalización a la naturaleza, y siendo por tanto el universo la medida de todo, en reemplazo del humano (Ost, 1996, pp. 14-15)

De otro lado, dice Speranza (2006, pp. 79-80) que la atribución de un valor intrínseco a todos los componentes de la naturaleza conduce hacia otra de las ideas fundamentales del pensamiento naessiano: el igualitarismo ecocéntrico o biocéntrico. En efecto todos los seres vivientes tienen, en principio, igual derecho a vivir y a florecer, independientemente de la utilidad, la simpatía hacia ellos o del grado de complejidad que ostenten. Pero cuando Naess (1990, p. 174) plantea el derecho a vivir y florecer de todas las formas de vida como universal, afirma que este no puede ser cuantificado toda vez que no existe una especie en el planeta Tierra que tenga más derecho que otra a vivir y florecer que cualquier otra especie. En ese sentido, dice que seguramente no sea la mejor manera de expresar esto como un derecho —refiriéndose al derecho igual para todas las formas de vida— a desplegar sus capacidades específicas. Porque hablar de *igualdad* en ese sentido, sugiere una especie de cuantificación que la hace ser engañosa. Toda vez que las condiciones reales de vida están sistemáticamente diseñadas para tener que herir y matar a otros, en otras palabras, para impedir activamente la autorrealización de otros seres vivos. Por tanto, hablar de igualdad de derechos para desplegar las potencialidades como principio, no es una norma práctica sobre la consideración de

que haya igualdad de conducta hacia todas las formas de vida, y por tanto “sugiere una guía que limite la matanza y, de modo más general, limite la obstrucción del florecimiento de las potencialidades de otros” (Naess, 1990, p. 167).

En razón a ello, Naess hace alusión a la expresión “igualdad de la biosfera” y siguiendo a Speranza (2006, pp. 81-82) afirma que todos los componentes que conforman la biosfera no difieren cualitativamente ninguno del otro, pues todos tenemos el mismo valor y aclara que la igualdad es solamente en cuanto al derecho a la vida y al florecimiento de ésta. Toda vez que Naess es consciente de las diferencias existentes entre seres humanos y demás seres que vivimos en la Tierra. Pero ello no legitima un orden jerárquico entre seres superiores e inferiores y mucho menos le otorga un valor agregado a la especie humana, pues insiste en que todos tienen el mismo valor. Lo que si conlleva tal comprensión es que como seres humanos prioricemos nuestras necesidades vitales, pero basándonos en lo que ha denominado como principio de cercanía y que nosotros debemos mantener una relación de hermandad con los demás seres de la Comunidad de la Vida.

No obstante, Speranza (2006, p. 82) afirma que con esta comprensión acerca del principio de igualdad, la jerarquización que se ha defendido desde las entrañas del antropocentrismo y de la propia tradición judeo-cristiana, termina cediendo a una relación horizontal entre el ser humano y la naturaleza desde una perspectiva ontológica. Toda vez que se postula una suerte de monismo ontológico para el cual las múltiples singularidades no son más que partes de una totalidad, en virtud a que todas tienen un valor intrínseco. Sin embargo, refiere esta autora que, en otros escenarios, el ser humano, al ser el único miembro de la naturaleza consciente del proceso de autorrealización y que tiene la capacidad de reflexión sobre su pertenencia a la totalidad, tiene responsabilidad que indiscutiblemente le obliga a mantener una relación de cuidado y respeto a la biosfera Naess (1990, p. 170), y al resto de los seres que viven en la Comunidad de la Vida.

Se ha mencionado que todos los seres vivos son iguales, no solo en razón a que pueden vivir, sino también para manifestar el florecimiento de la vida, ello inescindiblemente tiene que ver con la realización

de las potencialidades. En el próximo capítulo se detallarán los fundamentos por las cuáles esta cualidad parte del derecho al desarrollo. Por lo que toca en este apartado se afirma que tanto las plantas como los animales también tienen derecho a la autorrealización, en virtud a que hacen parte de la Comunidad de la Vida.

En este orden de ideas, el pensamiento Naessiano y de Speranza (2006, p. 65) mencionan a la autorrealización como el desarrollo de las potencialidades que permanecen inmanentes en cada uno y en el todo, que sería lo mismo como afirmar que “la vida es fundamentalmente Una, o es un gran Todo”. Cada ser que habita en la Comunidad de la Vida es una individualidad y en esa medida debe satisfacer sus necesidades y por tanto su hábitat obedece a unas condiciones ambientales que se articulan dependiendo del ecosistema y la interacción que se tenga entre este y otros integrantes de esta gran comunidad. Pues solamente de esta manera es que se hace posible que se manifieste la vida. Por eso, no es posible pensar que la vida se conciba aisladamente.

Para Naess (1990, p. 170) la realización de las potencialidades de la autorrealización implica naturalmente de capacidades fisiológicas en unas especies con mayor complejidad que en otras. Pero como dice Speranza (2006, pp. 66-67), si bien los humanos tienen capacidades psicológicas, intelectuales o espirituales, Naess no precisa en qué medida y cuáles son puntualmente dichas potencialidades propias de cada ser viviente. Sin embargo, lo que sí se debe reconocer es que en la afirmación de la autorrealización se encuentra fundamentalmente una norma de vida, por tanto, está al igual que el pensamiento Naessiano; consideramos a la vida no como una condición biológica determinada sino como un proceso integrado y en evolución permanente.

Refiere la profesora Speranza (2006, p. 98) que el pensamiento Naessiano respecto a la tecnología considera que debería reorientar su desarrollo, toda vez que los límites de este desarrollo estarían establecidos por la satisfacción de las necesidades vitales de cada comunidad involucrada, lo cual permitiría comprender de una manera diferente la relación ser vivo y tecnología. En el caso específico del ser humano, ponerle límites para que la tecnología no se desborde y terminemos siendo luego nosotros dominados por ella.

Este aspecto de la satisfacción de las necesidades lo consideramos fundamental, y responde a la satisfacción de las necesidades de cada ser que habita en la Comunidad de la Vida, pero analizado como una relación de causa y efecto. Ello implica el desarrollo de las capacidades de cada ser, como lo señala Martha Nussbaum. A pesar de que ella las ve desde una perspectiva antropocéntrica, pensando que si es una necesidad del ser humano también será para los demás animales no humanos y no siempre es así, además no aborda lo fundamental para todos los seres de la Comunidad de la Vida. Que como lo expresa Speranza (2006, pp. 99-100) en favor de la autorrealización tanto individual como de conjunto visto como un proceso que requiere de una actitud cooperativa, para que todas las demás partes también lo hagan, lo cual desde luego promueve la autonomía local y la satisfacción de necesidades básicas y la autosuficiencia.

De otro lado, Naess (1995) dice respecto a la noción de desarrollo sostenible del Informe Brundtland¹⁸⁹ que es una definición estrecha, no sólo porque tiene un cariz eminentemente antropocéntrico, sino porque no contempla la totalidad del riesgo ecológico general sino sólo una parte. Además de concederle preponderancia al aumento del producto interno bruto en lugar del incremento de la calidad de vida. Por ello Naess propuso la noción de “sostenibilidad ecológica amplia”, la cual afirma que esta se haría realidad sí y sólo si se hiciera un cambio tal —refiriéndose al desarrollo—¹⁹⁰ en las condiciones de vida del pla-

189 La cual refiere que “El desarrollo sostenible es el desarrollo que satisface las necesidades de la generación presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades”.

190 Dice Naess que el cambio en el modelo no sería fácil, pues para que tuviera éxito tendría que ser llevado a cabo en fases que permitieran llevar a cabo una transición pues ello requiere cambios de hábitos, prácticas y actitudes, que quizás muchos no lograsen modificar, pero que, una vez superada esta fase, la calidad de vida sería tanto o quizá más alta que la presente, aunque desde luego, con un estándar material mucho menor. Naess se apoya mucho de la educación y refiere que esta labor no se logra sino con ella, promoviendo la calidad de vida en vez del nivel material. Concienciando que consumir más no es vivir mejor, sobre todo si somos plenamente conscientes de que el alto nivel de vida del que gozan unos pocos se logra a expensas de la destrucción del planeta y de la esclavitud de otros seres humanos. y finalmente Naess,

neta que asegure la riqueza total —abundancia— y diversidad de las formas de vida en la Tierra.

La ecología profunda de Fritjof Capra

Entre tanto, es importante mencionar al físico Fritjof Capra quien ha contribuido a la construcción del paradigma que Arne Naess denominó Ecología Profunda, de quien tomó el concepto que gira entorno a la vida, y en su libro *La trama de la vida* Capra (1998, pp. 25-27) destaca, la relación que existe entre la comprensión científica de la vida a todo nivel de los sistemas vivientes, bien sean organismos, sistemas sociales y ecosistemas, interesado en los cambios conceptuales que ha traído consigo la física acerca de la materia, y han dado lugar a una evolución en la ciencia desde lo que se conoce como viejo paradigma, refiriéndonos a Descartes y Newton hasta lo que se ha venido construyendo con la óptica ecologista y holística.

Desde luego que todo cambio de paradigma trae desconcierto y resistencia, pero sólo así se ha podido avanzar en lo que ese autor (1998, p. 28) considera como nuevo paradigma, es decir, el de la ecología profunda. Esta se caracteriza por tener una visión holística del mundo, cuando se refiere al término *holista* lo hace observando al todo para luego comprender la interacción que existe entre sus partes, y respecto a *ecología* es percibir de qué manera lo que se ha observado como el todo se incorpora en su entorno natural y social, para ello pone el ejemplo de la bicicleta, se concibe como un todo, luego se observa cada una sus partes e interacción para que funcione, esto sería desde el holismo, pero desde la visión ecológica tendría lugar, preguntarse por ejemplo; ¿cómo se ha elaborado esta bicicleta?, ¿de dónde han salido sus materias primas?, ¿de qué manera afecta al entorno natural y social su uso? Mencionado que tales interacciones se hacen más vitales entre los sistemas vivos. En este sentido, es de resaltar lo que Capra

dice qué si nos preguntáramos antes de intervenir en la naturaleza, si dichas acciones efectivamente mejorarían nuestro nivel de vida, haríamos bien en dejarla tranquila y cuidándola.

(1998) ha mencionado acerca de la percepción ecológica, al definirla como una percepción espiritual. Explicando que:

Cuando el concepto de espíritu es entendido como el modo de conciencia en el que el individuo experimenta un sentimiento de pertenencia y de conexión con el cosmos como un todo, queda claro que la percepción ecológica es espiritual en su más profunda esencia. (p. 29).

En razón a ello, sugiere que esta comprensión de la percepción ecológica y de la cual se alimenta el nuevo paradigma de ecología profunda, tenga sus raíces en la filosofía del misticismo cristiano, budista o de las tradiciones ancestrales de los pueblos originarios de América.¹⁹¹ De otro lado, también menciona (1998, pp. 31-33) que el cambio de paradigma no requiere solamente ampliar las barreras autoimpuestas de nuestro modo de pensar y sentir, siendo necesario que sea también reflejado en nuestros valores, como la conservación, la cooperación, la calidad, la asociación, los cuales también contribuyen al pensamiento integrativo, intuitivo, sintético, holístico y no lineal. Relevando con ello los valores y el pensamiento asertivo que caracterizan al viejo paradigma antropocéntrico. El primero se ve con la expansión, competición, cantidad y dominación, y el segundo, en lo racional, analítico, reduccionista y lineal. Por tanto, el cambio de paradigma involucra trascender las jerarquías y en su lugar dar primacía a las redes en la organización social con una nueva visión desde la perspectiva de la ecología profunda, es decir, con valores ecocéntricos que invita a la comprensión de que existe un valor inherente en la vida no humana, y por tanto todos los seres que habitamos en la Comunidad de la Vida, somos miembros de comunidades ecológicas interconectadas e interdependientes, es decir la red de la Vida, lo cual implica un cambio radical en la ética, pues hay un reconocimiento de los valores que le son inherentes a todo ser viviente, y se fundamenta en la experimentación profunda de la espiritualidad, al enseñarnos que somos uno con la naturaleza.

191 Refiriéndonos a Norte América, Centro América y Sur América.

Entre tanto, el profesor Boff (2001) plantea una ética planetaria, en la que el planeta es considerado como una máxima y en la que se suscitan mínimos universales por nosotros, pues la naturaleza recicla e incluye todo, a diferencia nuestra, que creamos máximas de todo orden produciendo exclusión y miseria para los demás hermanos humanos y no humanos, con los cuales estamos conectados es decir entre todos los seres vivos y aquellos seres del cosmos. A esta conectividad es a la que llama espiritualidad, y es el principio fundamental de su planteamiento ético.

Volviendo al profesor Capra (1998, p. 48-49) hace referencia del pensamiento sistémico, desde la perspectiva organicista de la biología, destacando a Paul Weiss, quien aportó conceptos sistémicos a las ciencias de la vida, como conectividad, relaciones y contexto. En esta visión sistémica se comprende que las propiedades esenciales de un organismo o sistema viviente son propiedades del todo que ninguna de las partes posee. Por tanto, emergen de las interacciones y relaciones entre las partes. Es decir, siempre hay una naturaleza de conjunto, que por obvias razones no es la suma de las partes. Por tanto, critica la creencia del paradigma antiguo, donde cada sistema complejo el comportamiento del todo puede entenderse completamente desde las propiedades de sus partes. Toda vez que es el reflejo de un pensamiento reduccionista o analítico y contrario a ello es que el pensamiento sistémico se comprende como de contexto.

Ahora bien, Capra (1998, pp. 49-51) explica que en la física la comprensión de que los sistemas son totalidades integradas produjo sus sinsabores y resistencias, pues siempre se había considerado que los “fenómenos físicos eran reducidos a las propiedades de sólidas y concretas partículas materiales”. Pero por fortuna la física cuántica dio cuenta a los escépticos de que los objetos que habían estudiado desde la física clásica, se “disuelven al nivel subatómico en pautas de probabilidades en forma de ondas”. Toda vez que las partículas son también ondas. Por ello, se representan en interconexiones, quitándoseles significado si se consideraban aisladamente, por tal razón sólo cobran importancia sí y sólo sí se les observa y mide de manera interconectada. Y agrega seguidamente, que el aporte de la física cuántica al nuevo paradigma es que “no se puede descomponer el mundo en

unidades elementales independientes”. Dice además Capra (2005, p. 264) que la física moderna, al igual que el misticismo oriental ha llegado a considerar al universo como una telaraña de relaciones intrínsecamente dinámica.¹⁹² Por ejemplo se puede observar en el estudio de los átomos y partículas subatómicas que “la naturaleza no nos muestra componentes aislados, sino por el contrario aparece una compleja trama de relaciones entre las diversas partes de un todo unificado”. Así lo consideró uno de los fundadores de la teoría cuántica, Werner Heisenberg en Capra (1998) “El mundo aparece entonces como un complicado tejido de acontecimientos, en el que conexiones de distinta índole alternan o se superponen o se combinan, determinando así la textura del conjunto”. No hay manera de comprender a las partículas subatómicas como entidades aisladas sino es mediante la interrelación de estas. Ello deja ver que en la física cuántica es el todo¹⁹³ el que determina a la partícula, contrario de lo que sostiene el antiguo paradigma, y es que la partícula determina al todo.

Finalmente, el profesor Capra avanza mucho más en la explicación de lo que significa la complejidad de la vida y la relación con todo aquello que existe en la Comunidad de la Vida, integrando lo científico y lo espiritual, dando lugar a importantes reflexiones y nuevos desarrollos, —ya no tan alejados y en pugna entre estas dos perspectivas como antes— y que a pesar de ser fuertemente criticado por diferentes científicos y académicos de las denominadas ciencias de la complejidad, quizás por no ser conscientes del significado que tiene conectar estas dos dimensiones, realmente sí se está avanzando. Por tanto, compartimos

192 Agrega el profesor Capra (2005, p. 264) que “la característica dinámica de la materia surge en la teoría cuántica como una consecuencia de la naturaleza dual onda-partícula de las partículas subatómicas, y se hace todavía más evidente en la teoría de la relatividad, donde la unificación del espacio y el tiempo trae consigo que el ser de la materia no pueda separarse de su actividad. Las propiedades de las partículas subatómicas pueden por ello ser comprendidas sólo en un contexto dinámico, en términos de movimiento, interacción y transformación”.

193 Visión que se asemeja a la de la psicología Gestalt.

en gran parte su preocupación y el enfoque de su pensamiento, que de una u otra forma ha retomado los pasos de Arne Naess.

Desde la espiral antropocéntrica y biocéntrica se revisaron las diferentes posiciones de las éticas ambiental-ecológicas que se han suscitado bajo diversos argumentos, algunos con mayor eco que otros, pero todos expresados. Así las cosas, y asociando dicho análisis con la manera de relacionarnos entre nosotros y con la naturaleza, ha promovido el interés de hacer lo propio con lo que algunos denominan principio de responsabilidad y principio de solidaridad, el cual veremos en la siguiente sección.

Ante la crisis ecológica que se padece en el presente como consecuencia de nuestros propios actos, y el desenfrenado crecimiento económico que aún en algunas mentes humanas gobernadas por la codicia y el miedo, persiste en considerar que sólo por ese camino es que se llega al desarrollo, lo cual hace eco en una masa acrítica de seres humanos que obedecen los mandatos del mercado y sistema económico hegemónico, causándoles daño y dolor para sí mismos y para los demás seres que habitan en la Comunidad de la Vida, con efectos irreversibles para la naturaleza.

Además, esta discusión no sólo se plantea para atender el presente sino también hacia el futuro, pero lo plantean desde una visión antropocéntrica moderada, que incluye a las generaciones de los seres humanos que están por llegar, sin tener en cuenta que para que estas tengan lugar deben considerarse a las generaciones de los demás seres que habitan en la Comunidad de la Vida, pues se ha visto que somos parte de un todo y el todo está en nuestra parte, como un holograma.

Sección segunda Entre responsabilidad y solidaridad

*Si caminas solo, irás más rápido;
si caminas acompañados, llegarás más lejos.*

Proverbio chino.

El profesor Morin (2006a, p. 496) dice que el problema en el tiempo presente es refrenar la crueldad y el antropocentrismo desenfrenado, así como controlar la manipulación incontrolada. Razón por la cual hay que buscar a partir del reconocimiento de nuestra pertenencia a la naturaleza otra manera de enfrentar el antropocentrismo y la barbarie. Se puede reflexionar acerca de ello desde la responsabilidad y la solidaridad con diferentes posiciones las cuales le aportan un enfoque de integralidad.

Acerca de la responsabilidad

Antes de comenzar, es pertinente presentar dos visiones diferentes acerca de la responsabilidad desde cosmovisiones que representan por una parte a occidente y la otra a oriente. Se trata de Amartya Sen y Jiddu Krishnamurti¹⁹⁴ respectivamente.

194 Ambos nacieron en la India, pero en diferentes generaciones, éste último ya ha fallecido.

El profesor Sen (2000, p. 340) ha dicho que la relación que existe entre la libertad y la responsabilidad es de doble sentido, explica que si una persona no tiene la libertad fundamental y la capacidad para hacer algo no podrá hacerse responsable de hacerlo. En el otro sentido, si la persona tiene la libertad y capacidad para hacer alguna cosa, automáticamente este sujeto tendrá que elegir en hacerla o no hacerla y ello implica una responsabilidad individual, lo que explica claramente por qué la responsabilidad exige libertad. Además, recuerda que somos nosotros quienes debemos asumir —cada uno— la responsabilidad del desarrollo y la transformación del mundo en el que vivimos.

También afirma (2000, p. 338) que los problemas que existen a nuestro alrededor son intrínsecamente problemas nuestros, son nuestra responsabilidad, con independencia de que también sean o no de otros, y el papel que debemos adoptar como seres humanos competentes, es actuar en razón a que somos seres sociales y reconocer la importancia de nuestra humanidad compartida para tomar decisiones.

Por otra parte, con Krishnamurti se llega a una conclusión diferente respecto a la definición de responsabilidad que plantea Sen; pues Krishnamurti expresa que la responsabilidad que trasciende el condicionamiento es diferente a la responsabilidad de lo que se llama libertad. En razón a que cuando la mente está condicionada lo que resulta de ello es irresponsabilidad, que se puede ver en injusticia social, guerras, opulencia, pobreza, hambre, competencias y enfrentamientos entre ideologías.

Lo explica expresando que cuando la mente depende del apego se convierte en irresponsable con el todo. Mientras que la responsabilidad que se cultiva en la libertad, esto es cuando la responsabilidad abarca la vida entera y no una parte de ella, comprende todo el movimiento y no un movimiento específico, se extiende a toda la actividad de la mente y del corazón y no una actividad en particular, se trata de una armonía total entre la libertad y la responsabilidad, lo que implica que sin responsabilidad no hay libertad y a esto llama Amor (Krishnamurti, 2008, pp. 249-250). Además, si se descompone la palabra responsabilidad, se puede comprender que es la habilidad de responder ante cualquier situación en nuestras vidas, y esta se puede ver si descubrimos nuestra libertad interior, mediante la autoobservación y conciencia.

Estas dos visiones acerca de la responsabilidad son antagónicas; una vista desde lo externo y otra desde lo interno, se unen en el ser humano y permite decir que la libertad interna da lugar a la externa, visión que se retoma para este libro.

En este apartado se hablará tanto de la responsabilidad como de la solidaridad desde diferentes perspectivas, en cuanto a la primera se hace referencia a la responsabilidad generacional, vigente en la noción de desarrollo sostenible que se ha mencionado desde el Informe Brundtland antes citado, y de manera más elaborada se estableció en la Declaración sobre las Responsabilidades de las Generaciones Actuales para con las Generaciones Futuras.¹⁹⁵

Se presentará primero lo que se ha dicho acerca de la responsabilidad generacional, de tal manera que de un lado se abordará desde la atención del presente, es decir de las acciones que han causado en el presente lo que se está viviendo, de otra parte, se analizará la preocupación del futuro con una constante visión antropocéntrica que deja entreverse en el desarrollo de la mayoría de los planteamientos que se revisarán.

Entre tanto, la profesora Edith Brown Weiss (1999, pp. 41-50) plantea tres problemas de equidad entre generaciones: a) comprenden a la naturaleza como recurso consumible y por tanto el accionar humano ha puesto en riesgo la existencia de la humanidad; b) se reflejan en el agotamiento de los recursos como la degradación de la calidad ambiental para las generaciones futuras; y c) el acceso y uso discriminatorio de los recursos heredado de anteriores generaciones, lo cual denota una inequidad generacional donde lo propio sería que, así como se ha recibido debe dejarse e incluso mejor para quienes están próximos por llegar.

Es en este sentido que Brown Weiss (1999, pp. 54-55) presenta en su teoría de la equidad intergeneracional la necesidad de una comprensión de la justicia entre todas las generaciones. Dice que entre cada

195 En la Conferencia General de la Unesco de noviembre de 1997, se formuló la Declaración de responsabilidad de las generaciones actuales hacia las generaciones futuras. Disponible en: <http://www.unesco.org/cpp/sp/declaraciones/generaciones.htm>

generación pasada y futura existe una relación en lo que respecta al uso del patrimonio común de los bienes naturales y culturales del planeta, y por tanto cada una de las generaciones es custodia y usuaria de este patrimonio. Pero agrega que no sólo es intergeneracional también lo es intrageneracional, al referirse a las relaciones entre los miembros de una misma generación, por lo cual también se derivan obligaciones y derechos planetarios que es lo que en últimas constituye la justicia entre generaciones.

Con base en lo anterior, la profesora Brown Weiss (1999, pp. 69-74 y 291) considera que hay cuatro criterios que guían a los principios de equidad intergeneracional, a saber: a) deben tener vocación de igualdad entre las generaciones; b) no debe ser necesario que una generación defina los valores por los que deberá guiarse la siguiente generación; c) deben estar muy bien fundamentados para ser aplicados a situaciones que puedan ocurrir; y d) deben tender a ser generalizables y compartidos en diferentes culturas y sus correspondientes sistemas económicos y políticos. Con base en lo anterior, propone tres principios que considera como básicos para hablar de equidad intergeneracional; el primero denominado *conservación de opciones*, trata de que cada generación tenga la obligación de mantener la diversidad de la base de recursos naturales y culturales de cara a que las futuras generaciones también posean las mismas posibilidades y opciones nuestras; el segundo lo llama *conservación de calidad* y se refiere a que cada generación está obligada a mantener la calidad del planeta, no podemos dejarle a la generación que está por venir un planeta en condiciones inferiores a las recibidas, en tanto sería ser egoísta; y el tercero es la *conservación de acceso*, en el que cada generación debe proveer a sus miembros que gocen del legado dejado por la anterior generación permitiendo un acceso equitativo al mismo, con miras a preservar este acceso a quienes están por venir.

Con lo anterior se plantea en cada criterio y principio una relación y alternativa para encarar los problemas definidos como problemas de equidad entre generaciones; Asimismo Brown Weiss (1999, p. 289) nos invita a poner en marcha una ética planetaria, para ser conscientes que hemos estado compartiendo nuestra Tierra junto con todas las generaciones que han pasado por aquí, dentro de una larga línea del tiempo.

Antes de revisar la propuesta del modelo de transmisión de un patrimonio común que ha elaborado el profesor Françoise Ost, se verá el análisis que realizó (1996, pp. 267-281) con relación a la justicia generacional de la responsabilidad, visto desde diferentes perspectivas a las que denominó; modelo doméstico, modelo hercúleo y modelo igualitario.

En primer orden, el profesor Ost (1996, pp. 267-268) denomina con el nombre de modelo doméstico a la responsabilidad con las futuras generaciones que autores como John Rawls y John Passmore que se hallan en la línea del liberalismo contractualista han pronunciado. De un lado, John Rawls en *Teoría de la Justicia* (1971) dice que el asunto está en fijar una justa tasa de ahorro por la generación actual, para dejársela a las dos generaciones más próximas que están por llegar. es decir; la de los hijos y la de los nietos, en razón a que obedece a un vínculo familiar y de cuidado de quienes los han engendrado, de ahí que se llame modelo doméstico. De otro lado John Passmore (1978) pretende fundamentar la responsabilidad acerca de la naturaleza para el beneficio de las generaciones futuras y no una responsabilidad para con la naturaleza, pues lo que pretende con ello es establecer una actitud de cooperación, lo que define como actuar sobre ella, pero en su dirección. No obstante, a pesar de considerar la idea del ahorro justo de Rawls también afirma que en muchos casos resulta difícil hablar de dicho ahorro, con lo cual requeriría de un esfuerzo mayor de esta generación que bien podría realizarse por amor a la descendencia inmediata. No se puede dejar de lado que este autor es considerado dentro de la corriente de la ecología superficial la cual se opone a la ecología profunda de Arne Naess.

En segundo orden, el profesor Hans Jonas (1995, pp. 29-30) pone de presente cuatro aspectos que han caracterizado a la ética con mayor hegemonía en el presente, a saber: a) las relaciones con el mundo que está fuera de las relaciones humanas tenía poco interés para la ética; b) la atención que se prestaba era solamente la que se refería a las relaciones entre el ser humano en sí mismo y su relación con otros seres humanos, la cual refleja la ética tradicional y antropocéntrica; c) el ser humano era concebido como un factor invariable en su esencia y no era comprendido como un objeto de un arte transformador; y d)

lo importante era la acción inmediata, del aquí y ahora, no contemplaba como se gestionarían y planificarían situaciones de cara al futuro.

Es por ello que Hans Jonas (1995, pp. 32-35) presenta lo que ha considerado como las nuevas dimensiones de la responsabilidad. En primer orden dice que la naturaleza en cuanto responsabilidad humana es algo novedoso en la teoría ética, ya que ejercemos un poder sobre ella que se ha caracterizado por un desmedido e irresponsable uso apoyado en la tecnología, el correspondiente carácter de irreversible y acumulativo de los efectos de tales acciones sobre la naturaleza y revisten un cariz recursivo. Seguidamente señala que el saber debe tener un nuevo papel en la moral, convirtiéndose en ese sentido un deber inminente que supere lo que se ha considerado en la ética tradicional acerca de este. Pues en esta medida “el saber ha de ser de igual escala que la extensión causal de nuestra acción”, pero ello no ocurre, pues hay una disparidad entre el saber previo y el saber de la técnica, lo que constituye para este autor una mayor relevancia ética ya que suscita nuevos problemas y conduce a repensar sus soluciones, por tanto, siempre estará implícita la ignorancia en la ética que obliga a autoobservar lo que se hace con el poder y sus efectos en el tiempo. Una tercera dimensión la hace con la pregunta ¿tiene la naturaleza un derecho moral propio? Este interrogante ha conducido a ampliar la perspectiva del antropocentrismo al biocentrismo, lo que para este autor es la naturaleza extrahumana y se encuentra bajo nuestro cuidado y responsabilidad, por tanto, implicaría la exigencia moral de los seres humanos en razón a que la naturaleza ostenta un derecho moral propio, y se extiende el reconocimiento de *finés en sí mismos* abarcando el cuidado de esta.

Dice Jonas (1995, pp. 37-40) como el humano es productor de aquello que él mismo produce, viéndose como actor y acto colectivo en un futuro indeterminado, elementos que le dan sentido a la responsabilidad, hacen necesaria una nueva clase de imperativos que guarden relación con los actores y las acciones humanas así:

Obra de tal modo que los efectos de tus acciones sean compatibles con la permanencia de una vida humana auténtica en la Tierra; o, dicho en negativo; Obra de tal modo que los efectos de

tu acción no sean destructivos para la futura posibilidad de esa vida¹⁹⁶(p. 39).

Agrega que tales imperativos llevan a un futuro que se hace previsible en razón a nuestros actos que emanan responsabilidad y que emerge en respuesta a la ausencia de la dimensión temporal que adolece en Kant, dice Jonas (1995, p. 41).

En razón a todo ello, es que el profesor Ost cita a la ética de la responsabilidad como hercúlea por considerarla asimétrica al no haber una relación de reciprocidad y de equilibrio contractual entre el humano y la naturaleza, recayendo todo el peso de la responsabilidad en el ser humano, al ser considerado como el custodio o fideicomisario responsable para con las generaciones que están por llegar.

En tercer orden, Ost (1996, p. 280) refiere que el modelo igualitarista del profesor Barry (1978) acerca de la responsabilidad se muestra un poco distante de considerar la existencia de una reciprocidad entre generaciones, porque esta trae consigo la denegación de una igualdad de oportunidades, que se supone no debería existir en una sociedad de iguales, lo cual hace que la justicia como reciprocidad resulte precaria en entornos diferentes de aquellos que definen las “circunstancias de la justicia”, y que se pueden observar en el desarrollo de las capacidades de las personas y por consiguiente de los pueblos. Por tanto, como se trata de dar una solución a dicha desigualdad, el principio de igualdad de oportunidades aporta una respuesta a los desequilibrios ecológicos garantizando una distribución igual para todos desde el inicio, por ello afirma que es una responsabilidad de esta generación asegurar los recursos naturales suficientes para que lleven una vida con sentido.

De otro lado, el profesor François Ost (1996, pp. 281-291) dice que la responsabilidad para con las generaciones futuras debe darse con el modelo de transmisión de un patrimonio común, basado en la idea Kantiana de humanidad, manteniendo la simetría entre las relaciones

196 O, simplemente: “No pongas en peligro las condiciones de la continuidad indefinida de la humanidad en la Tierra”; o, formulado, una vez más positivamente: “Incluye en tu elección presente, como objeto también de tu querer, la futura integridad del hombre”. (Jonas, 1995, pp. 39-40).

que tiendan a una justicia conmutativa. Ello implica la necesidad de adecuar un fundamento filosófico para lo que el autor denomina “patrimonio común de la humanidad, de cosas comunes y de responsabilidad objetiva”,¹⁹⁷ haciendo énfasis en la responsabilidad de cara al futuro de las generaciones y no precisamente a la naturaleza, un aspecto debatible, pero que el autor intenta matizar con la concepción de la dialéctica del “medio” que se explicará más adelante. Mencionando además que la noción de patrimonio, se considera como el hábitat que se encuentra en el inicio de la economía y de la ecología, partiendo de la frase talmúdica “no hagas a los demás lo que no aceptarías que se te hiciera a ti”. Lo cual tendría que ir sustentado en un estatuto del medio,¹⁹⁸ que regularice lo que este autor ha denominado el concepto económico de *desarrollo sostenible*, haciendo referencia a los modos de producción y consumo, que permitan a los recursos naturales poder regenerarse y lograr con ello un equilibrio entre lo local y lo global, suscitando la supervivencia de todos los seres vivos. Concluye afirmando que un estatuto permite que la cuestión ética de la responsabilidad para con las generaciones que están por llegar, establezca ponderación en el consumo y por ende en la producción, como también en los efectos contaminantes que tienen nuestras acciones inconscientes, para mantener lo que Ost (1996, pp. 293-294) ha defendido siempre, el carácter simétrico en el acceso y la calidad de los recursos naturales o bienes naturales como diría el profesor Mesa, entre las generaciones.

Dice Mesa (2010, pp. 342 y 351-353) que a los anteriores modelos de responsabilidad con los que ha denominado Ost acerca de las generaciones futuras debe incorporarse, otro aspecto, el de la responsabilidad

197 Es decir que se produce con independencia de toda culpa por parte del sujeto responsable. Si la responsabilidad subjetiva se funda exclusivamente en la existencia de culpa por parte de un sujeto, la responsabilidad objetiva no exige tal requisito.

198 Ost (1996, pp. 293-294) hace hincapié en su propuesta por imaginar un estatuto jurídico del medio que esté a la altura del paradigma ecológico marcado por las ideas de globalidad (“en la naturaleza, todo forma sistema”) y de complejidad; un régimen jurídico pertinente que tenga en cuenta el carácter dialéctico de la relación hombre-naturaleza, y por tanto que no reduzca su propio movimiento a un dominio unilateral del uno por parte del otro.

ambiental solidaria y cosmopolita, el cual implica un “nuevo escenario estatal”. En razón a los nuevos desafíos como causa de la crisis que ha desatado el desarrollo tecnocientífico y el mercado desmesurado, que se han convertido en una amenaza latente para el ser humano y el medio ambiente, es que este autor propone desde la perspectiva de los derechos ambientales, integrando el derecho a un ambiente sano y el derecho al desarrollo, como derechos fundamentales, la imperiosa necesidad de ser considerados en el catálogo de los derechos para que contribuyan a encauzar una nueva forma de Estado. Un Estado que atienda a los requerimientos que conducen a ver de otra manera los derechos, sus garantías, la producción legislativa, la forma de aplicación del derecho, de hacer y entender la justicia, con lo cual se constituye la noción de Estado ambiental de derecho, que se basa en los derechos humanos bajo el entendido de que son el producto que se construye culturalmente y a partir de ello es que los pueblos y los individuos se autoimponen responsabilidades con los demás, consigo mismos y con el ambiente, toda vez que a través de estas se puede reconducir las nociones del reconocimiento, redistribución, respeto y reciprocidad de las que hace mención el autor.

En este orden de ideas, Mesa (2010, pp. 354,355) dice que no solamente se trata de darle derechos a la naturaleza sino que debe orientarse hacia el establecimiento de compromisos y responsabilidades que por un lado sea con los seres humanos y de otra parte, con el mismo medio ambiente y todo lo que ello abarca. Tales deberes y obligaciones con la generación presente y las futuras se originan en tres aspectos que Mesa reseña así: el primero tiene que ver con la comprensión de la idea del “reconocimiento de los límites respecto de los bienes naturales y ambientales”, con ello se produciría un efecto diferente que significa que no todo lo existente es para consumo inmediato, sino que se debe guardar para el futuro; el segundo aspecto, trata acerca de la “necesidad de conservar y potenciar la diversidad natural y cultural sumada al respeto sobre el conocimiento tradicional sobre uso y conservación de la biodiversidad”, ello sugiere que deberíamos volver a colocar la atención en ese conocimiento legado por nuestros antepasados de cuidado para el futuro, que se ha perdido por la técnica industrial y mercantil de los tiempos que corren; y el tercero, es acerca del

“reconocimiento, pago y compensación de las deudas ambientales que prácticas socioeconómicas y culturales inadecuadas sobre el ambiente y otros pueblos y culturas han ejercido históricamente millones de seres humanos desde prácticas coloniales e imperiales de sobreproducción, sobreconsumo y sobrecomercio”, que desde luego es un efecto cíclico de repetición muy acentuado en la actual generación, todo ello evidencia que cada vez es más urgente emprender acciones que impliquen la comprensión de la relación entre el ambiente y las generaciones tanto presentes como futuras.

En virtud de lo anterior, es que el profesor Mesa (2010, p. 355) manifiesta su interés en insistir por la importancia del “reconocimiento, respeto, responsabilidad, solidaridad, justicia y cuidado con el otro y con los otros y otras, incluido el ambiente y los bienes ambientales”, con el fin de que los derechos medioambientales, humanos y colectivos dentro del marco de la sostenibilidad de los que habla este autor conduzcan al sendero del *Estado ambiental de derecho*.

Entre tanto, también está el profesor Pontara (1996) quien refiere posibles escenarios, respecto de la responsabilidad de cara a las generaciones futuras en cuatro tesis, así; a) de la no responsabilidad, b) de la menor responsabilidad, c) de la responsabilidad decreciente, y d) de la responsabilidad intermedia.

En cuanto a la primera tesis dice Pontara (1996, pp. 34-56) que esta a su vez se divide en la no responsabilidad frente a los descendientes, en razón a considerarse la no existencia de ninguna obligación moral de quienes hacen parte de esta generación para con las siguientes porque la responsabilidad del futuro es cuestión de la providencia divina, de la astucia de la razón, que además le da preponderancia a la ética del presente y deja a un lado la ética del futuro, la ausencia de empatía, la relacionalidad de los deberes morales, nuestra ignorancia, elementos que configuran para el autor su desacuerdo en esta tesis.

De otro lado, está la no responsabilidad hacia la especie humana, que se exime de responsabilidad a esta generación, argumentando que el sólo deseo de mantener a la especie humana en la tierra no constituye una obligación moral para esta generación, toda vez que si no se puede ofrecer una vida digna para las presentes, mucho menos sería sensato traer más seres humanos a este mundo a que padecieran.

A pesar de que el autor la acepta, es una idea bastante egoísta, pero muy próxima a la realidad que se vive actualmente y logra entenderse de manera tácita.

En la segunda tesis, es decir la de la menor responsabilidad, resalta el autor que es dada en razón a que existen muchas obligaciones que se hacen inseparables que a su vez establecen relaciones de prioridad, indicando al respecto tres clases de ellas: a) por una parte las “obligaciones que presuponen que los individuos sometidos a ellas hayan realizado anteriormente actos de un determinado tipo”, lo cual ejemplifica diciendo que son “obligaciones de mantener las propias promesas y la de saldar las propias deudas”; b) en segundo lugar, están las “obligaciones basadas en las relaciones especiales de parentesco, de nacionalidad: los deberes con las personas próximas, los padres, los hijos, los amigos o compatriotas”; y por último c) “obligaciones que no están sujetas a ninguna acción anterior o a ninguna relación especial”, es decir tanto con las presentes como las futuras generaciones (Pontara, 1996, pp. 56,57).

En tercer lugar, dice (1996, p. 59) que la tesis de la responsabilidad decreciente, se evidencia “cuanto más lejanos estén los individuos sobre cuyo bienestar o calidad de vida incidan nuestras acciones, menos relevantes serán sus intereses respecto del estatus moral de nuestras acciones”. La cuarta tesis, es decir la de la responsabilidad intermedia Pontara (1996, p. 66) la divide a su vez en la tesis de la responsabilidad parcial y en la de responsabilidad total, por la primera dice que somos moralmente responsables de los efectos de nuestras acciones respecto a quienes están por llegar, si estas afectan su destino como también su calidad de vida; y con la segunda, como su nombre lo indica, somos responsables de la totalidad de los efectos que causemos respecto al bienestar de las futuras generaciones, tesis más acertada.

Por otra parte, Viola (1998, p. 379) dice que el primero y más fundamental derecho de las generaciones futuras es el derecho a existir. Por tanto, es deber de todos los seres humanos garantizar la permanencia de la especie sobre el planeta. Aclarando que no se trata del deber de mantener la supervivencia de una u otra especie biológica, sino que es nuestra responsabilidad mantener que la responsabilidad permanezca en la Tierra, trayendo a colación a Jonas (1995), teniendo

en cuenta que la responsabilidad hace parte práctica de nuestra existencia, lo cual conlleva a que continúe la existencia humana. Agrega que, si desapareciéramos de la faz de la Tierra, no habría libertad, autonomía y responsabilidad, y con ello también la comprensión de la vida moral. En suma, expresa que la responsabilidad es el enfoque ético existencial del cual hace parte la persona.

De otro lado, Thiebaut (1998, p. 5) inicialmente hace hincapié en reconocer la responsabilidad que tiene la generación presente para con las generaciones futuras y también de la responsabilidad que tienen algunas sociedades por lo que han hecho en otras sociedades, sometién-dolas y explotándolas durante mucho tiempo, causándose la división entre Norte y Sur, entre sociedades desarrolladas y en vías de desarrollo.

Además, señala que como se poseen ideas estrictas, claras y precisas de la responsabilidad en el orden legal y moral tanto en sus formas como en sus razones, ello configura un sistema de obligaciones que permite la atribución de responsabilidad a cualquier sujeto, logrando un acomodamiento de su comportamiento tanto en lo legal como en lo moral.

Un aspecto que critica este autor, es considerar a la responsabilidad de cara al futuro y lo que denomina presente no inmediato —para referirse al corto y mediano plazo—, como difusa, extendida y metafórica, lo cual le suprime el sentido de fuerte que se menciona en la responsabilidad frente a la actual generación. Toda vez que bajo esta comprensión nos libraríamos de las obligaciones que se han derivado de actos pasados y que vivimos en el presente. Entonces la responsabilidad tanto en lo legal como en lo moral se desvanecería y quedaría en manos de la estética y la fe.

Por tanto, lo propuesto por Thiebaut (1998, p. 6) es revestir a las nuevas formas de responsabilidad frente a las generaciones futuras, de un sentido fuerte tanto moral como político y su elaboración se constituye en lo que denomina responsabilidades cosmopolitas. Lo compara con las responsabilidades que permanecen en sus formas morales y legales, es decir, las estrictas. En ese sentido, toma como punto de referencia tres órdenes que le son característicos a esta responsabilidad bien sea legal o moral, en tanto que cada sujeto es responsable de sus acciones y efectos. Denominándolas condición de interacción donde

debe examinarse: si quien causó la acción lo hizo de manera directa, la condición normativa; si lo que se causó puede someterse al juicio de la norma legal o moral y la condición de sujeto; si el accionante quiso causar la acción o si no pudo evitar hacerlo porque no estaba bajo su control. Con ello el autor estudia de qué manera tales condiciones maniobran con las responsabilidades cosmopolitas.

Para la primera condición, refiere Thiebaut (1998, p. 7) que a lo que se le debe prestar atención en lugar de saber si quién causó la acción lo hizo de manera directa o no, es considerar lo manifiesto de los nexos causales entre lo que podía hacerse y no se hizo, y por tanto esta condición permite determinar las conexiones entre lo que hace o puede hacer un sujeto y los efectos que de ello se derivan. Esto es lo que el autor denomina descripción de la interacción del sujeto respecto al estado de cosas, derivándose de ello múltiples posibilidades producto de dicha condición de interacción.

En la segunda condición, dice Thiebaut (1998, p. 11) que no debe percibirse un distanciamiento absoluto entre los órdenes normativos, refiriéndose al legal y al moral, pues además de permitir la descripción normativa de las interacciones para conocer las responsabilidades del sujeto, da lugar a que cada vez entre los comportamientos y las normas o principios que los sancionan, se susciten nuevas interacciones, como por ejemplo en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que pasa de lo ético a lo jurídico.

Para la última condición, dice Thiebaut (1998, p. 12) que como ésta trata del sujeto al cual se le atribuye responsabilidad, es necesario considerarle como poseedor de libertad y de voluntad, por tanto, si carece de alguna de ellas no es posible imputarle responsabilidad alguna. Pero en el caso contrario, si podía actuar y no actuó, naturalmente que se hace responsable, toda vez que la descripción de la interacción y el sistema normativo se relacionan con el sujeto, y por tanto se prevé que éste tiene la capacidad para proceder en virtud a dicha interacción.

Pero Thiebaut (1998, p. 12) también señala que cuando se le imputa responsabilidad a un sujeto no sólo se le debe tener en cuenta sus creencias y lo que quería, sino también lo que debería haber creído y querido, a esta última parte la denomina “estructura recursiva de nuestra atribución de responsabilidad”. Señala que dicha atribución de

responsabilidad depende de las condiciones de sujeto y de interacción, pero que no excluye la posibilidad de que se le impute responsabilidad a un sujeto no sólo por lo que debería haber creído sino también por lo que no cree y debería creer.

Esta última apreciación es inquisidora y violadora de una de las libertades más importantes, como lo es la libertad de conciencia y por tanto se alcanza a vislumbrar cierta distancia con la posibilidad de esgrimir la objeción de conciencia por cualquier sujeto, que considerara su no actuar en un principio ético del cual posea la firme creencia que le conduce a proceder de esa manera.

Entre tanto, el profesor Riechmann apoyándose en la responsabilidad cosmopolita del profesor Carlos Thiebaut, menciona que un agente puede ser considerado responsable de las consecuencias de su acción si: a) efectivamente la causó, está presente la condición de causalidad; b) el que pudiera prever las consecuencias de su acción o hacer lo necesario para poder preverlas, le denomina condición de conocimiento; c) lo que se causó puede juzgarse a la luz de algún principio o norma, es decir la condición normativa; y d) el agente quiso causar el resultado que se juzga, o no pudo evitar hacerlo, que se refiere a la condición del sujeto (Riechmann, 2005a, pp. 173-175).

Riechmann (2005a, p. 175) divide la cuestión de la responsabilidad en un sentido formal y otro sustancial, en el primero se refiere al aspecto ético del poder causal humano, en el que respondemos y nos hacemos cargo de los efectos de nuestras acciones, por tanto se actúa y luego se responde de lo actuado y ello es propio de la actividad humana, como podemos y sabemos, se incrementa la capacidad de ser previsivos y en efecto aumenta nuestra responsabilidad respecto a lo actuado.

El segundo enfoque señala que se trata de una responsabilidad del futuro, lo cual implica que deba hablarse de “una persona responsable” o de “una actuación responsable” reprobándose la conducta de quien actuara de manera “irresponsable”. No obstante, afirma que las acciones a las que le damos vida desencadenan en este plano terrestre innumerables causas que hacen a su vez difícil tener la capacidad de prever todos sus efectos, sin embargo, esto no se constituye en una excusa para dejar de ser previsivos, pues de no hacerlo somos irresponsables.

En este sentido, señala Riechmann (2005a, p. 176) no hay que preocuparse por “responder de nuestros actos”, entendidos como acciones pasadas, sino de la responsabilidad que se deriva en adelante¹⁹⁹, es decir, lo que viene y está por hacer. Para tal efecto lo ejemplifica con la responsabilidad que suscita ser padre y madre respecto a sus hijos. En otras palabras, de lo que se trata es no sentirse responsable de los actos y consecuencias, sino sentirse responsable de una situación que exige el actuar de cada uno. Sin embargo, para poder actuar ante una situación producto de una acción pasada, sí es necesario sentirse responsable de lo que la causó, porque ello nos permite tener conciencia y corregirnos de cara hacia el presente que se extiende en el futuro.

Es importante que la relación ética de responsabilidad no sea recíproca, a diferencia de cómo lo piensa Ost, que sí exige una relación conmutativa y por tanto rechaza la ética de la responsabilidad de Jonas. Pero como lo presenta Riechmann (2005a, pp. 173-176) hace que sea innegable tal consideración, en tanto que, por ejemplo, los padres son responsables del hijo y no al revés, o el pastor se hace responsable de su rebaño y no este de su pastor, o aquel que conduce un autobús es responsable de los pasajeros que transporta y no viceversa. La cual lleva implícita un sello de no reciprocidad que es connatural a la misma situación relacional que se establezca en determinado momento. También agrega que sólo la vida

199 En tal virtud, el profesor Riechmann hace mención de lo que para él, constituyen los rasgos característicos que deben tenerse en cuenta de cara al futuro, como lo son; “a) Evaluación de las consecuencias a largo plazo de las decisiones actuales, b) consideración de las consecuencias “de segundo orden” efectos colaterales no intencionados, c) capacidad de proponer planes y estrategias para el futuro de controlar y modificar tales planes (planificación sobre la marcha) y de realizar evaluaciones para detectar a tiempo los síntomas de posibles problemas, d) habilidad en el pensamiento sistémico, cultivando la capacidad de ver tanto el todo como sus partes, y las causas y efectos múltiples más bien que los individuales y, e) capacidad de detectar relaciones recíprocas y retroalimentaciones, y de evaluar su importancia que a menudo es mayor que la de los elementos relacionados”. *Un mundo vulnerable* (2005a, p. 205). De lo anterior estamos de acuerdo, pero nosotros consideramos que debe partirse del presente como resultado del pasado, para hacer conciencia de lo actuado y corregirse hacia el futuro y por supuesto teniendo en cuenta estos rasgos.

puede ser objeto de responsabilidad y sólo los seres humanos en tanto racionales, libres, temporales e históricos, es decir agentes morales, son sujetos de responsabilidad y con especial atención a quienes han vivido desde finales del siglo xx, primero porque han incrementado la capacidad de crear artefactos tecnológicos, lo cual ha aumentado la capacidad de ser previsivos y en últimas porque tanto los humanos como otras formas superiores de vida en la Tierra, son frágiles y vulnerables.

En razón a lo anterior, el profesor Riechmann (2005a, pp. 206-207) propone con algunos principios²⁰⁰ morales producto de su reflexión, lo

200 En este orden de ideas comienza diciendo que; “1) Los intereses que hayan de tenerse en cuenta moralmente cuentan lo mismo, con independencia del momento temporal en que vivan los portadores de esos intereses. En particular: los intereses de los humanos de la generación presente no “valen” más que los de los humanos de generaciones futuras; 2) Debemos evitar condicionar gravemente las opciones y posibilidades vitales de las generaciones futuras, o legarles problemas irresolubles. Debemos poner un cuidado especial en evitar las irreversibilidades; 3) Debemos proteger el patrimonio natural y cultural de la humanidad, para traspasarlo a las generaciones futuras en el mejor estado posible. Ello incluye desde la protección de las selvas tropicales y la riquísima biodiversidad que albergan, hasta la transmisión óptima de las grandes obras literarias, pictóricas o científicas de las diferentes tradiciones; 4) Tenemos la obligación moral de transformar las estructuras económicas y sociales de nuestras sociedades para hacerlas ecológicamente sustentables; 5) Las vidas de las personas futuras –que dependen de lo que nosotros hagamos o dejemos de hacer– no deberían ser peores que nuestras propias vidas; 6) Si hemos de practicar sacrificios por el bien de las generaciones futuras, teniendo en cuenta las terribles desigualdades que se dan dentro de la humanidad presente, tales sacrificios deberían afectar sobre todo a los privilegiados de hoy en día; 7) Es un deber moral adquirir el suficiente conocimiento predictivo antes de poner en práctica un desarrollo tecnocientífico cuya escala de influencia sea de gran magnitud; 8) La ignorancia acerca de las consecuencias lejanas y/o indirectas de una acción, sobre todo si existe la posibilidad de daños graves e irreversibles, es una razón moral para aplazar o descartar esa acción (particularmente, en los desarrollos tecnocientíficos que puedan modificar la realidad en gran escala); 9) Debemos vernos a nosotros mismos, individual y colectivamente, no como amos del planeta y dominadores de sus criaturas en beneficio propio, sino como administradores fiduciarios que de alguna manera han de rendir cuentas ante las generaciones futuras”. No obstante, debemos anotar que en estos principios no se refleja la imperiosa necesidad de una nueva manera de comprendernos a nosotros mismos y en consecuencia al prójimo, que debe incluir toda forma en que se manifiesta la

que considera puede hacerse para asumir la responsabilidad que se suscita de cara a las generaciones futuras pero lastimosamente sólo tiene en cuenta a las generaciones presentes y futuras de los seres humanos, ¿y qué pasa con el resto de miembros de la Comunidad de la Vida?

Entre tanto, también dice el profesor Zygmunt Bauman (2010, pp. 229-232) que la responsabilidad de las personas se ha venido difuminando en razón a esa extendida y genérica comprensión del saber técnico, la cual ha producido un aminoramiento de la responsabilidad moral, pues en efecto ha provocado un distanciamiento social debido a que la técnica esconde el significado moral de la acción, además produce apatía respecto a la situación de lo que el autor denomina el *Otro*, lo cual no ocurriría en el evento de que se hiciera una evaluación que atendiera a este socavamiento moral. Por tanto, toda acción que se oponga al sometimiento de la autoridad que pretenda disminuir su vigor estará contribuyendo en la construcción del comportamiento moral, el cual no puede prescindir de su fuente originaria, es decir, la “responsabilidad humana por el Otro”.

En efecto, la ausencia de la proximidad hace bastante difícil que el accionar humano pretenda la proximidad hacia el prójimo, y esta sea anulada por el efecto de la distancia, si se ve en los términos que el profesor Legaz y Lacambra (1971, p. 116) decía acerca de lo positivo que era para el desarrollo de las sociedades que “la distancia entre los elementos integrantes de la estructura social se hallara reducida al mínimo y la movilidad social”, logrando en efecto un *coeficiente máximo* que diera lugar al desarrollo. Por tanto, no se puede desconocer que el Otro, el Prójimo, no es sólo el ser humano, es también aquel ser vivo que habita en esta Comunidad de la Vida, y de ello podría derivarse la responsabilidad humana por el Otro.

Sin embargo, en la realidad lo que se ve es que tanto los sujetos como las sociedades se blindan de muros imaginarios elevados entre

vida, nos referimos a todos los seres que habitan con nosotros la Comunidad de la Vida, sólo se ha pensado en las generaciones futuras de los seres humanos y ¿qué hay de las generaciones futuras de los demás seres vivos?, ¿estas no importan?, y ¿cómo se pretende que las generaciones futuras de humanos vivan sino se piensa en los demás seres vivos?

extremos para demostrarse el uno del otro lo egoístas que pueden llegar a ser, y mucho más con los seres vivos no humanos, lo cual implica la necesidad de resignificar o dar el lugar que merece a la solidaridad, pues sin responsabilidad no hay solidaridad y sin solidaridad no hay responsabilidad.

Acerca de la solidaridad

De otra parte, para el profesor Peces-Barba (1999, pp. 261-282), la visión sobre la solidaridad incorpora dos dimensiones distintas: la solidaridad de los antiguos y la solidaridad de los modernos²⁰¹, en el que el concepto de la solidaridad está mucho más distanciado de su raíz religiosa, “[es] más político, usando instrumentos públicos, y más abierto considerando la extensión de su acción desde los pobres a los que aun trabajando no tendrían cubiertas las necesidades básicas”. En tal sentido, (Peces-Barba, 1999, p. 178) el valor solidaridad supone lo opuesto del “prejuicio egoísta”, y se podría concretar de diversas formas, bien como “valor superior”, incidiendo en la organización jurídica de la sociedad y como fundamento de derechos humanos y criterio para su interpretación, o bien como “reconocimiento de la realidad del otro y la consideración de sus problemas como no ajenos”²⁰²; como refuerzo de “la idea de que un proyecto moral debe poder ser elevado

201 Como expresa el profesor De Lucas (2012, pp. 158-159), la solidaridad de los antiguos sería eje de la cohesión del grupo, que supone “una concepción, si no holista, si de dependencia, supeditación y pertenencia del individuo respecto a la comunidad (próxima a lo que hoy postulan ciertas concepciones comunitaristas), difícilmente compatible con la autonomía individual y el reconocimiento de la diferencia”, y la solidaridad de los modernos, “parte de la constatación de la diferencia, de la pluralidad, pero no niega el vínculo social, sino que lo reformula (pluralidad social en lugar de uniformidad, homogeneidad), pero también de la real desigualdad que obliga a pasar de la igualdad formal como equiparación a la igualdad formal como diferenciación y exige tratar desigualmente a los desiguales, para abocar a la igualdad material”.

202 En tal sentido, afirma Peces-Barba (1999, p. 280), por razones de solidaridad el principio de igualdad no sufriría si se toman medidas discriminadoras a favor de los más débiles, ya que sería la igualdad como diferenciación.

a la ley general, puesto que es construido comunitariamente”, como fundamento indirecto de derechos, a través de los deberes positivos, particularmente los de especificación y los relativos al ambiente, como impulso de la ampliación de la idea de los derechos para ser extendidos a otras culturas, y por último, como instrumento clave para aplicar e interpretar derechos. Mesa (2010, pp. 326-327)

De otra parte, en relación a la solidaridad, hay diferentes maneras de comprenderla, en tal sentido algunos la consideran como una virtud, advirtiendo su dimensión religiosa y entre tanto, asociada a la noción de caridad, otros la consideran de manera autónoma desde una dimensión ética laica. El profesor Peces-Barba (2004, p. 173) explica la solidaridad como un valor superior que fundamenta a los derechos y por tanto hace parte del derecho positivo. Ello implica que se superaría la noción de virtud planteada desde el individuo, para ser comprendida como una función vivificante de la organización social, pero que indiscutiblemente se expresa desde lo individual tratándose de los derechos fundamentales.

Peces-Barba (2004, pp. 174-175) explica la noción de la solidaridad como un proceso originado en la solidaridad de los antiguos, que ha tenido como eje a la ética y la religión, pero que poco a poco se ha venido abriendo espacio y sobre sus bases ha surgido la solidaridad de los modernos, quedando la primera relevada por esta última, en razón a la generalización de los derechos fundamentales, y por consiguiente pasando de ser un valor moral a convertirse en un concepto jurídico.

En consideración a ello, el profesor Peces-Barba (2004, pp. 176-179) esgrime el argumento de la existencia de la solidaridad como valor superior del Derecho. Para tal efecto se destacan algunos de sus rasgos característicos; entre los cuales se encuentran que la solidaridad está en función del ser humano; tiene como finalidad ser fundamento de los derechos y es por ello que invita hacia la autonomía e independencia de las personas de la mano de los demás valores, que sirven de criterio interpretativo, modificando las relaciones del contractualismo clásico y por tanto reconociendo la autonomía moral del otro y en consecuencia su realidad y problemas, con lo cual se piensa

en integración de una comunidad y no solamente en coordinación²⁰³; además esta concepción no es opuesta a la tradición liberal, por ello no puede disolverse al individuo en la comunidad, pero tampoco implica que sea comprendida la solidaridad como la “virtud de la perfección individual, sino como valor que con su origen moral es asumido por una concepción política para ser realizado en la sociedad a través del Derecho”, en tanto se hace necesaria la participación de los derechos fundamentales para que el individuo pueda vivir en una sociedad organizada jurídicamente. Además, la solidaridad crea puentes de comunicación en la sociedad promoviendo el diálogo basado en el respeto y el reconocimiento, los cuales son piedra angular para la construcción comunitaria de criterios morales que trasciendan la individualidad y conduzca a una ley general.

El profesor Peces-Barba (2004, p. 180) dice que una de las claves de la solidaridad es la idea de la humanidad, basándose en una igualdad respecto a la adjudicación de derechos y deberes esenciales, colocando como ejemplo al derecho al desarrollo, pero mencionándolo no como un auténtico derecho sino como la consecuencia de la aplicación del valor solidaridad que promueve la generalización de los derechos. Esto es problemático porque si bien la solidaridad ha sido considerada como valor superior del derecho, ello no anula la condición de ser un derecho y más aún cuando se está hablando de un derecho complejo.

Desde una perspectiva ambiental el profesor Mesa (2010) dice que vista la solidaridad como fundamento de los derechos, podría ser concebida como algo más allá de lo que el profesor Peces-Barba ha denominado solidaridad de los antiguos y solidaridad de los modernos, se trata de una especie de “solidaridad ambiental”, que observada desde tres perspectivas contribuye de manera significativa a solventar los apremios y dificultades que en el marco de las relaciones humanas y ambientales se suscitan en los tiempos que marchan; como primero afirma que la solidaridad subjetiva debe ampliarse en el ámbito de la

203 Por eso es incompatible con sistemas cerrados, con concepciones totalizadoras y excluyentes, y se realiza en un ámbito de tolerancia y pluralismo (Peces-Barba, 2004, p. 178).

moralidad a nuevos sujetos no humanos con el fin de hallar acuerdos públicos y políticos que así lo integren.

En segundo orden, reitera algo que se ha venido predicando con relación a la solidaridad en el tiempo, y es la solidaridad sincrónica y diacrónica, en la primera se hace alusión a los derechos de las:

Generaciones actuales que no tienen y no pueden tener derechos o ser materialmente sujetos de derecho, y con la segunda se refiere a los derechos de las futuras generaciones, es decir, de aquellos(as) que todavía no son, pero para que puedan ser, la generación actual debe ser solidaria con el futuro para que haya futuras generaciones. (p. 130).

Lo cual implica cambios estructurales en los hábitos en la sobreexplotación, depredación y sobreconsumo, y el reconocimiento de que los derechos de las futuras generaciones está dado desde el aquí y el ahora.

Tercero, la solidaridad en el espacio, superando la comprensión de que los derechos son dados en un Estado Nación, por la de ampliar el sentido de globalidad a todos los habitantes de la Tierra sin considerar para tal efecto el lugar de nacimiento, sea en los denominados países “desarrollados” o “en vías de desarrollo” pues a todos los sujetos de derechos les aplica la solidaridad.

Pero de otra parte, es pertinente lo que Emilie Durkheim (1987, pp. 152-153) dice acerca de la existencia de dos conciencias, una colectiva y otra individual, en cuanto a la primera señala que toman mayor fuerza aquellas ideas y tendencias con las cuales gocen de mayoría e intensidad, y sean comunes a quienes hacen parte de la sociedad, superando con ello las que cada sujeto pueda tener, pues la sociedad vive y actúa con nosotros, pero no es nosotros mismos. En otras palabras, la individualidad es nula. Porque dice que no se puede pensar y obrar por nosotros mismos y pensar y obrar como los otros a la vez, por ser opuestos.

Ahora bien, en cuanto a la conciencia individual, refiere que, si la personalidad es aquello con lo que contamos cada uno, como rasgos característicos y propios que nos diferencian de otro sujeto, la solidaridad que se funda en la conciencia colectiva será siempre inversamente

proporcional a lo que se concibe como personalidad del individuo. Y por tanto la conciencia individual no es más que la personificación de cada persona, con lo cual esta comprensión iría en contravía a la primera conciencia que se orienta ya no a ser nosotros mismos sino el ser colectivo.

El autor explica que en cuanto a lo anotado a la conciencia colectiva y comprendiéndola desde una perspectiva social, los miembros de la sociedad se asemejan a las moléculas de los cuerpos inorgánicos y al no contar con movimientos propios, es que recibe el nombre de solidaridad mecánica.

Pero de otro lado, Durkheim (1987, p. 153) ha denominado a la solidaridad que se suscita de la división del trabajo, como solidaridad orgánica, pues parte de la diferenciación entre los individuos dotados de un espacio propio y una personalidad, lo cual implica además dos aspectos, primero, que cuando el trabajo está más dividido se crea una dependencia mayor de la sociedad; y segundo, que la labor de cada miembro se personaliza aún más en la medida que ésta se especializa. En este sentido, nos dice (1987, p. 154) que la “individualidad del todo aumenta al mismo tiempo que la de las partes; la sociedad se hace más capaz para moverse con unidad, a la vez que cada uno de sus elementos tiene más movimientos propios”. Para ello, es necesario que parte de la conciencia colectiva dé espacio a una parte de la conciencia individual para que en ella puedan desarrollarse aquellas capacidades que no se hacen individualmente, pues de ampliarse esta parte sería aumentada la conexión entre los individuos y en tal virtud reflejarían el producto de tal solidaridad. Es decir, la solidaridad orgánica.

Sin embargo, dice De Luca (1998, pp. 44-45) que Durkheim, propone el paso de la solidaridad mecánica a la orgánica, partiendo de la misma dinámica que se suscita en la evolución social, y llama la atención en el profesor De Luca al afirmar que en dicho proceso, se considera la posibilidad de definir una estructura social identificable con la solidaridad mecánica, y por tanto expresa que tal necesidad de evolución de una solidaridad a otra, sea ambigua y utilizada de diferentes maneras.

En este sentido, también dice el profesor De Luca (2012, pp. 149-152) que desde siempre la noción de solidaridad ha estado presente,

y se ha acudido a ella cuando se han vivido situaciones resultado de la inconciencia de nuestros actos violentos, impregnados de miedo y odio, o porque hemos sentido la fuerza de la naturaleza en todo su esplendor viéndonos como sus víctimas. Por tanto, se ha asociado la idea de solidaridad con la de caridad, como también de ser un deber jurídico, a pesar de éste último considerarse incompatible con la misma noción de solidaridad, en cuanto se hace obligado, así las cosas, no cabría hablar tampoco de derechos como lo ha sugerido Victoria Camps (1990) sino de la solidaridad como una virtud. Sin embargo, De Lucas dice que no ha habido suficiente comprensión de la misma solidaridad y por ello se alude a tales críticas.

En razón a ello, De Lucas (2012, pp. 156-157) propone la recuperación de la noción de solidaridad en su sentido más original, trascendiendo la idea de virtud o exigencia moral, para que sea reconocido como principio jurídico y político, baluarte del Estado social de derecho. Apoyándose en el profesor Peces-Barba quien promovió el cambio de ser considerado valor moral o solidaridad de los antiguos a valor jurídico o solidaridad de los modernos. Por ello, De Lucas (2012, p. 159) defiende la pertinencia de la idea de derechos de solidaridad, indicando que deben ser asumidos desde una perspectiva diferente, es decir, caracterizados por la acción colectiva propia refiriéndose a que los intereses del grupo son los intereses de cada uno de los miembros que lo integran, y hacen público, pues la titularidad ya no es de unos sino de todos, además contribuye de manera positiva a ser conscientes de sus actos, —tanto de uno como de todos— y por tanto de la responsabilidad que se deriva. Este es el fundamento de la noción de derechos de solidaridad que Karel Vasak (1990) y (1998) mencionó como una nueva categoría de los derechos humanos, los nuevos derechos de la solidaridad, como los denominó, refiriéndose a lo que la doctrina ha llamado derechos de tercera generación. Los cuales se suscitan en el marco de la comprensión de la vida en comunidad siendo necesario para ello que se impliquen todos los sujetos que la integran para lograr el fin propuesto.

Por otro lado la profesora Rodríguez (2004, p. 71) indica que hablar de solidaridad bien sea una virtud privada o pública, refuerza la creación de espacios públicos que favorecen el debate, la disertación y

la reflexión en torno a la apertura del *nosotros* trascendiendo la concepción del *ellos*, resaltando la competencia universal comunicativa de Habermas (1998), reafirmando que la noción de solidaridad tiene una inescindible relación con el “consenso racional entre individuos socializados en un contexto vital común”, superando los fríos monólogos entre seres distanciados y en su lugar, construyéndose un matrimonio indisoluble entre la solidaridad y el consenso biunívoco, en razón a que el uno es condición de realización del otro, es decir, tiene un componente hologramático.

Camps (1990, pp. 33-35) refiere que el individuo viviría bien si tiene cubiertas sus necesidades básicas, de tal suerte que sus preocupaciones no estuvieran encaminadas solamente a la supervivencia sino también a lograr que sus vidas fueran verdaderamente humanas. Es por ello que la autora dice que la justicia depende de la buena voluntad de los sujetos, puesto que es una virtud política. Pero también requiere de una apropiada institucionalidad y del complemento de la solidaridad sin importar el nivel de desarrollo logrado, haciendo alusión a la relación inversamente proporcional que existe entre el crecimiento del PIB y la solidaridad²⁰⁴.

Por ello refiere Camps (1990, p. 36) que la “solidaridad es una virtud sospechosa, al ser la virtud de los pobres y de los oprimidos”. Pues una sociedad de consumo produce bienes materiales y sujetos egoístas carentes de solidaridad, a los que no les importa el otro. En este sentido, afirma que su idea principal gira entorno a considerar la “solidaridad como condición, compensación y complemento” de la justicia,

204 Esta autora (1990, p. 36) agrega que, en “los países y sociedades más avanzadas, con un PIB y renta per cápita elevados, con unos servicios sociales o públicos satisfactorios –educación, sanidad, transporte dignos y operativos–, las sociedades donde todo funciona, suelen ser la imagen más evidente de las insuficientes de la justicia. Parece existir una relación proporcional entre la mayor abundancia y riqueza de una sociedad y el menor grado de solidaridad de sus miembros”. Y afirma también que “a mayor desarrollo corresponde menor grado de humanidad. El desmembramiento de la unidad familiar, la tecnificación de los servicios básicos, la burocracia administrativa o las múltiples agresiones de las concentraciones urbanas muestran a diario la falta de sentimientos de compasión, generosidad o simpatía”.

apartándose de la caridad *cristiana* y en su lugar haciendo frente a las limitaciones de lo justo mediante el afecto.

Sin embargo, dice Camps (1990, pp. 51-53) que ello no quiere decir que hablar de solidaridad, —*la justicia solidaria*—, sea una justificación para reemplazar el deber de justicia por la educación en la solidaridad. Señala tres aspectos que deben agregarse a la comprensión de la solidaridad, en primer orden, argumenta que estos dos valores —justicia y solidaridad— se hacen complementarios y considera que debe promoverse el valor del pluralismo como oposición a la uniformidad que invita al consumismo, pero conservar aquellas ideas antagónicas que suscitan su comprensión, tolerancia y solidaridad, pues a pesar de pensar diferente no dejan de ser seres humanos; segundo, indica que la solidaridad debe ser selectiva en virtud al principio de la diferencia de Rawls (1971) como criterio de selección más adecuado, en razón a que quienes están en condición de des-favorabilidad necesitan con mayor presencia de la solidaridad para que les sea reconocida su condición de persona. Esto no es apropiado, pues para que se manifieste la solidaridad el sujeto debe reconocerse a sí mismo como tal, y así la presencia de la solidaridad podrá manifestarse en su inmensidad, pues de esperarse aprobación del otro se anula a sí mismo el individuo; y como tercero, refiere que la virtud de la solidaridad debe ampliarse de lo más privado a lo más público, superando el disfraz de *solidaridad* que se le ha querido dar al *egoísmo* que se esconde en la solidaridad de los *semejantes más próximos* al delatarse en intereses particulares o parciales a todo nivel, y por tanto debe ser trascendido en favor del interés común en cada acción pública o colectiva que se emprenda.

De otro lado, el profesor Martín (2003, p. 44) dice que la solidaridad vista como principio se nutre de una intrínseca relación entre la validez y la operatividad, esperándose de ésta un resultado de efectividad con vocación de expansión en diferentes escenarios sociales. Al ir más allá de los límites que imponen las fronteras invisibles de los Estados Nación, siendo la solidaridad un imperativo no solamente ético sino también práctico que permita limitar las acciones que entre líneas esconde la paradoja del desarrollo sostenible, pues lo que se hace sostenible es el modelo económico en el que se sustenta la errada

comprensión del desarrollo equiparada al crecimiento económico, y en nada se tiene en cuenta a la naturaleza incluyéndola como sujeto y portadora del derecho al desarrollo. Además, como se titula uno de los textos del profesor Riechmann (2012, pp. 394-395) somos “interdependientes y ecodependientes”, cuando le hacemos daño al otro terminamos haciéndonos daño a nosotros mismos; cuando ultrajamos los ecosistemas, estamos colocando en peligro nuestra propia vida y así mismo sucede en el momento que rompemos inconscientemente el tantra de la vida.

Entre tanto, el profesor Pérez-Luño (1989) señala que la conexión entre el derecho, la solidaridad y la responsabilidad se manifiesta en los nuevos derechos, haciendo alusión a los de tercera generación, en un punto de encuentro y es “su universal influencia sobre la vida de todos los hombres y exigen para su realización la comunidad de esfuerzos y la responsabilidad a escala mundial”. Se debe agregar, que si bien es cierto existe una enorme responsabilidad como sujetos pensantes y emocionales, acompañados de otras capacidades que nos colocan en un plano, no de superioridad sino de cofraternidad con los demás seres de la Comunidad de la Vida, debemos tener siempre en cuenta que la responsabilidad y la solidaridad son inherentes a cualquier ser que habita y habitará en la Comunidad de la Vida.

Tercera parte

Complejidad, pensamiento y ética compleja: fundamento ético del derecho al desarrollo

Capítulo V

Complejidad, pensamiento y ética compleja: fundamento ético del derecho al desarrollo

*Para ir lejos hemos de empezar cerca,
y las primeras acciones son internas.*

Jiddu Krishnamurti.

Hemos recorrido diferentes visiones que han surgido como respuesta a la crisis ecológica que vivimos en el tiempo presente, y son el reflejo de una desafortunada comprensión que el humano ha tenido de la naturaleza. Es así como después del largo transitar realizado en camino de espiral y de ópticas de la responsabilidad y la solidaridad, damos un salto cuántico hacia el círculo del paradigma de la complejidad, y una vez posicionados en dicha orbita lo tomaremos como punto de apoyo para hacer la fundamentación ética del derecho al desarrollo.

La complejidad

Para presentar el mundo de la complejidad²⁰⁵ se ha considerado necesario, por cuestiones metodológicas, desarrollar este apartado de

205 La complejidad ha resultado ser un bastión de suma importancia y ha sido un desafío en diferentes áreas del conocimiento que han promovido un avance en las ciencias de la complejidad, y en las que podemos encontrar a autores que

manera deductiva, lo cual implica que en principio se verá desde una perspectiva general lo que se ha comprendido al respecto desde las ciencias de la complejidad, para ir entendiendo su composición medular como también al pensamiento complejo y la ética de la complejidad que propone Morin junto con la dialéctica del medio de François Ost, el principio femenino de Vandana Shiva, con los cuales se pretende presentar una aproximación a la fundamentación ética del derecho al desarrollo como aspecto particular.

En este orden de ideas, primero se hará referencia a lo que decía Pierre Teilhard de Chardin²⁰⁶ en su libro *El fenómeno humano*, publicado el mismo año de su muerte, 1955 —por obedecer lineamientos de su orden jesuita. A pesar de haber sido terminado en 1947—. En este interesante libro²⁰⁷, el autor dentro de todo su razonamiento hace énfasis en lo que describe como *ley cósmica de complejidad-conciencia* afirmando que:

Si el Universo se nos aparece desde el punto de vista sideral como en vías de expansión espacial (de lo Ínfimo a lo Inmenso),

desde su quehacer investigativo han hecho aportaciones tan valiosas como; Ashby (1962) con la teoría de la auto-organización; Mandelbrot (1987) con la geometría fractal; Bertalanffy (1968) con la teoría general de los sistemas; Maturana y Varela (1972) con la teoría de la autopoietica; Foerster (1996) con la cibernética de segundo orden; Prigogine y Nicolis (1987) con la termodinámica de los procesos irreversibles; Neumann (1951,1966) con la teoría de los autómatas celulares; Piaget (1978) con la epistemología genética; Thom, René (1976) con la teoría de las catástrofes; Wiener (1985) con la cibernética entre otros.

206 Jesuita y paleontólogo francés que por su vocación religiosa y científica durante su vida fue un investigador incansable de la evolución universal.

207 Teilhard de Chardin, nos muestra un evolucionismo diferente, tomando elementos de la cosmología y de la teología, —a pesar de ser muy crítico con esta última—, le supone ver todo como un cambio, nada permanece estático, hay una evolución universal que se origina desde la misma evolución de la pre-vida, concebido como ese mundo inorgánico, que luego llega a la vida, y denomina biosfera con la cual se procura a la obtención del mundo del ser humano y su pensamiento como punto de realización del hombre. Sin embargo, nos asegura que tanto el universo, como el ser humano y todo su pasado se dirigen hacia un punto Omega; el encuentro de toda la humanidad en la cristificación cósmica, al cual aún no hemos llegado.

de la misma manera, y aun de forma más clara, se presenta ante nosotros, desde el punto de vista físico-químico, como en vías de *enrollamiento* orgánico sobre sí mismo (de lo muy simple a lo muy extremadamente complicado), y este enrollamiento particular de “complejidad” se halla ligado experimentalmente a un aumento correlativo de interiorización, es decir, de psyché o conciencia.

La relación estructural que aquí destacamos entre complejidad y conciencia oculta, resulta ser experimentalmente irrefutable y conocida desde siempre dentro del estrecho dominio de nuestro planeta. (p. 364).

Un planteamiento que el mismo autor consideraba original y que en estos tiempos tiene mayor vigencia, en lo referente a la relación existente entre el mundo cósmico y el que se nos presenta en lo físico, biológico, químico y humano con la complejidad y a su vez con la conciencia. En este sentido, De Chardin fue de los primeros, por no decir que fue el primer autor, en hacer tal relación y semejante afirmación acerca de la evolución universal refiriéndose a la complejidad,²⁰⁸ pese a que Warren Weaver fue el primero que habló de la complejidad pero Teilhard de Chardin fue el primero en asociar la conciencia con lo complejo, al expresar que esta propiedad se encuentra en todas las sustancias terrestres,²⁰⁹ en razón a que se trata de una capacidad para que cada vez se vitalice más y más (auto-organización) por medio de

208 Quien expresó por primera vez el término de complejidad organizada fue Warren Weaver en 1947 en el libro *The Scientists Speak* publicado por Boni & Gaer Inc, y que al año siguiente en la revista *American Scientist*, 36 en 1948 fue publicada una síntesis del primer capítulo del libro bajo el nombre *Science and Complexity*.

209 Adiciona Teilhard de Chardin, (1955, p. 364) “y sin lugar a dudas, todavía más significativa) como aquellas otras, ya identificadas por la Ciencia, que arrastran a las capas cósmicas no sólo a disponerse explosivamente como una onda, sino también a condenarse corpuscularmente bajo las fuerzas electromagnéticas y de gravedad, o aun a desmaterializarse por radiación, estando estas diversas derivas, de manera muy probable (un día llegaremos a reconocerlo), conjugadas estrictamente entre sí”.

una complicación progresiva (complejidad), agregando que se trata de la expresión local (micro-física) de una deriva tan universal.

Además, dicha interiorización está directamente relacionada con la evolución, toda vez que se comunica con la materia, la vida y el pensamiento, que procuran un desarrollo mayor de complejidad y en esta medida también va aumentando el nivel de interiorización o conciencia. De esta manera Teilhard de Chardin, (1955, pp. 364-365) señaló que la conciencia, era “experimentalmente como el efecto específico de la complejidad organizada”, trasciende lo que por ahora alcanzan a discernir nuestros sentidos.

Si se ve desde otra perspectiva, es decir la humana y no humana, se evidencia que la evolución se aplica tanto para las relaciones entre seres humanos, como también con los seres no humanos, pero este proceso evolutivo pareciera que fuera voluntario, pues siguiendo a Leopold (1948, p. 141), así se asuman obligaciones, si no están acompañadas de conciencia individual, que le permita al sujeto ver la necesidad de asociarse, cooperar, ser solidario con los otros, cambiar su actitud frente a la vida, y su propia vida con el fin de que sea extendida hacia una conciencia social, los estados de aislamiento y marginación en los que se encuentra sumida gran parte de la humanidad difícilmente podrían hacerse superables, además desencadenan impedimentos para que el proceso de la evolución se desarrolle en su totalidad, y desde luego suscitan escenarios, conductas y experiencias en los que el sufrimiento y la crueldad son un rasgo característico no sólo entre los humanos, sino también con el resto de seres que habitan en la Comunidad de la Vida. Ello sería diferente si a nuestros actos le diéramos sentido para que fueran expresión de la complejidad organizada y causa de nuestra conciencia.

De otro lado, hablar de la complejidad necesariamente implica reconocer que existió, como bien lo señala el profesor González Casanova, una revolución científica, haciendo imposible tan siquiera considerar que cuando se hable de la naturaleza, la vida y la humanidad no sean tenidos en cuenta los valiosos aportes que en diferentes áreas

del conocimiento²¹⁰ se han recogido para hacer camino de cara a una transformación evolutiva que impacta en todos los seres que habitan en la Comunidad de la Vida. Especialmente al ser humano por ser su descubridor le implican nuevas maneras de pensar y actuar, no sólo desde las ciencias, sino también en las humanidades, las técnicas y las artes que lo han permitido y continuarán haciendo, con el fin de trascender los moldes caducos del actual sistema educativo, toda vez que éste es el punto de origen de todo cambio que se quiera promover con éxito, y desde luego debe ser desde la comprensión y aplicación de la complejidad.

En términos generales, lo que están haciendo las denominadas nuevas ciencias de los sistemas complejos es revolucionar el pensamiento científico. Buscan las explicaciones causales necesarias para la creación, destronando de esta manera con los nuevos hallazgos al determinismo de Newton el cual concebía que con tan sólo conocer la posición y velocidad de cada objeto del universo en un momento dado, todo el futuro podría predecirse con certeza. Con las ciencias de la complejidad, nos dice González Casanova (2004, pp. 379-380) se desvelan los “sistemas abiertos”²¹¹ y las “estructuras disipativas” traen energía de su entorno y trasladan la “entropía”²¹² que en la termodi-

210 “Los descubrimientos que se iniciaron con la cibernética, la epistemología genética, la computación, los sistemas autorreguladores, adaptativos y autopoieticos, las ciencias de la comunicación, las ciencias de la organización, las del caos determinista, los atractores y los fractales que han sido denominadas ciencias de la complejidad y las tecnociencias”. González Casanova (2004, p. 11).

211 Entiéndase por sistemas abiertos, es el que intercambia energía y materia con el exterior, y se observa en ejemplos de la cotidianidad como un vehículo motorizado, bien sea cuando es provisto de combustible o cuando es conducido por alguien, pues en todo caso hay ese intercambio de materia y energía con su entorno.

212 Entiéndase por entropía. La cantidad termodinámica (siendo la termodinámica parte de la física en que se estudian las relaciones entre el calor y las restantes formas de energía) que mide el nivel de degradación de la energía de un sistema. La cual ocurre como consecuencia estadísticamente previsible de los movimientos y colisiones al azar de las moléculas. En otras palabras, se trata de la degradación de la energía o aumento de entropía. Por lo tanto, según el segundo principio de la termodinámica, todo fenómeno, sea

námica de los “sistemas cerrados”²¹³ los lleva a su aniquilación, pero que en sistemas abiertos se abre a la creación de ordenes distintos, es decir a otro estado de la materia²¹⁴. En este caso, el profesor Prigogine descubrió que dichos sistemas disipativos, crean nuevas estructuras de comportamientos auto-organizados que no se producen en condiciones de equilibrio, y en consecuencia emergen a partir de una fuente de energía externa que alimenta al sistema abierto. Sin embargo, Prigogine partió de otras aportaciones que le antecedieron a sus investigaciones y fueron estudios acerca de los sistemas abiertos y complejos, los cuales supo integrar en sus razonamientos, y como lo señala el profesor González Casanova (2004, pp. 385-399) tal descubrimiento

cual sea, estará acompañado necesariamente por un aumento de entropía en el seno del sistema donde acontece, y este aumento de entropía en un sistema así, está ligado a un aumento de desorden. Todo lo anterior quiere decir, qué si el aumento de entropía mide el aumento de desorden en un sistema, un aumento de orden corresponde a una disminución de entropía o, como se prefiere decir, a un enriquecimiento en entropía negativa (Monod, 2000, pp. 193-194).

213 Entiéndase por sistema cerrado, aquel que puede intercambiar energía, pero no materia con el exterior.

214 Es de anotar que el distinguido profesor Ilya Prigogine desde 1945 trabajó con la termodinámica de los sistemas abiertos y disipativos en la fisicoquímica lo cual dio lugar a que fuera Premio Nobel de Química en 1977, al descubrir las estructuras disipativas en las reacciones de sistemas químicos, nos refiere de manera clara que se trata del surgimiento de otros órdenes que dan lugar a develar un nuevo estado de la materia. Pues dicha estructura disipativa, lo que permite es lograr un cierto orden a partir de un aporte continuo de energía externa al sistema, que desde luego tales situaciones no se alcanzan espontáneamente y por tanto requieren que cíclicamente se le incorpore energía al sistema para que este se mantengan en equilibrio. Un claro ejemplo para comprender esta sencilla explicación con el experimento que se denomina *inestabilidad de Bénard*, que consiste en colocar una capa horizontal de líquido con temperatura elevada en la parte inferior y sobre esta, en la superficie superior se coloca del mismo líquido, pero sin calentar. Esto se conoce como gradiente de temperatura, que produce la conducción de calor de abajo hacia arriba. Allí se produce un umbral de inestabilidad pues la colisión entre partículas se incrementa, pero esta vez las moléculas participan de un movimiento colectivo. Se produce un cambio, una nueva organización, pero no se puede determinar con certeza la dirección de dicho cambio, pues existe ante nuestros ojos la participación del azar y de la incertidumbre.

llevó a que se replantearan las *leyes naturales* y sus límites²¹⁵ por tanto, los sistemas auto-regulados complejos ocupan el lugar que deja el paradigma de los sistemas deterministas de la mecánica clásica, que se identifica con modelos simples y aislados. Lo mejor de este avance científico es que tomó una mayor relevancia la auto-organización la cual se encuentra en la materia, la vida y la humanidad y es un rasgo característico de la complejidad.

Prigogine (1997, p. 173) decía que la ciencia es un diálogo con la naturaleza²¹⁶, resaltando su carácter de imprevisible, y se preguntaba ¿cómo sería posible tal diálogo? Respondió que el tiempo no era simétrico, pues debía crearse una diferencia entre el pasado y el futuro derivado de un vínculo entre el conocedor y el objeto conocido, por tanto, lo que sucede una vez no permite que se guarde la esperanza para que sea reversible, lo cual implica un innegable vínculo entre el tiempo y la realidad, entre el pasado y el futuro. El profesor Prigogine (1997, p. 174), a ello le denomina “la realidad del devenir”, y que resalta como condición *sine qua non*, para que dicho diálogo sea fecundo, pues todo cambia, nada permanece fijo, como también nos recuerda que en todos los niveles, la física y las otras ciencias confirman nuestra experiencia de la temporalidad, en razón a que vivimos en un universo en evolución.

Lo dicho por el profesor Prigogine naturalmente que se opone a la verdad inmutable de la física clásica, que negaba algún papel protagónico al tiempo y no concebía el vínculo que ha existido entre este último y la realidad. De ahí, que se afirme que dicha negación tiene relación con la separación del humano y la naturaleza, pues para ésta poderse presentar como fundamento de las leyes inmutables del universo que le eran

215 De la teoría de la causalidad registrada y su inoperancia en los momentos de situaciones críticas, terminales, de bifurcación y producción irreversible de lo nuevo. Prigogine (1997, p. 174) y también agrega que con dicho descubrimiento se puede descifrar todo su significado en términos de inestabilidad asociada con el caos determinista y la no integrabilidad.

216 En este sentido el profesor Prigogine cuando habla de la naturaleza, no se está refiriendo al trato que le da el ser humano a un animal, pues es algo más profundo, se trata de comprender su complejidad y las leyes de la naturaleza.

aplicables a la naturaleza más no al ser humano, era necesaria tal separación que desconociera dicho vínculo. Sin embargo, con este cambio tan importante planteado por Prigogine, las leyes de la naturaleza adoptan una nueva comprensión, pues ya no se refieren a las certidumbres, ahora hablan de posibilidades²¹⁷, la comprensión de la realidad se hace de manera sistemática, pues cada movimiento realizado repercute en el resto del sistema, cada parte se explica por el conjunto de interacciones que guarda con el contexto que le circunda, es decir las “estructuras y funciones son inseparables” (Prigogine, 1997, p. 68).

Además, como se revisó con González Casanova (2004, p. 388) la auto-organización aparece en todos los fenómenos del universo y en todas las áreas del conocimiento y escalas²¹⁸ de la materia, la vida y la humanidad, lo cual implica que emerja un nuevo conocer-hacer como respuesta a los avances y comprensiones de la ciencia, con semejanza a la naturaleza en cuanto a su estructura, funcionamiento y sistemas. Como es el caso de los profesores Humberto Maturana y Francisco Varela (2004) con el concepto de la autopoiesis²¹⁹, brindando un gran aporte desde la biología. Además y siguiendo a González Casanova

217 “Describen un mundo de movimientos irregulares, caóticos, un mundo más cercano al que imaginaban los atomistas antiguos que al de las orbitas newtonianas. Este desorden constituye precisamente el rasgo fundamental de la representación microscópica aplicable a los sistemas que, desde el siglo XIX, la física considerada en una descripción evolucionista, traducida por el segundo principio de la termodinámica en términos de incremento de la entropía” (Prigogine, 1997, p. 175).

218 “Tales como la física, química, biología, ciencias humanas. Además, deja de ser un asunto que le pertenezca sólo al ser humano, pues los elementos que antes se tenían como propios de la visión antropocentrista, como los símbolos, la comunicación y la inteligencia, se presentan de modo metafórico e isomórfico en las estructuras basadas en la información genética, en la comunicación genética, en la comunicación de las células y en la inteligencia de las rocas, esta última más válida y menos agresiva como isomorfismo que como metáfora” (González Casanova, 2004, p. 388).

219 Concepto que fuera propuesto por estos dos biólogos chilenos en 1972 con el fin de definir la química de auto-mantenimiento de las células vivas, la cual sería una condición de existencia de los seres vivos en la continua producción/creación de sí mismos (Maturana y Varela, 2004, p. 69).

(2004, p. 396) este fenómeno se presenta en la materia, la energía, la información, la organización viva y la organización humana, (Maturana y Varela, 2004, p. 77) pues un sistema viviente puede señalarse como unidad de interacciones, y como individuo, en virtud de su organización autopoietica, toda vez que en últimas el devenir de un sistema es la unidad en su totalidad.

Todo lo anterior ha tenido también repercusiones, no en la misma escala que se quisiera para promover transformaciones que dieran lugar a tener una mejor perspectiva del horizonte en las ciencias sociales, como lo señala González Casanova (2004, p. 387) al referir que el proceso de cambio ha presentado demoras, en razón a que los diferentes actores sociales que son los llamados a suscitarlo, “no han hecho suyo –críticamente– el conocimiento y uso de los métodos complejos de interdefinición sistémica, lo que explica en parte su debilidad para afrontar el nuevo conocer-hacer de las fuerzas dominantes”.

En razón a lo anterior, si bien es cierto que en sus fases iniciales pudo estar influenciado dicho letargo acrítico en las áreas sociales, desde las últimas dos décadas se ha visto el incremento de los movimientos alternativos y emergentes, asumiendo un papel más participativo y por su puesto crítico de cara a enfrentar las situaciones cada vez más hostiles, que se ve en conflictos entre naciones, desigualdades, hambre, epidemias, crisis ecológica, pobreza material y espiritual no sólo en las naciones denominadas “en vías de desarrollo” y “países empobrecidos”, sino también en las “desarrolladas”, pues todas tienen miradas diferentes acerca del desarrollo que no han logrado armonizarse para que exista una organización compleja.

Sin embargo, si se aplica este aspecto de la complejidad también en el ser humano, como lo pretende Edgar Morin, resulta ser mucho más demorada la interiorización de estos elementos en cada sujeto, pues requiere transcender determinismos incuestionables en las mentes de los seres humanos, y siempre habrán, detractores que pongan palos en la rueda a las nuevas formas de comprender la realidad. Quizás esta podría ser una razón para que, en las ciencias sociales y humanas exista una percepción de apaciguamiento, y la actividad colectiva no emerja con la misma rapidez que ocurre en las ciencias de la complejidad.

Ello no quiere decir que no se esté haciendo nada para transformar dichas situaciones, lo que sucede es que no se ha abordado por ahora con verdadera voluntad tanto individual como colectiva, la cuestión de la complejidad y la conciencia que recordaba Teilhard de Chardin al principio de este capítulo, ya que una parte de este proceso de cambio, se logra sabiendo conectar las intersecciones que se crean entre sujetos concientes, para que comuniquen y emprendan acciones que den lugar a su puesta en marcha de manera efectiva.

Ahora bien, retomando a Prigogine (1997, p. 174) quien decía que “ciego sería el amo que creyera entender a sus esclavos porque obedecen sus órdenes”, lamentablemente eso mismo sucede con la naturaleza, pues en lugar de entenderla con toda la complejidad que ello contempla, lo que el ser humano ha querido es controlarla y esto no resulta aceptable para suscitar un equilibrio evolutivo en la Comunidad de la Vida.

Respecto a las ciencias de la complejidad, desde diferentes matices y destacadas aportaciones que dentro de este campo se han suscitado para promover lo que el profesor González Casanova ha llamado revolución científica, equiparándola como lo que en su día fue para la época, la era precedida por el pensamiento Cartesiano y Newtoniano, que a pesar de estar en decadencia, no se rinde ante la cada vez más vigente corriente que integra a las ciencias de la complejidad. Es por ello también que el profesor François Ost (1996, p. 234) afirmó categóricamente que ha sido todo un fracaso no sólo desde lo teórico sino en la práctica el modelo cartesiano, que aún persiste, pues mantiene dividido al ser humano de la naturaleza, sumido en un pensamiento lineal y simple, que implica una distinción clara de cada objeto para que siga separado uno del otro con movimientos mecanicistas, sin que se crucen las piezas y tengan relación alguna con su entorno, siendo sometidos a un determinismo causal de únicas leyes que así lo rigen, e impiden por tanto cualquier oportunidad de crear, de interactuar, de que se suscite la incertidumbre y el desorden.

Por tal razón, Ost (1996, p. 234) considera que es necesario un modelo contrario al determinismo, y resalta la importancia de adoptar una epistemología de la complejidad, aportando su noción de lo complejo como “todo fenómeno en el que se dan una diferencia de

niveles y una circularidad entre esos diferentes niveles”. Sugiriendo la atención entre las diferencias de niveles, tales como el objeto, el medio en el que está el objeto y el observador, pues entre estos niveles se suscitan relaciones de circularidad, los cuales considera como elementos auténticos de la epistemología de la complejidad que desde luego trascienden el método cartesiano.

El pensamiento complejo de Edgar Morin

Así las cosas, en seguida se verán de una manera más detallada los elementos del pensamiento complejo²²⁰ de Edgar Morin y los aportes de Francois Ost al respecto.

Dice el profesor Morin (2007, pp. 27-30) que del vasto conocimiento que a lo largo de nuestra existencia hemos acumulado como civilización humana, dejamos de lado la importancia de la organización de este conocimiento, y además lo hemos convertido en teorías e ideologías gobernadas por sistemas de ideas que ignoran el sentido mismo de la ciencia, decayendo en una ceguera intelectual de la razón²²¹ que nos conduce a la autodestrucción, pues no hay conciencia de lo que

220 Con base en la teoría de la información y de los sistemas, la cibernética y en los procesos de autoorganización biológica, Edgar Morin construye un paradigma de la complejidad, es decir un método, y que así expresa en una colección de seis libros, que giran en torno al pensamiento complejo, y que también pueden ser una herramienta importante para organizar el conocimiento con conciencia como lo afirma este autor (Morin, 2007).

221 Dice que la patología de la idea está en el idealismo, en donde la idea oculta a la realidad que tiene por misión traducir, y se toma como única realidad. La enfermedad de la teoría está en el doctrinarismo y en el dogmatismo, que cierran a la teoría sobre ella misma y la petrifican. La patología de la razón es la racionalización, que encierra a lo real en un sistema de ideas coherente, pero parcial y unilateral, y que no sabe que una parte de lo real es irracionalizable, ni que la racionalidad tiene por misión dialogar con lo irracionalizable. Agrega que, a pesar de todo ello, hay quienes pasan por alto este pensamiento complejo como Popper, Kuhn, Lakatos, Feyerabend, entre otros. Desconociendo que solo el pensamiento complejo nos permitiría civilizar nuestros conocimientos (Morin, 2007, pp. 34-35)

se está haciendo con el conocimiento. Estamos inmersos en una visión unidimensional que impide reconocer y aprehender la complejidad de lo real. Critica al pensamiento cartesiano por su simplificación, carácter disyuntivo, reduccionista y abstracto, que separa al sujeto pensante (ego cogitans) del objeto (res extensa), y es la división entre la filosofía y la ciencia, pues se consideraba necesario que las ideas *fuieran claras y distintas*, y reducidas a una única verdad.

En estos tiempos, a pesar de promoverse transformaciones que subsanen esta disyuntiva para facilitar la comunicación entre la ciencia y la filosofía y el conocimiento de sí mismas, aún se mantiene el separatismo entre lo que denomina este autor, son los tres grandes campos del conocimiento científico; la física, la biología, la antropología. Lamentablemente no siendo suficiente con ello, se consideró que una manera de superar tal aislamiento era mediante otra forma de simplificación, es decir el reduccionismo de lo complejo a lo simple²²², entonces no se hizo esperar el desperdigamiento del conocimiento bajo la denominación de hiper-especialización, abriendo más brechas entre las áreas del conocimiento y la red compleja que existe acerca de la realidad, observable en nuestra cotidianidad, donde cada vez están más desintegrados los seres humanos de los seres no humanos.

En este sentido, dice Morin (2007, pp. 30-31) que el pensamiento simple y lineal no concibe la interacción que existe entre lo uno y lo múltiple (*unitas multiplex*) o unidad dialéctica. Pues bien puede unir haciendo abstracción de lo que comprende por unidad, pero disuelve la diversidad, o puede reunir la diversidad, pero sin tener en cuenta a la unidad. Lo cual lleva a la *inteligencia ciega* como lo refiere el autor, pues se mantienen los aislamientos y no comprende que entre el observador y la cosa observada existe un vínculo inescindible.

En razón a todo ello es que Morin (2007, p. 32) plantea su comprensión acerca de la complejidad, comenzando por preguntarse ¿qué es la complejidad? Manteniendo la relación entre la unidad y la diversidad, la define como un “tejido de constituyentes heterogéneos

222 Entonces ocurrió la reducción de lo biológico a lo físico, de lo humano a lo biológico.

inseparablemente asociados”. Sin embargo, haciendo más aguda la vista dice que la complejidad es, “efectivamente, el tejido de eventos, acciones, interacciones, retroacciones, determinaciones, azares, que constituyen nuestro mundo fenoménico”. Ello incluye también a las indeterminaciones, las incertidumbres, pues en este mundo de la complejidad son un componente importante, sin que este sea reducido a este fenómeno, pero sí se presenta en sistemas altamente organizados produciéndose una composición entre el orden y el desorden.

Es de anotar que para Morin, la capacidad de unir dimensiones antagónicas del mundo fenoménico, del cual emergen diversas relaciones que actúan aleatoriamente entre el orden y el desorden para organizarse, suscita en el individuo el relevo del pensamiento simple y reduccionista por el desarrollo de la capacidad del pensamiento complejo.

Dice además que, en la ciencia de la física, concretamente con el segundo principio de la termodinámica²²³ fue que en el universo físico se abrió la puerta hacia la complejidad de lo real. Claro que también se ha hallado tal complejidad en micro física; con el estudio del comportamiento de los átomos que conocemos como física cuántica, lo cual conduce a una complejidad extraordinaria, pues “el cosmos no es una máquina perfecta, sino un proceso en vías de desintegración y, al mismo tiempo, de organización” (Morin, 2007, pp. 33-34), ello hace memorar que con este principio fue que en el siglo xx se empezó a hablar en la física, del desorden en las moléculas y los átomos, pues éste se encuentra en el universo físico y está unido a todo aquello que implique una transformación (Morin, 2007, p. 91).

Es así que entre el orden y el desorden se crea una relación compleja, pues siendo contradictorias se hacen fundamentales y se necesitan la una de la otra, precisamente para la producción de fenómenos organizados, los cuales contribuyen al incremento del orden Morin (2007, pp. 93,94). Desde luego que tal diálogo entre el orden y el desorden, Morin (1984, p. 125) desvanece cualquier atisbo de jerarquización, en

223 Señala que todo fenómeno, sea cual sea, estará acompañado necesariamente por un aumento de entropía, (es decir la degradación de la energía) en el seno del sistema donde acontece, y este aumento de entropía, está ligado a un aumento de desorden. Monod (2000:193,194)

razón a que dicho encuentro produce una nueva estructura que complementa ambas realidades.

Además, dice Morin (2007, p. 60) que la incertidumbre y las distintas interacciones y encuentros al azar que se suscitan como efecto de este proceso evolutivo, son necesarios para la organización del universo. Asunto que debe asumirse desde el pensamiento complejo, que además implica el diálogo entre “distinción y conjunción”, pues ahora se integran, no hay rechazo como lo hace el pensamiento simplista que reduce y separa bajo la premisa de una sola mirada. Es de anotar que tal situación no ha sido tampoco ajena a las ciencias sociales²²⁴.

De otro lado y con estrecha relación a lo anterior, la aportación de Pascal (1981, p. 80) diciendo “tengo por imposible conocer las partes sin el todo, tanto como conocer el todo sin conocer particularmente las partes”, nos conduce a una comprensión como bien lo reseña Morin (1984, p. 198-199) de la circularidad entre lo Uno y lo Diverso. Esto trata de la no pérdida de los atributos de cada unidad, ya que estas no

224 Como bien nos lo recuerda François Houtart, en las ciencias sociales también la teoría de la incertidumbre desencadenó una reacción contra el determinismo mecanicista y reduccionista que suscitó el desarrollo de un pensamiento único y legalista, Houtart (2013, pp. 8-9) “con el fin de reconstruir una epistemología compleja, que reconociera los límites de la elementaridad, la importancia de la temporalidad, la multidimensionalidad y lo transdisciplinario. Así las cosas, en las ciencias sociales dicha pretensión se consideró en dos posiciones que este autor denomina de tipo posmoderno. La primera no acepta la existencia de sistemas y de estructuras, para valorizar lo inmediato, el sujeto, la historia cotidiana y la segunda desarrolla su crítica sin caer en la descomposición total de la realidad. Es decir, reconoce la realidad de la incertidumbre y de la fluidez de los conceptos, sin abandonar la idea de un paradigma, orientación que se muestra en este rasgo contraria a la primera. En esta medida acepta que la realidad no es lineal, ni determinada, que existe una multiplicidad de factores en interacción, y además afirma el lugar central de lo cualitativo” (Houtart, 2013, pp. 13-14) Además agrega este autor que “estas posiciones tienen su influencia sobre la definición y el papel de la ética, pues en la primera trata de organizar las *traducciones* de los unos hacia los otros, para mejor entendimiento. y en la segunda trata de adecuarse al paradigma de la reorganización de la vida”.

se reducen en el todo, —como en efecto lo hace el holismo—²²⁵, sino que se complementan en el propio movimiento que las reúne guardando una identidad común. Además, ello implica también comprender que a partir de la unidad se puede constituir una diversidad interna²²⁶.

En suma, se trata de la integración de un circuito activo donde no se pueda concebir más que, la “diversidad organiza la unidad que organiza” de manera circular (Morin, 1984, p. 200). Naturalmente que de esta relación circular que integran al todo y las partes, lo uno y lo diverso, no está librada de dificultades²²⁷ por tanto, lo que sugiere Morin (1984, p. 203) es no ubicarnos en lo totalitario y jerárquico del todo, sino considerar las politotalidades en un concepto complejo del *unitas multiplex*.

Uno de los elementos a destacar de la complejidad es la auto-organización, por tanto, recuerda que el orden de todo lo que vive no es simple, reduccionista y determinista. En razón a ello, Morin (2007) dice que desde el punto de vista ontológico del objeto, la auto-organización tiene dos rasgos que lo describen. El primero es la individualidad del objeto y el segundo aspecto es la autonomía, pero no absoluta, pues se trata de una autonomía organizacional y por tanto es relativa. Cuando la auto-organización se une al ambiente se suscita un sistema auto-eco-organizador.

225 Dice Morin (1984, p. 198) que “el holismo sólo es aplicable a una visión parcial, unidimensional, simplificante del todo. Hace de la idea de totalidad una idea a la cual se reducen las demás ideas sistémicas, cuando esta debería ser una idea de confluencia. El holismo depende, pues, del paradigma de simplificación (o reducción de lo complejo a un concepto clave, a una categoría clave)”.

226 Se refiere Morin que al principio de exclusión de Pauli que crea una diversificación electrónica alrededor del núcleo; morfogénesis biológicas en las que, a partir de un huevo indiferenciado, se desarrolla un organismo constituido por células y órganos de una diversidad extrema; sociedades que no sólo dan una cultura/identidad común a individuos diversos, sino que también permiten, mediante esta cultura, el desarrollo de las diferencias. (Morin, 1984, p. 200).

227 Las cuales Morin (1984, pp. 200-203) reseña como que; el todo sea más que la suma de las partes, el todo sea menos que la suma de las partes, el todo sea más que el todo, las partes sean a la vez menos y más que las partes, las partes eventualmente sean más que el todo y el todo sea menos que el todo.

Otro elemento importante en la complejidad es la relación que existe entre sujeto, objeto y medio que se presentan como inseparables desde el paradigma de la complejidad. La relación sujeto-objeto hace que en el objeto exista una parte del sujeto y en éste exista una parte del objeto, por tanto, el sujeto que mantiene sus atributos y cualidades lo es en razón a un ambiente objetivo que le permite reconocerse, existir y este a su vez lo es, respecto a un sujeto que observa y piensa (Morin 2007); es decir, existe una relación que es inseparable y se complementa, pues cada uno por sí sólo no es suficiente.

En suma, si se relacionan el sistema auto-eco-organizador y se va haciendo cada vez más complejo, dice Morin (2007) que se llega a un sujeto reflexivo que no es otro que yo mismo tratando de pensar la relación sujeto-objeto. Y, por tanto, el ser humano está llamado a ser auto-eco-organizador.

El elemento característico de la ciencia moderna fue quitar de su vista la presencia del sujeto, fijando solamente su atención en el objeto, en razón a que se consideraba que su existencia no obedecía a la presencia del observador y por tanto podían ser observados y explicados independientemente en tanto tales. Razonamiento que más adelante se echó abajo con los descubrimientos de la mecánica cuántica, que prueban lo contrario y afirman que la observación misma de la posición de un objeto causa su presencia (Rosemblum y Kuttner, 2010), que se explicará más adelante.

El objetivo de dejar a un lado al sujeto era poder observar la realidad objetivamente, sin que mediara una valoración subjetiva, que perturbara o deformara tal realidad. Es por ello que el uso del método de la experimentación y del procedimiento de verificación tiene su asidero, y con los cuales la ciencia moderna a pesar de todos estos avatares ha avanzado (Morin 2007). Así las cosas, el sujeto al no tener cabida en la ciencia moderna adoptó como suyo el humanismo, que a su vez dio lugar a la ética, las ideologías, las religiones entre otros, con lo cual el sujeto desde el polo opuesto también elimina al objeto, desvaneciéndose en el sujeto que piensa. Dualidad que fuera propuesta por Descartes y contribuyera a ampliar la brecha entre uno y otro en aras de preservar supuestamente una realidad objetiva, pero a costa de la anulación del otro, fuera sujeto u objeto.

Sin embargo, y a pesar de dicha negación, lo cierto es que la relación sujeto-objeto hace que en el objeto haya una parte del sujeto y en éste exista una parte del objeto, por tanto, el sujeto que mantiene sus atributos y cualidades lo es, en razón a un ambiente objetivo que le permite reconocerse, existir y éste a su vez lo es, respecto a un sujeto que observa y piensa (Morin, 2007), es decir, existe una relación que es inseparable y se complementa, pues cada uno por sí sólo no es suficiente.

Dicho todo lo anterior, para definir al sujeto, Morin se abstiene de someterlo a la exigencia de ser consciente, ser sensible —aún cuando indica que nosotros nos desarrollamos con afectividad—, refiere (2007, pp. 96-97) que el sujeto debe “ponerse en el centro de su propio mundo, ocupar el lugar del ‘yo’”. Todos los seres humanos podemos decir *yo*, pero nadie más que *yo* lo puede hacer por mí”. Ello tiene que ver con la comprensión de la relación compleja entre autonomía y dependencia, que son al mismo tiempo una y otra, lo cual comporta desde luego individualidad, complejidad e incertidumbre.

Ahora bien, al revisar con atención lo planteando por el profesor Morin se puede observar que guarda relación con lo dicho por el profesor Jorge Riechmann, acerca del antropocentrismo epistémico, que se explicaba también a partir de la centralidad de cada uno de nosotros, no obstante, este autor va más allá inclusive diciendo que cualquier ser viviente es el centro de su mundo, colocando el ejemplo de una serpiente como ofidiocéntrica entre otros. Mientras que Morin se enfoca en los seres pensantes como el fin último. Tanto Morin como Riechmann en sus afirmaciones se encuentran tangencialmente en la centralidad del sujeto, pero no se puede desconocer que ambos han partido de orillas distintas, el primero lo ha hecho desde la complejidad, mientras que el último desde el biocentrismo moderado que hace parte de una ética ecológica.

Además, el profesor Morin (2007, p. 63), dice que si se estudiaran estas tres áreas del conocimiento; física, biología y antropología, cada una dentro de las otras, en lugar de reducir el campo de estudio de ellas, se estaría ampliando el conocimiento, y es eso mismo lo que

sucede con la relación del sujeto y el mundo²²⁸, tanto el uno como el otro entran al mismo tiempo.

Por tanto, Morin (2007, p. 64) dice que la consideración epistemológica que se veía como inaccesible queda desvanecida, “pues sí se parte de que la auto-referencia conduce a la conciencia de sí, la auto-reflexividad llevará a la reflexión y por tanto a que emerjan sistemas dotados de una alta capacidad de auto-organización para producir la conciencia de sí”. Este mismo razonamiento fue el que Pierre Teilhard de Chardin, expuso en su libro *El fenómeno humano* (1955, p. 364), en el cual afirmaba que la capacidad que tenía cualquier ser de vitalizarse más y más, refiriéndose a la auto-organización mediante la complicación progresiva, es decir la complejidad, lograba que el desarrollo hallara en la misma medida una mayor conciencia. Dejando claro con ello que desde siempre ha existido una estrecha relación entre la complejidad y la conciencia y por tanto la evolución y el desarrollo.

En suma, si se relaciona el sistema auto-eco-organizador y se va haciendo cada vez más complejo, dice Morin (2007, p. 69) que se llegaría “a un sujeto reflexivo que no es otro que yo mismo que trato de pensar la relación sujeto-objeto”. Por tanto, el ser humano está llamado a ser auto-eco-organizador, toda vez que tenemos la capacidad de ser sujetos auto-eco-organizadores. Pues si se parte del sujeto reflexivo que pretende hallar su génesis, naturalmente se encontrará con su sociedad, y si se amplía el horizonte, llegará hasta la historia de esa sociedad en la evolución de la humanidad.

228 Además, nos muestra que “dicha relación se va ampliando no solamente en los sistemas abiertos de la física a través de la termodinámica, sino también en lo que este autor denomina la *physis*, es decir, sobre la naturaleza ordenada-desordenada de la materia, mediante un suceso indeterminado que tiende en un mismo tiempo al desorden, en el que se manifiesta la entropía y también a la organización, para la constitución de sistemas cada vez más complejos. Pero todo esto no queda allí, pues el sistema involucra al ambiente, en el que no sólo se encuentra la *physis* como fundamento material, también está el mundo abierto hacia el infinito. Nos explica que todo eco-sistema puede convertirse en sistema abierto dentro de otro eco-sistema más amplio y se va extendiendo por todos los horizontes” (Morin, 2007, p. 63)

Habiéndose presentado en detalle lo que constituye el pensamiento complejo de Edgar Morin, se dejó para el final la presentación de los tres principios medulares de la complejidad que explican de manera mucho más concreta lo antes expresado, evidenciando que cada uno guarda relación y complementariedad entre sí.

El primer principio lo denomina *dialógico*, y trata acerca de la relación orden y desorden construyendo un diálogo entre dos elementos antagónicos, pero que cuando se complementan producen la organización y la complejidad. Este principio contribuye al mantenimiento de la comprensión de opuestos en la unidad (Morin, 2007, p. 106).

El segundo principio llamado *de recursividad organizacional*, se explica con los movimientos circulares, refiriendo que cada movimiento es producido y al mismo tiempo es productor. Por esta razón, adopta la denominación de recursividad que organiza, pues hay una relación cíclica entre el producto y los efectos que a la vez son causas y productores de lo que los produce. En ese sentido, somos a la vez, productos y productores (Morin, 2007, pp. 106-107). Toda vez que con este principio se disuelve la comprensión lineal de causa-efecto, de producto-productor, pues todo lo que es producido vuelve a incorporarse en lo que ya se ha producido en un *ciclo en sí mismo auto-constitutivo, auto-organizador y auto-productor*.

El tercer principio es el hologramático. En este principio nos dice Morin (2007, p. 107) que la parte está en el todo y el todo está en la parte. Esta comprensión supera al reduccionismo que por un lado sólo ve a las partes y de otra orilla, al holismo que solamente ve el todo. Como lo decía Pascal (1981) “No puedo concebir al todo sin concebir a las partes y no puedo concebir a las partes al todo sin concebir al todo”.

Nos recuerda Morin y otros autores (2006c, pp. 32-33) que “no sólo cada parte del mundo forma parte del mundo cada vez más, sino que el mundo como todo está cada vez más presente en cada una de sus partes”. Análisis que no solamente toca a lo comunitario sino también al individuo, pues, de la misma manera en la que una parte contiene la información del todo del cual hace parte, sucede con el individuo, este es receptor de *informaciones y sustancias de todo el universo*.

Además, visto desde el principio de recursividad, afirma que podremos observar que todo aquel conocimiento que concebimos como

partes, vuelve a entrar en el todo. Y de la misma manera ocurre partiendo del todo, —conocimiento que no existe sin organización— que vuelve a entrar en las partes. Convirtiéndose en un movimiento cíclico que produce conocimientos, como en efecto debería ser (Morin, 2007, p. 107).

En suma, de lo anterior se puede ver que “la idea hologramática está ligada, ella misma, a la idea recursiva que está, ella misma, ligada a la idea dialógica de la que partimos” (Morin, 2007, p. 108) Con lo cual se evidencia una estrecha relación entre cada uno de los principios de la complejidad, que desde luego son insumos para las semillas que habrán de cultivarse y serán posterior cosecha de nuevos conceptos, hallazgos, interiorizaciones que son consecuencias de otras formas de observar, y que seguramente tendrán como objetivo contactarse.

La ética social de la vida de François Houtart

François Houtart a partir de la complejidad de Morin, especialmente de la incertidumbre, presenta lo que denomina la ética como construcción social, afirmando que con ella se puede comprender a la ética como un elemento cultural en permanente construcción (2013, p. 21). Entre tanto, la ética como construcción social dice el autor, no pretende ser dominante, pero sí un punto de referencia con vocación de universalización que contribuya en diferentes escenarios y contextos en los que interactuamos cotidianamente a la reflexión, pensamiento y concertación.

Refiriéndose a la condición humana con un cariz filosófico respecto a la incertidumbre en la ética, señala que esta le concede mayor importancia y reafirmación al rol que debe asumir la ética, por cuanto le implica una responsabilidad colectiva que conlleva al consenso y a establecer nuevas maneras de reflexionar acerca de su praxis en este mundo cambiante, concediéndole más preponderancia a lo aleatorio que a la certidumbre. Sin embargo, apela a un elemento que califica como permanente y es el de la auto-re-organización que yace, como bien lo señala Morin, en lo físico, biológico y antropológico.

No obstante, Houtart (2013, p. 21) afirma que bajo las actuales condiciones socioeconómicas en las que la humanidad vive, refiriéndose al neoliberalismo, ponen en duda que la vida pueda auto-re-organizarse. Dice por un lado que estamos destruyendo la naturaleza o lo que menciona como orden biológico, que a su vez es el origen de la vida física de la humanidad, lo cual hace ver como incierta la existencia futura de vida en la Tierra y por ende la nuestra. Y por el otro lado, agrega el autor que, respecto a la humanidad, esta destrucción se dimensiona en la pobreza y en obstáculos para el desarrollo de las capacidades de los seres humanos, y de destrucción de sí mismo y de la vida, es decir, la fuente de toda ética según sus palabras.

Vista de esta manera, la incertidumbre juega un papel importante no porque contribuya a no tener la certeza de que sucederá en un futuro, sino porque nos obliga a ser creativos, a buscar alternativas que nos permitan salir adelante de las crisis y del estancamiento, del determinismo y unidimensionalismo, por tanto a diferencia de este autor y otros tantos que lo ven como un impedimento, se resalta acá el valor que le asiste a la incertidumbre pues no podemos dejarlo de aceptar porque vive con nosotros todo el tiempo.

Es importante resaltar con Houtart (2013, pp. 21-22) que cuando se defiende la vida se hace considerando la vida física, biológica y antropológica. Pues usualmente se cae en el error de concederle mayor importancia a una más que a otra, como lo hacen algunos partidos y movimientos políticos que se identifican con el consumismo verde, pues estos rompen con el equilibrio auto-eco-organizador del que Morin ha hecho referencia, toda vez que se trata es de armonizar y construir puentes para el diálogo entre estas, ya que es lo que realmente constituye la vida. Pero respecto a la ética de la vida, Houtart resalta la importancia de la vida humana por sobre todas las cosas, aspecto que significaría retroceder a la unidimensión antropocentrista, pues no considera la importancia de un diálogo con el biocentrismo.

Refiere Houtart (2013, p. 25) que si bien es cierto la ética individual es importante en la vida de los individuos, ésta también resulta ser de interés para la organización de las relaciones sociales entre los seres humanos. Pero, con cierta prevención dice que no todo debe quedar en manos de la ética individual y menos “pensar que convirtiendo

los corazones se transforman las sociedades”. Pues refiere que no es suficiente si se pretenden cambiar estructuras, pero seguidamente señala que deben cultivarse comportamientos éticos en los individuos. Además dice que la suma de los individuos no es lo que constituye a la sociedad, pues ésta tiene sus propias reglas y orden ético para la reproducción de la vida. Aduciendo que el desconocimiento de esta premisa tanto en los procesos éticos, económicos como políticos y de orden personal, producirían una restricción para que la ética de la vida se realizara. Resaltando que el nivel fundamental es la vida humana²²⁹. Pero olvida Houtart que si seguimos la línea de la complejidad, la parte está en la totalidad y la totalidad en la parte, y jerarquizar, promueve un efecto contrario a lo que Morin ha planteado y por supuesto una errónea comprensión del pensamiento complejo.

Pese a todo lo anterior, Houtart (2013, p. 27) insiste en tomar como punto de referencia la defensa de la vida, en primera medida, a favor de la vida humana, pero agrega que el desconocimiento de esta defensa tiene efectos nocivos en los costes ambientales y de todo lo que vive. Afirma también que, con una ética de la vida, se puede detener el “proceso de no reorganización de la vida”, como se evidencia en el presente con la Tierra. Agrega que, para cimentar dicha ética el papel que juegan las ciencias sociales es fundamental, en razón a que tiene un carácter analítico y de profunda reflexión ya que todo cambia, y ello hace que la incertidumbre se incremente, pese a los distractores y oposiciones que a esta alternativa, tenga el sistema económico hegemónico. Para ello, exhorta al trabajo colectivo y mancomunado de todo actor social involucrándose permanentemente con vocación renovadora en un mundo globalizado y cambiante.

229 Dice que es perfectamente posible respetar los niveles de la ética de los sistemas y de la ética personal, y al mismo tiempo contradecir la ética de la vida, el principio fundamental de toda ética. Se conoce un gran número de personas muy buenas éticamente, que dirigen instituciones económicas o políticas que contribuyen a la destrucción de la vida. Se conocen también muchas instituciones que funcionan internamente de acuerdo con normas éticas y que también contribuyen a la reproducción y a la reconstrucción del sistema capitalista global, fuente de la destrucción de la vida.

Crítica al pensamiento complejo de Morin

El profesor Carlos Reynoso ha sido un duro e implacable crítico del pensamiento complejo de Edgar Morin, y así lo ha expresado en sus libros *Complejidad y Caos* (2006) y *Modelos o Metáforas* (2009), afirmando que el camino medio de Morin no es genuinamente equidistante. En razón a que, según Reynoso, le otorga más atención al *pensamiento laxo*, asociándolo a la imaginación en lugar de concederle la merecida importancia al pensamiento lógico y matemático que componen las ciencias de la complejidad a fin de integrarlos en su planteamiento (Morin, 2006a, p. 175). Para tal efecto trae el listado que Morin (1984, pp. 358-362) ha realizado en el texto *los mandamientos de la complejidad*, para poner en evidencia lo que denominó en su día principio de simplicidad y principio de complejidad.

También critica Reynoso (2006, pp. 175-179) que haya dejado de lado algunos estudios de primera fuente y trabajos de importancia en la materia, como también el no preocuparse por comprender otros textos que le fueron de utilidad para su planteamiento. Si bien es cierto lo que afirma el autor, es necesario decir que si se quiere obtener resultados diferentes hay que hacer propuestas diferentes, y caminar en otro sentido y más tratándose de que los autores a los que hace alusión Reynoso están en el terreno de las ciencias de la complejidad, a pesar de que Prigogine, Maturana y Varela no sean referentes de la complejidad para el profesor Reynoso, si lo fueron para Morin, y como la última palabra acerca de la complejidad no se ha dicho aún, pues se dio el pensamiento complejo moriniano, en el cual integra y construye desde una visión diferente a la que echa de menos su crítico más asiduo.

De otro lado, también cuestiona Reynoso (2006, p. 178) uno de los principales argumentos del pensamiento complejo, el de la auto-organización, argumentando que el profesor Ashby (1962, pp. 268-269), rechaza la noción de auto-organización, toda vez que ni una máquina, ni un ser vivo puede cambiar su propia organización, sino es con la participación de un factor externo a él mismo, convirtiéndose lo externo en su insumo. A pesar de ser tildamos como ilusos o seguidores de la metafísica, quienes consideramos que efectivamente un organismo vivo puede auto-organizarse debemos decir que la biología da muchas

evidencias que hacen absurdo este cuestionamiento, y a pesar de reparar contra la autopoiesis de la que Maturana y Varela han mencionado, es precisamente éste un ejemplo válido. Además, se verá claramente con la dialéctica del medio del profesor Ost que no se trata de establecer factores externos, sino que están y son en el medio.

Ahora bien, en el campo del pensamiento complejo ésta tiene mayor vigencia, toda vez que es el sujeto quién a través de la observación y el pensamiento, quien puede suscitar un proceso de auto-organización, y si se recuerda a Teilhard de Chardin la complejidad es fundamental para evocar la conciencia.

Entre tanto, las críticas de Reynoso también han sido dirigidas hacia los tres principios medulares del pensamiento complejo, puntualmente en su texto *Modelos o Metáforas* (2009, p. 15), en el cual refiere que juegan un papel circunstancial en el planteamiento moriniano.

Respecto al principio dialógico señala que “está impregnado de un esencialismo pertinaz al servicio de un raro concepto de causalidad”, cuestiona que entre el orden y el desorden pudieran dar vida a la organización y por tanto a la complejidad, afirmando que tal razón es equivocada en sentido técnico. Pues según Reynoso (2009, pp. 16-18) no son entidades dotadas de vida e iniciativa, ni fuerzas en batalla, “sino el resultado de dos maneras inversas de medir la misma cosa”. Por tanto, insiste en que el diálogo entre opuestos que plantea Morin no se basa en que estos elementos sean la base de las cosas o las ideas, sino que corresponden a una didáctica del lenguaje cultural, las cuales son variables que el mismo investigador desde su subjetividad mantiene para que emerja tal diálogo. Lo cual implica que no existan teorías o enunciados antagónicos toda vez que se ha establecido un marco de referencia dialógico, con el que Morin, mediante la observación a las ópticas opuestas y saltar la metodología científica, pretende extrapolar conceptos métricos que constituyen una base de fundamento en las ciencias de la complejidad hacia la filosofía y las ciencias sociales (Reynoso, 2006, pp. 303-310) la juzga como poco sagaz.

En cuanto al principio de recursividad organizacional dice Reynoso (2009, p. 18) que por el hecho de explicar su planteamiento en forma de bucle, ello no quiere decir que la causalidad que se pretende presentar en él sea mejor que otra, y por tanto referirse a las causalidades no lineales o circulares resulta ser errado. Toda vez que, en la ciencia compleja,

“linealidad o no linealidad” implican aquello que es cuantitativo, en “valores de parámetros y valores de variables”, lo explica en otras palabras diciendo “con la suma de las conductas de los componentes versus el comportamiento de la totalidad y no con la topología del vínculo causa-efecto”. Un asunto muy técnico que al parecer sólo tiene cabida en las ciencias complejas en tanto le asigna un alto valor a la ecuación que describa la sucesión temporal enlazada bien sea, en sistemas interactivos o retroalimentantes y nada tiene que ver que se represente en forma cíclica. Concluyendo (2009, p. 19) que la noción de causalidad circular o no lineal sencillamente no existe en la praxis científica.

Respecto al principio hologramático, (2009, p. 24) refiriéndose a las ópticas que sólo consideran a las partes, como modelos mecánicos, y aquellas que sólo ven la totalidad, modelos de caja negra, dice que no debe porqué buscarse una trascendencia a dichas comprensiones, toda vez que dichos modelos son formas diferentes, opcionales y válidas para localizar y representar la distribución relativa de un mismo lugar, en razón a que “no son doctrinas en competencia mutua”. Pero aclara que todo dependerá del propósito que se pretenda alcanzar.

De otra parte, Reynoso (2009, p. 26) no admite que se hable de las partes y del todo invocando que en los objetos autosimilares, —es decir fractales— “los fenómenos de autosimilitud sólo se manifiestan en el ámbito de ciertas escalas siempre y cuando se categorice y segmente el objeto de cierta manera”. Ello implica que para medir la complejidad de tales objetos deben establecerse límites que definan la autosimilitud, y nos invita a que observemos las formas de la naturaleza para que nos demos cuenta que tanto, en las especies animales como en las vegetales, autosimilares no constituyen la mayoría, es decir no hay un todo; y de otro lado afirma que este fenómeno no es sinónimo de que exista una mayor complejidad o evolución. Con lo cual la autosimilitud obedece a un factor que dependerá según Reynoso del diseño investigativo, es decir, de la importancia que se le otorgue a “cada rasgo y la escala de la observación o el objeto mismo”.

Además, agrega que en Morin las categorías de todo y parte carecen de una debida precisión, pues insiste que primero debe delimitarse una totalidad para poder saber “cuál es la escala relativa y la jerarquía de sus partes relevantes” y también establecer similitudes entre las partes y correspondencias de la misma clase, para construir un sistema que

constituya “rasgos diagnósticos o indicadores de algo significativo” (Reynoso, 2009, pp. 28-29). Porque bajo la hipótesis que expone Morin respecto a que el todo está en la parte y la parte en el todo (2009, pp. 29-30) señala que este planteamiento debe ser probado empírica o matemáticamente y conocer si se trata de inducciones que no tienen un sustento como tal o si por el contrario hacen parte de una ley que así lo explique.

De otro lado, el profesor Solana (2011) defiende en su gran mayoría los planteamientos de Edgar Morin, y critica en Carlos Reynoso que luego de haberle juzgado a Morin la ausencia de los sistemas adaptativos complejos, no los haya caracterizado tan siquiera, limitándose a indicar algoritmos que actúan en estos sistemas.

En este sentido, el profesor Solana (2011) menciona que para mantener vigente y renovado el pensamiento complejo moriniano, hace falta un diálogo eficaz con el sistema adaptativo complejo, el cual se explica Gell-Mann (1994) que son:

Aquellos que tienen la capacidad de obtener y procesar información. Los cuales están constituidos por diferentes elementos activos que interactúan dentro de un marco normativo, que en todo momento permite sacar provecho de las experiencias aprendidas y con plena adaptación al medio ambiente. (p. 39).

Entre los ejemplos referidos para Gell-Mann (1994) se encuentran el computador programado para que indique nuevas estrategias con las que se pueda ganar en un juego. Pero también menciona a la misma humanidad refiriéndose a esta como un sistema adaptativo complejo. Para Holland (1995) un ejemplo es la ciudad de Nueva York.

Teniendo en cuenta lo anterior, es preferible la dinámica de sistemas complejos²³⁰, la cual explican Izquierdo y otros autores (2008) como:

Otra técnica de modelado de sistemas complejos. Inicialmente estudiada para modelar sistemas en ingeniería, pero que poco

230 Para ampliar respecto a la dinámica de sistemas, se puede consultar Martín, Juan. (2010); Aracil, Javier y Francisco Gordillo. (1997); Sterman, John D. (2000); Andrew, Ford. (2010).

a poco se fue abriendo espacio en otras áreas del conocimiento. Haciendo parte de su idea fundamental, el concepto de la retroalimentación, o causalidad circular entre variables observables. Estas variables observables pueden describir algún atributo de los componentes básicos del sistema, o referirse a alguna magnitud global del sistema. Además, se trata de una técnica a través de modelos matemáticos que permite modelar y simular por ordenador sistemas económicos, sociales, biológicos, tecnológicos entre otros. (p. 101).

Con todo lo anterior, se han realizado varios acercamientos al sistema adaptativo complejo, en favor de unir la dinámica de los algoritmos y la dinámica del pensamiento complejo, tal diálogo, es visto por Solana como necesario para seguir evolucionando. No obstante, en lo que se refiere a los tres elementos nucleares del pensamiento complejo y sus diferentes componentes, si bien es cierto que pueden dialogar tales dinámicas, el pensar en un sistema adaptativo complejo basado en algoritmos, seguramente significaría dejar de lado la actividad de pensar y sentir con creatividad, para priorizar nuevamente la de racionalizar todo en números y medidas, volviendo a los tiempos de Galileo y Descartes.

La utilidad que se puede encontrar en el diálogo, es la de prever algunos impactos en el desarrollo humano y medio ambiente con diferentes acciones y omisiones que nosotros mismos ocasionamos, y de esta manera simular posibles escenarios proyectados en una escala de tiempo relativamente cercana, para dar cuenta de la importancia que tiene nuestro actuar inconsciente en la Comunidad de la Vida, y de ahí tomar medidas correctivas de cara a establecer políticas públicas, que den lugar a la reconducción de lo que hasta ahora parece ser la crónica de una muerte anunciada. En tal sentido se resalta la importancia que tiene la técnica de la dinámica de sistemas complejos.

Así las cosas y visto lo que el profesor Morin ha referido acerca del pensamiento complejo, los tres principios medulares de la complejidad, y la referencia a la ética social de la vida de Françoise Houtart, como también las posiciones críticas y defensoras del pensamiento complejo de Morin. Seguidamente, se presentan la noción *dialéctica*

del medio que el profesor Françoise Ost ha elaborado al igual que la *unidad dialéctica* y el *principio femenino* de Vandana Shiva. Es de anotar que con Morin, Ost y Shiva se avanzará hacia la fundamentación ética del derecho al desarrollo que deseamos presentar.

La dialéctica del medio de Françoise Ost

Françoise Ost nos recuerda que la crisis ecológica en la que nos encontramos ha sido el resultado de la pérdida del sentido de la relación entre nosotros y la naturaleza, por tanto, es también una crisis del vínculo y del límite; en tanto ajenos e indistinguibles de nosotros mismos y de la naturaleza (Ost, 1996, pp. 10-14) En vista de ello, sugiere que dicha relación debe recomponerse con el fin de hallar qué nos liga a ella y qué nos diferencia de esta, para avanzar hacia la dialéctica del vínculo y del límite, que suscita un encuentro entre contrarios pero que son inescindibles, pues el uno no puede ser sin el otro. Cuando habla del vínculo o la identidad abierta se refiere a aquello que nos mantiene unidos, nos obliga, y es la parte que se asocia, y no deja de ser por cuanto es también distinta. En cuanto al límite o la diferencia implicada, lo configura como una frontera que no se traspasa, como un punto que delimita lo anterior de lo posterior, lo que está aquí de lo que está allá, pero al mismo tiempo une lo que separa.

Ahora bien, de la dialéctica antes mencionada para componer la relación humano-naturaleza surge lo que Ost ha denominado *medio*, que no quiere decir medio ambiente, ni concibe la relación naturaleza-objeto como aquella en la que el ser humano se posiciona en el centro y la naturaleza es el objeto que lo rodea y que puede utilizar a su antojo, bajo el supuesto de ser recursos; y tampoco a la relación naturaleza-sujeto en la que la naturaleza subsume al ser humano sin reconocerle sus atributos. De lo que se trata es que entre uno y otro se suscite la correlativa interacción que determinen equitativamente (Ost, 1996, p. 235) y no es más que el resultado de la aplicación epistemológica de la complejidad que antes se explicó extensamente con Morin.

Entre tanto, Ost (1996, p. 235-236) dice que mediante la demostración de estas acciones de reciprocidad es que se conduce a lo que él

denomina pensamiento dialéctico, destacando como elementos característicos; distinguir sin separar y unir sin confundir, que desde luego implican el mantenimiento de interacciones de recursividad antagónica. Pues con ello la relación ser humano-naturaleza se hace más fecunda.

Ahora bien, teniendo en cuenta esta relación dialéctica en tanto somos naturaleza porque estamos relacionados con ella y a su vez la naturaleza lo está con nosotros, toda vez que ésta ha surgido de las entrañas de la evolución de la vida y nos ha hecho emerger, nos permite comprender que nuestro actuar tiene un impacto directo en la naturaleza y por supuesto en nosotros. Por lo cual resulta necesario empezar a comprendernos como seres humanos para entender a la Madre Tierra o Naturaleza. Si somos conscientes de que el humano como observador determina la presencia de lo observado, haciendo que esté aquí o allá, podremos empezar a comprender la magnitud del poder creador que nos acompaña y expresaremos en la *biociudadanía*.

Con un maravilloso análisis, el profesor Ost propone que la dialéctica entre ser humano-naturaleza pueda completarse con el tercero excluido que la lógica clásica²³¹ había rechazado. Pues dicho análisis surge de la dialéctica antes mencionada, en razón a que uno de sus rasgos es la de armonizar elementos opuestos, y qué mejor oportunidad de demostrarlo afirmando que “no-A afecta desde siempre a la identidad de A”, y agrega que, con el regreso del tercero excluido, “las identidades se abren a las diferencias, las diferencias hacen intervenir a las identidades, y estas a su vez hacen posible el movimiento, la historia y la vida” (Ost, 1996, p. 240).

Mediante el tercero excluido y a diferencia de Morin que presenta el modelo de la organización como efecto recursivo del orden y del desorden, Ost (1996, p. 240) dice que este tercero, podría ser el concepto de *medio*, en razón a que este es mucho más fructuoso que si se comprende como el de *medio ambiente*. Por suponer este último la presencia del humano como centro, rodeado de cosas que le impiden trascender su visión antropocéntrica. En cambio, el *medio*, resulta ser

231 Que consideraba como verdaderos dogmas: la identidad ($A=A$), la no-contradicción (A no es no- A) y el tercero excluido (o A , o no- A).

como lo expresa él, de “fecunda ambigüedad” en tanto es al mismo tiempo lo que se halla en uno y otro y además los circunda, y al mismo tiempo puede originarse bien sea desde el ser humano, bien sea desde los ecosistemas. Este brillante análisis y aporte a la ética ecológica ha sido llamado por el profesor Ost “dialéctica del medio”.

En suma, las implicaciones de tal dialéctica del medio van directamente con la reflexión acerca de los límites de nuestros actos sobre la naturaleza, que en su gran mayoría terminan afectándola negativamente. Por tal razón, explica Ost (1996, p. 241), que para que exista tal dialéctica tienen que haber una interacción entre ser humano-naturaleza, jamás deberán estar separados y por tanto ninguno presumirse en la ilimitación del uno sobre el otro. De lo que se trata es de hallar un equilibrio dinámico, un justo medio, es decir, hacer conciencia del uso moderado y equilibrado de ese *medio* Ost (1996, p. 247). La invitación que refiere también se hace en la Carta Mundial de la Naturaleza en la que se deja ver la relación compleja ser humano-naturaleza y que es constitutiva del *justo medio* al que hace alusión.

La unidad dialéctica de Vandana Shiva

Esta autora con su grandioso planteamiento, relaciona a la mujer, la ecología y el desarrollo²³² tomando como punto de partida al principio femenino, el cual tiene un fuerte origen en la cosmología de la India, pues concibe que la mujer esta inescindiblemente integrada a la naturaleza. “La naturaleza es simbolizada como la encarnación del principio femenino²³³ y también es alimentada por lo femenino para producir la vida y proporcionar los medios de subsistencia” (1995, p. 77b). Por

232 Que posteriormente con el conjunto trabajo con María Mies, viera la luz el libro *Ecofeminismo. Teoría, crítica y perspectiva* (1997).

233 Debemos destacar del principio femenino sus características, como lo son la “creatividad, actividad y productividad, diversidad en forma y aspecto, conexión e interrelación de todos los seres incluso los humanos, continuidad entre lo humano y lo natural y santidad de la vida en la naturaleza” (1995, p. 80d).

ello la naturaleza es considerada como la expresión creativa del principio femenino. Visto ontológicamente, conserva la estrecha relación de continuidad que hay con el humano, pues bajo ésta comprensión no hay lugar para los separatismos entre el ser humano y la naturaleza, como tampoco entre el hombre y la mujer, pues toda expresión de vida emerge del principio femenino, lo cual deja ver la existencia de una dualidad en la unidad, entre el ser humano y naturaleza, toda vez que se complementan y se hacen inseparables tanto la naturaleza, la mujer y el hombre (1995, p. 79c).

Diferente es la relación que se suscita entre naturaleza y el ser humano con la visión tradicional o *cartesiana de la naturaleza*, ya que ésta se concibe como un recurso que se encuentra en el medio ambiente, separado del humano, rodeándolo y por tanto no haciéndolo parte de su esencia. Allí se evidencia un dualismo extremo entre ser humano y naturaleza, y en esa misma medida es que el primero se considera dueño de la naturaleza para explotarla, como sucede en el presente. Pues ha dejado de ser la fuerza vital para convertirse en un recurso explotable, y sobre esta premisa se ha construido la comprensión actual del desarrollo, perjudicando a la naturaleza y a la mujer. Por ello Vandana Shiva afirma que el mal desarrollo es la muerte del principio femenino.

La muerte del principio femenino implica dos aspectos, por una parte, la separación de las relaciones entre hombres y mujeres, que se ha reflejado en el sometimiento, la explotación y la violencia sobre la mujer, y de otro lado, al haber tal fraccionamiento, el hombre ejerce también dicha violencia contra la naturaleza, la cual desencadena lo que conocemos como crisis ecológica (1995, pp. 34-35e). De ahí que esta autora argumente su posición feminista y la fundamente en la ecología y el desarrollo presentado en el primer capítulo.

Es de anotar que si bien Shiva ha hecho mención del principio femenino como origen de toda forma de vida, principio de actividad y creatividad, también involucra al hombre. Toda vez que naturaleza y mujer-hombre integran dicho principio. Cada cual aporta desde su diferencia para mantener viva la *unidad dialéctica* (Shiva, 1995, p. 95).

Y evocando a RamaKrishna²³⁴, quien refería que la creación es femenina porque es la manifestación de la Madre Divina, tanto así que “su devoción lo llevaría a ver en todas las mujeres y en la naturaleza a la Madre Divina, de forma tal, que entraba en Samadhi cuando estaba en frente de una mujer” (Strauss, 2013, pp. 127-141) expresando que es la mujer la maestra espiritual por excelencia.

En lo que sigue, se presentará la ética de la complejidad de Morin, de la cual nos serviremos también para la fundamentación ética del derecho al desarrollo.

Ética de la complejidad de Edgar Morin

Se ha avanzado por el sendero de la complejidad que contribuye a la transformación del pensamiento humano y ayuda a observar y comprender de una manera diferente la realidad. La complejidad ya no es un asunto meramente de las ciencias de la complejidad, vemos que ésta se encuentra en nuestro diario vivir, en las decisiones que tomamos en cada momento, siempre ha sido así, lo que ha ocurrido es que ahora nos estamos dando cuenta que la vida funciona de manera compleja, en ello la ciencia nos ha aportado mucho para que podamos entenderla. No obstante, a pesar de llevar más de un siglo dando los pasos para consolidar este paradigma de la complejidad, observamos que en las ciencias humanas ha costado un enorme trabajo deconstruir premisas inamovibles y dadas por ciertas, precedidas y fundamentadas en razonamientos que ahora la misma ciencia ha relevado.

Esto mismo se traslada a la cuestión de la ética, al separatismo entre la relación entre los seres humanos y los seres no humanos, pues existe una fuerte oposición a comprender que el paradigma occidental que mantiene las relaciones entre nosotros mismos y los demás, incluyendo por supuesto a la naturaleza, debe ser transcendido para evolucionar. Naturalmente que todos estos cambios suscitan resistencias

234 Su nombre verdadero era Gadadhar Chattopadhyay, nacido en Bengala y quien se realizó como maestro sagrado considerado como una encarnación divina.

en modelos educativos, formas de comprender la política y de relacionarnos entre sí. En palabras de Morin, (2006b, p. 224) cuando se habla de complejidad “se trata de enfrentar la dificultad de pensar y de vivir”. Pues ello, implica ser capaces de despertar del letargo en el que hibernamos por identificarnos con las formas, lo externo y olvidar nuestro camino. Camino que debemos recuperar de cara a la aguda crisis ecológica y humana en la que nos hallamos sumergidos, se trata entonces de encontrar los cauces que conducen a la recuperación de la vida, en la Comunidad de la Vida, y nosotros como sujetos dotados de las capacidades que nos hacen ser humanos, debemos asumir la misión que nos corresponde.

Nos dice Edgar Morin (2006b) que “la ética se manifiesta de forma imperativa como exigencia moral” y tiene su origen en tres fuentes: la interior, la exterior y la anterior. En cuanto a la primera, refiere que esta se encuentra en cada uno de los individuos, es aquella que nos alienta al cumplimiento de un deber, más adelante se nombrará como autoética. Respecto a la segunda, señala que se trata de aquello que está fuera del individuo, es decir la sociedad, la cultura²³⁵, el sistema de creencias y aquellas normas que una sociedad ha adoptado como suyas, es decir una socioética. Finalmente, lo que antecede a estas dos últimas, la fuente biológica, la organización viviente como refiere el autor, la cual es transmitida genéticamente, tratándose de la especie como tal; una antropeética. Con lo anterior se puede ver que las tres fuentes se relacionan entre sí, se mantienen unidas como en un holograma y a su vez cada una se sitúa en un nivel diferente de este bucle individuo-sociedad-especie, denominado por Morin como la triada. En suma, las tres fuentes se encuentran en el corazón del individuo, entendiéndose a este como sujeto con la connotación analizada anteriormente y sirve para cualquier ser vivo.

235 Morin (2006b, p. 230) define a la cultura como “un conjunto de saberes, saber-hacer, reglas, estrategias, hábitos, costumbres, normas, prohibiciones, creencias, ritos, valores, mitos, ideas, adquirido, que se perpetúa de generación en generación, se reproduce en cada individuo y mantiene, por generación y re-generación complejidad individual y la complejidad social. la cultura constituye de este modo un capital cognitivo, técnico y mitológico no innato”.

No obstante, el sujeto entendiéndose como aquel que es el centro de su propio mundo y del que emerge el egocentrismo al que alude Morin (2006b, pp. 21-22), el cual explica como aquel que está en el interior de cada individuo y del que se derivan dos principios. El primero de *exclusión*, con el cual solamente hay espacio para la expresión del Yo, pues asegura la identidad singular del individuo, y se encuentra en la fuente del egoísmo, es decir, para sí mismo y produce un cierre egocéntrico pues al ser que está próximo a nosotros se le percibe como distante y ajeno. El segundo es el de *inclusión*, que incluye su Yo en un Nosotros y por tanto también incluye en él, el nosotros, es decir incluye el Nosotros en el centro de su mundo. En este orden de ideas esta comprensión se convierte en la fuente del altruismo y adquiere el sentido de lo que es para nosotros o para el prójimo. Allí hay una apertura hacia el otro, lo cual conlleva a concebir al prójimo más cercano y fraterno. En otras palabras, el sujeto incluye al prójimo en su interior porque este es una necesidad vital que permanece latente dentro de su corazón.

Además, como lo ha dicho Morin, una de las fuentes de la ética, refiriéndose a la que describe como anterior a la humanidad, en razón a que lo que conocemos como auto-socio-organización biológica del individuo, se ha transmitido genéticamente y hace parte del principio de *inclusión* (Morín, 2006a).

De otro lado, Morin (2006b, p. 23) en la siguiente cita refiere, “toda mirada sobre la ética debe reconocer el carácter vital del egocentrismo así como la potencialidad fundamental del desarrollo del altruismo. Toda mirada sobre la ética debe considerar que su exigencia es vivida subjetivamente”. Se observa con ello, que se construye una relación dialógica entre el egocentrismo y el altruismo, la cual es a su vez complementaria y antagónica, le permite al individuo-sujeto cambiar en razón a las circunstancias, pero manteniendo en su interior la comprensión de que vive para sí y para el otro.

Entre tanto, Morin (2006b, p. 24) en su planteamiento parte de la religación ética, la describe diciendo “toda mirada sobre la ética debe percibir que el acto moral es un acto individual de religación: religación con el prójimo, religación con una comunidad, religación con una

sociedad y, en el límite, religación²³⁶ con la especie humana”. Lo cual quiere decir, que el individuo es quién origina la religación y en la medida que se va ampliando su relación con el prójimo, se va haciendo presente la fuente social, pues se incrementa la religación suscitando actos solidarios hasta llegar a una religación de la especie humana. Por tanto, el principio de inclusión cobra mayor vigencia en razón a que los comportamientos del individuo se convierten en altruistas y adquieren un valor de religación para la especie. Ello sugiere la presencia de una ética de la solidaridad que es animada en cada ser por sí mismo y por la sociedad algunas veces.

Sin embargo, Morin (2006b, p. 24) plantea que así como hay una fuente altruista, la hay egocentrista que hala hacia el egoísmo y suscita conductas que desencadenan luchas entre los individuos, y en este sentido la sociedad no logra permear en la totalidad de estos sujetos, pues cada ser debe trascender su propio egoísmo para alcanzar un comportamiento ético que le permita la apertura hacia el prójimo, es decir que se suscite la ética altruista, la cual es una ética de religación. En este sentido explica Morin (2006b, p. 114) que la religación se convierte en un imperativo ético primordial, presente en la relación con el prójimo, la comunidad, la sociedad y la humanidad. Además, si bien es cierto que no se puede desconocer el pulso que se ha suscitado en nuestras sociedades entre egoísmos y altruismos, tampoco se debe olvidar lo que Morin (2006b, p. 25) ha señalado, “el sentimiento de comunidad es y será fuente de responsabilidad y solidaridad, ellas mismas fuentes de la ética”.

Además, Morin (2006b, p. 26) refiere que la “conciencia moral es una emergencia histórica a partir de los desarrollos complejizadores de la relación trinitaria individuo/especie/sociedad”. Toda vez que la evolución de este bucle trinitario le permite volver a incorporar en la

236 La noción de religación, inventada por el sociólogo Marcel Bolle de Bal, colma un vacío conceptual dándole una naturaleza sustantiva a lo que sólo era concebido adjetivamente, y dándole un carácter activo a este sustantivo. “religado” es pasivo, “religante” es participante, “religación” es activamente. Se puede hablar de “desligación” para el opuesto de “religación” (Morin, 2006b, p. 235).

mente del individuo, una comprensión que trascienda los opuestos y rivalidades que impiden la emergencia de las potencialidades del altruismo y la solidaridad.

Morin (2006b, p. 28) hace una crítica respecto al individualismo ético, pues al ser una expresión de la autonomía individual, ha producido una pulverización y parcelación de la ética, cada quien tiene una noción de la ética de acuerdo a su consideración, lo cual comporta una carencia en el fortalecimiento de la responsabilidad y la solidaridad, ampliándose la brecha que relaciona al individuo y al prójimo. Sin embargo, de lo anterior no se deduce solamente que el individualismo no sea fuente de responsabilidad personal, lo que sucede es que, si no se armoniza adecuadamente, ésta cae en un egocentrismo aumentado como producto de un nihilismo, el cual suscita que las solidaridades decaigan e impide que las potencialidades altruistas y solidarias emerjan. Teniendo claro que sólo el mismo fundamento de la ética en sí misma, es la que propicia que el sentido del deber vea la luz en forma de emergencia²³⁷ pues de acuerdo al medio en el que se origine conducirá con todo aquello a lo mencionado anteriormente. Es decir, a la complejidad.

Lo anterior implica mantener muy presente la atención en el individuo, toda vez que la ética yace en el interior de cada uno de nosotros y estamos llamados a escoger nuestro sistema axiológico y teleológico, para volver a la dialéctica entre responsabilidad y solidaridad como fuentes de la ética —las cuales se analizarán más adelante— que están en el bucle de la triada, individuo-sociedad-especie y generan una religación²³⁸ mu-

237 “Las emergencias son propiedades o cualidades surgidas de la organización de elementos o constituyentes diversos asociados en un todo, inductibles, a partir de las cualidades o propiedades de los constituyentes aislados, e irreductibles a estos constituyentes. Las emergencias no son ni epifenómenos, ni superestructuras, sino las cualidades superiores surgidas de la complejidad organizadora. Pueden retroactuar sobre los constituyentes confiriéndoles las cualidades del todo”.

238 Vale la pena recordar en palabras de Morin: “La vitalidad del bucle individuo/especie/sociedad, cuya vitalidad depende de la ética. Repitémoslo, el acto moral es un acto de religación: religación con el prójimo, religación con una comunidad, religación con una sociedad y, en el límite, religación con la especie humana” (Morin, 2006b, p. 32).

tua, Morin (2006b, pp. 40-41) que a su vez se trata de una inserción en la religación cósmica.²³⁹ Añade que el punto de inicio se encuentra en el despertar interior de la conciencia moral, pues a partir de ella podemos descubrir que el Amor es la religación antropológica suprema, de suma importancia y vitalidad para el desarrollo de los seres humanos, que nos lleva a un nivel mayor de complejidad humana, afirmando que la “religación no puede ser sino Amor”. Por tanto, si la ética es religación y la religación es ética (Morin, 2006b, pp. 41-43) entonces sería válido decir que la ética es Amor.

Hay un aspecto muy interesante que Morin (2006b, p. 46) plantea respecto a la importancia que se le debe dar a la incertidumbre en la relación intención-acción. Pues fundamenta que entre éstas existe un espacio muy amplio y no siempre la intención conduce a la acción intencionada, y es en ese sentido que la moral se queda corta, escapándosele de su alcance el poder controlar los efectos y las consecuencias de los actos que en principio realizarían la intención, y ello hace que cobre mayor relevancia la incertidumbre en la ética.

Además, también es necesario comprender lo que Morin (2006b, p. 47) denomina ecología de la acción, refiriéndose a la acción que se sale del control de la voluntad del individuo que la genera, pues depende de las interacciones que median. Por tanto, dice el autor que la ecología de la acción descansa en dos principios; en el primero, la acción no depende solamente de la intencionalidad de quien la ha generado, sino también de las condiciones adecuadas del medio y el contexto del agente y de la misma acción para que esta tenga lugar. Lo cual permite volver a la incertidumbre y a las contradicciones que en la ética se suscitan en todo orden. En el segundo principio, menciona el carácter de impredecibilidad a largo plazo. Pues considera que a corto y mediano plazo sí se pueden conocer las consecuencias de las acciones, con lo cual la incertidumbre adopta una mayor atención al devenir como una característica esencial en los asuntos humanos (Morin, 2006b, p.

239 Dice que la religación cósmica nos llega por la religación biológica, que esta a su vez nos llega por la religación antropológica, la cual se manifiesta como solidaridad, fraternidad, amistad, amor (Morin, 2006b, p. 41).

52), y concluye que tanto la intención como la acción deben considerar a la incertidumbre como el resultado de la acción ética.

Señala que, para las incertidumbres de la acción, reconociendo los riesgos que de ella se derivan, la mejor respuesta es asumir la incertidumbre y elaborar una estrategia, lo cual implica una observancia continua del sujeto en el desarrollo de la acción para corregirla, llegado el caso que por eventuales situaciones pudiera afectar o dañar a otros, requiriéndose el denominado pensamiento pertinente. Con ello exhorta a irse contra la incertidumbre de la acción cuando de corto o mediano plazo se trata, porque a largo plazo no es posible hacerlo (Morin, 2006b, p. 62).

Haciendo un repaso de lo revisado hasta ahora, se ve cómo Morin (2006b, p. 63-65) reúne la incertidumbre ética con la ecología de la acción y los antagonismos e ilusiones de la mente con la triada individuo-sociedad-especie, para complementar el circuito de emergencias que permiten sea asumido el deber en sí mismo como complejo y por tanto es cuestión de elección, para lo cual se hace necesario “trabajar por el bien pensar” (Morin, 2006b, pp. 69-70). Es decir, trabajar de la mano con el pensamiento complejo toda vez que éste reconoce la autonomía de la ética y la religa entre el conocimiento y el deber, incluye al observador en su observación para hallar soluciones a los problemas éticos toda vez que tiene en cuenta al individuo, y hace lo propio con la triada individuo-sociedad-especie. Además, la noción de sujeto suscita la emergencia de la conciencia de la responsabilidad.

Si se revisa lo dicho por Morin acerca de la triada individuo-sociedad-especie, se encontrará la asociación que hay entre la *autoética*, *socioética* y *antropoética*. Sin embargo, al final propone la *ética planetaria* como último estadio de la ética compleja.

Así las cosas, respecto a la *autoética* se refiere a la ética individualizada o autoética como una emergencia que aparece cuando las éticas tradicionales van diluyéndose²⁴⁰. Ello implica que el sujeto se aparte

240 Dice que; “las éticas tradicionales son éticas integradas (en la religión, la familia, la ciudad) con imperativos de solidaridad, hospitalidad, honor. Estos imperativos se imponen a cada uno con la fuerza a la vez de la evidencia y de una cuasi posesión” (Morin, 2006b, p. 99).

de lo externo para que pueda experimentar por sí mismo que dentro de él habita el principio altruista de inclusión y por tanto sea sensible al llamado de la solidaridad (Morin, 2006b, pp. 100-159). Por tanto, de lo que se trata es de disciplinar el egocentrismo, pues con este nos hacemos responsables de nuestros actos y desarrollamos el altruismo, ya que nos permite reunirnos con la solidaridad, es decir a la comunidad, al universo.

Es correcto cuando el profesor Morin señala que el asunto central de la ética en cada sujeto, más que estar presente en la cultura física que se asocia con lo exterior, el asunto clave se encuentra en el interior de cada uno, y por ello considera que “la autoética constituye una verdadera cultura psíquica [...] la autoética es en primer lugar una ética de sí a sí, que desemboca naturalmente en una ética para el prójimo” (2006b, p. 101). Por tanto, requiere una doble tarea, “‘trabajar para bien pensar’ y ‘para bien pensarse’; la integración del observador en su observación, la vuelta sobre sí, para objetivarse, comprenderse y corregirse constituyen a la vez un principio de pensamiento y una necesidad ética” (Morin, 2006b, p. 102).

Por esta razón necesitamos del autoexamen²⁴¹ u autoobservación pues nos permite unir la observación del prójimo en nosotros y poder comprendernos a nosotros mismos, sencillamente se trata de un efecto espejo en relación al prójimo, que nos ayuda a tener conciencia de sí mismos y poder darnos cuenta de lo que tenemos que mejorar. (2006b, p. 102) En este sentido, se “combina el examen del prójimo y el propio en un autohetero-examen”.

Pero, señala Morin (2006b, pp. 59-61) que nos encontramos en un extravío ético producto de la insuficiencia de un sentido crítico y de una dificultad de adquirir conocimiento pertinente, lo cual nos conduce a la ilusión interior y ello nos lleva a procesos psíquicos de autoceguera,

241 El profesor Morin (2006b, p. 104) dice que “el autoexamen, si es llevado a cabo con vocación de permanencia, puede y debe ser concebido como estado de vigilia sobre sí mismo, y que este debe ser el primer requisito en la cultura psíquica y por tanto enseñado a los niños desde la primaria, para que también fuera tan normal como la cultura física”.

entre ellos la *self-deception*²⁴² o autoengaño. También lo son las contradicciones y antagonismos éticos, que impiden el autoconocimiento y autoexamen crítico que dificultan la lucidez ética.

Agrega que para poder llevar a cabo el autoexamen debe haber una actitud autocrítica y en sí una autocrítica para poder revisar cuidadosamente nuestros actos y pensamientos, e identificar en ellos las denominadas *trampas del autoengaño (self-deception)* y la *autojustificación*, pudiendo ser mucho más aprovechada si de esta práctica se suscitara una pedagogía (Morin, 2006b, p. 106).

En este sentido cobra importancia la autocrítica, pues por un lado contribuye a develar la ilusión egocéntrica y por otra parte a la apertura hacia el altruismo. Por tanto, para Morin (2006b, pp. 104-107, 132) la autocrítica nos ayuda a mantenernos conscientes y en autoobservación en todo momento, pues al conectarnos con la cultura psíquica²⁴³, esta nos invita a no ceder ante la *self-deception*, la autojustificación, la ceguera, el autoengaño que emergen del egocentrismo, nos recuerda que no estamos en el centro del mundo que conllevan a la incomprensión del ser humano. Pues toda esta dinámica de autoobservación, autocrítica dentro de la cultura psíquica, viene acompañada de una recursividad ética que nos coloca en una primera fase en la órbita dialógica comprensión-explicación, y en segundo lugar nos ayuda a inhibirnos en la predisposición a autojustificarnos y culpabilizar al prójimo de nuestros actos y asumir responsabilidades.

242 Mentira sincera o inconsciente a uno mismo.

243 Toda vez que Morin (2006b, p. 105) refiere que la cultura psíquica nos hace ver en el adversario no la “mala fe”, sino el producto de esta fuerza de autoconvicción por la que nos engañamos a nosotros mismos (*self-deception*). Nos anima a no ceder a delirios e histerias, y a comprenderlos en el prójimo. Nos invita a hacer dialogar nuestras múltiples personalidades que se ignoran entre sí. Pero también adiciona que la cultura psíquica nos enseña a vivir en la incertidumbre y nos ayuda a soportar la inquietud. Nos enseña a soportar el horror y nos ayuda a afrontar la crueldad del mundo, sin enmascararla o edulcorarla. No nos salva de la angustia, pero nos enseña a vivir con ella y a suscitar sus antídotos que son el amor a vivir y el vivir de amor (Morin, 2006b, p. 110).

Avanzando con el pensamiento complejo en la ética, éste nos lleva a una ética de la solidaridad, y siguiendo a Morin (2006):

Podemos entrever que una ciencia que aporta posibilidades de autoconocimiento, que se abre a la solidaridad cósmica, que no desintegra el semblante de los seres y los existentes, [...] que reconoce el misterio en todas las cosas, podría proponer un principio de acción que no ordene, sino organice; que no manipule, sino comunique; que no dirija sino anime. (p. 436).

De esto se trata el pensamiento complejo, es por ello que este alimenta por sí mismo a la ética. Morin insiste (2006b, pp. 71-72) que ligando los conocimientos, es que se orienta hacia la unión entre los humanos.

Dentro de la autoética encontramos a la ética del amor, que Morin (2006b, p. 118) enseña como una experiencia esencial que nos permite integrarnos, a lo cual agregamos que no solo debe considerarse la ética del amor hacia los seres humanos sino también a todo ser que habita en la Comunidad de la Vida. Pues no sería muy coherente afirmar que el amor nos expande uniéndonos sólo entre nosotros y nada más que entre nosotros. ¿Entonces no hay una ética del amor para la Madre Tierra, para la naturaleza? Para que fluya una ética compleja siempre se debe tener presente la dialógica, naturaleza y ser humano.

Dice Morin (2006b, p. 154), “si mi amor es solamente razonable, ya no es amor, y si está totalmente enloquecido, se degrada en adicción. Debe ser loco/sabio. Por esa razón, el Amor es el colmo de la sabiduría y de la locura”. No obstante, si se siente un verdadero amor por cada uno de nosotros, se sentirá amor por todo lo que es, pero si se trata de un amor científico o intelectual, se pensará en el amor hacia la especie humana, más no con todo lo que existe en la Comunidad de la Vida, y esto conduce a olvidar que no estamos solos. El amor se siente, piensa y expresa en actos que le conducen a cada quien ser coherente con lo que ha comprendido acerca del amor. No se piensa solamente para luego decir que se siente el amor, debe haber un sentir en el pensar y un pensar en el sentir con amor, no sólo a los seres humanos, sino a todo lo que existe en la Comunidad de la Vida.

Morin, en su planteamiento, sólo concibe que la autoética sea para relacionarnos con nosotros mismos y con los demás seres humanos, diciendo que lo experimentado por nuestra especie ha sido el resultado de olvidar la sabiduría que nos fue heredada del pensamiento antiguo (2006b, pp. 150-152), desconociendo la dialógica entre razón y pasión, en tanto esta última ha sido declinada ante la primera. Sin ser conscientes que toda actividad racional está integrada al afecto y ésta se relaciona con la razón. Por tanto, lo propio es que la noción de sabiduría se nutra en la dialógica razón-pasión. Tanto la una como la otra son necesarias, la razón contribuye a identificar “el error y la ilusión en la pasión” y evitar que caiga en el delirio, y la pasión humaniza a la razón para que esta no las destruya. Además, dice que ambas se corrigen mutuamente, afirmando que se pueden razonar las pasiones y apasionar a la razón, matiza diciendo que con la razón se civilizan las pasiones y las emociones, para que estas no nos destruyan y tampoco echar por tierra a las emociones haciéndolas razonables.

Bajo esta comprensión, si bien hay una dialógica entre ellas, pretender racionalizar las emociones y emocionar a la razón, nos resultaría poco provechoso para la ética, pues lo que se debe buscar es hallar un punto de equilibrio que no desconozca la existencia de ninguna de las dos, y permita comprender su relación con nuestras acciones cuando están en desequilibrio y en equilibrio. Así las cosas, la clave se encuentra en la comprensión, porque si consideramos que son nuestra amenaza y por ello hay que civilizarlas, no habría precisamente un diálogo sino una intromisión que desarmonizaría este bucle, que tiende a la recuperación de la sabiduría²⁴⁴ perdida que menciona el autor. Además refiere Morin (2006b, pp. 153-154) que la sabiduría debe tomar parte de la locura de la vida e invitar a la racionalidad a ser una loca

244 Dice Morin (2006b, p. 152) que la “sabiduría no es lo que debe inhibir amor, fraternidad, compasión, perdón, redención; debe iluminarnos, evitar que caigan en las trampas de la ilusión”. Y que quizás se vuelvan el opuesto: porque, “el amor al prójimo, caído en la trampa del egocentrismo, se vuelve posesivo y celoso, intolerante y malvado; el amor a la humanidad, caído en la trampa de la ilusión, se pone al servicio del sojuzgamiento de la humanidad”.

sabiduría ya que en ella es que se concibe el arte de vivir. Por tanto, para saber-amar debe haber un amor que integre sabiduría y locura.

Morin (2006b, p. 155) es consciente que el desarrollo tecnológico y el crecimiento económico han llevado a que la biosfera de nuestro planeta se encuentre en aprietos, así como a la humanidad, y por ello enfatiza que, ante tal emergencia, lo que debe haber es una sabiduría antropológica que nos permita asociarnos con la naturaleza, renunciar al dominio y dominación del mundo, responsabilizando a la cultura y la conciencia del distanciamiento entre nosotros y el cosmos. Pero de este asunto sólo se limita a mencionar tangencialmente la situación que si bien es cierto, somos los seres humanos los llamados a emprender acciones de cambio, en la autoética no analiza la relación con los demás seres de la Comunidad de la Vida, pues lo hace sólo en la ética planetaria.

Por último, a lo que llega Morin (2006b, p. 156) es a la sabiduría de la mente, en la cual hay un doble vínculo, pues se “produce la comprensión –de sí y del prójimo– y la cual es producida por esta comprensión”. Ello implica que ésta repose en el ejercicio de la autoética, es decir en el autoexamen y la autocrítica, ya que poniéndola en práctica se evitan las ilusiones interiores, el autoengaño, la autojustificación y se logra el “bien pensar” que propende por la comprensión del prójimo y dirige su atención hacia la complejidad humana.

Ahora bien, se dijo que explicaríamos la comprensión de la responsabilidad y la solidaridad en Morin (2006b, p. 55,56), pues éste nos recuerda que estando sumergidos entre la cotidianidad de nuestras vidas hemos olvidado algunas veces y en otras aún conscientes de nuestros deberes inmediatos, que nuestras acciones también desencadenan efectos que conllevan responsabilidades en el mediano plazo, que se pasan por alto o cuando entran en conflicto con nuestros intereses. Así, la que termina siendo siempre la perjudicada es la naturaleza y por ello en el presente se vive la aguda crisis ecológica causada por el ser humano, y que Morin denomina “degradación de la biosfera”, lo cual nos hace responsables de cara a las generaciones futuras.

Lamentablemente en los tiempos que corren, la tecnociencia gobierna las mentes de la gran mayoría de los seres humanos, esto ha producido un desbordamiento de técnicas avaladas por estudios científicos, que han contribuido a que solamente se incrementen las rentas

de capital de algunos, socavando y degradando la biosfera y colocando en amenaza a la misma humanidad, como efecto de acciones irresponsables carentes de conciencia individual y colectiva. Lo cual es claramente un asunto de gobernantes y ciudadanos.

Dice Morin (1984, p. 87) que cuando hablamos de responsabilidad nos referimos a la noción de sujeto consciente, lo cual genera una conciencia de la responsabilidad en el sujeto que se encuentra dotado de autonomía relativa²⁴⁵ y a su vez, receptor de solidaridad por parte de la comunidad. Lo cual implica de un lado que seamos responsables de nuestra vida y; por otro lado, se suscita una responsabilidad frente al prójimo (2006b, p. 109), pues la responsabilidad es alimentada por la solidaridad.

Situación contraria ocurre en lo que denomina Morin (2006b, p. 110) la ecología de la acción, pues allí la intención en su gran mayoría no siempre coincide con la acción intencionada, en razón a las condiciones del medio en el que se realiza la acción, y por tanto saliéndose del control del sujeto, los efectos de dicha acción se hacen inciertos. Por tanto, afirma el autor que en este caso la ecología de la acción impide a la responsabilidad tener el mismo resultado que tiene con la solidaridad, con lo cual lo lleva a afirmar que el sujeto es responsable de sus palabras, escritos y acciones, pero no de su interpretación y consecuencias. Por tanto, reiterando en la necesidad de suscitar la “apuesta y la estrategia en el corazón de la responsabilidad” para minimizar el efecto contrario.

Pese a lo anterior, Morin (2007, pp. 100-101) dice que si tenemos sentido de la complejidad entonces tenemos sentido de la solidaridad. Pero además refiere que con ello es que cobra mayor sentido nuestra conciencia multidimensional, pues podemos identificar las visiones unidimensionales, parciales y pobres para trascenderlas hacia la completud, y ser finalmente solidario y multidimensional. También recuerda que el tener conciencia de lo complejo permite que entendamos a

245 “En griego, la autonomía es el hecho de seguir la propia ley. La autonomía de lo viviente emerge de su actividad de autoproducción y autoorganización. El ser viviente, en el que la autoorganización efectúa un trabajo ininterrumpido, debe alimentarse de energía, materia e información exteriores para regenerarse permanentemente. Su autonomía es pues dependiente y su auto-organización es un auto-eco-organización”. Morin (2006b:229).

la incertidumbre y por tanto no lleguemos a tener un saber total. Es decir, según el autor no habrá un pensamiento que recaiga sobre un fundamento “absoluto de certidumbre”.

No obstante, se puede ver que la autoética hace su proceso auto-poietico de regeneración en el bucle recursivo de la que es producto y a la vez ella ha producido, como lo refiere Morin (2006b, p. 111), pues tanto la solidaridad, la responsabilidad y la autoética constituyen un diálogo armonioso.

En segundo lugar, menciona la *socioética*, refiriéndose a ella como la ética de la comunidad, se verá que la autoética es transversal tanto a ésta como también en la antro-poética.

El profesor Morin (2006b, pp. 164-165) señala que a pesar de haberse constituido sociedades en las que se podría vislumbrar un atisbo de comunidad, sucedió es que los egocentrismos individuales gobernados por intereses y beneficio particular, han hecho que se disuelvan estas solidaridades tradicionales, lo cual hace que la relación responsabilidad-solidaridad se haya convertido en un asunto de la ética. Además, agrega que el problema de las sociedades que se piensan comunitarias, es que promueven la defensa de las identidades colectivas, pero no logran permear el sentido de comunidad en el individuo. Razón por la cual, el autor dice que la autoética se hace necesaria para que el individuo tome conciencia del sentido de responsabilidad y la solidaridad, pero ello tiene sus dificultades en tanto califica a la autoética como en subdesarrollo.

Por ello dice Morin (2006b, p. 165) que en cuanto es más compleja una sociedad menos severa se hacen las imposiciones sobre los miembros y grupos de la sociedad, toda vez que hay mayores libertades y un sentido de responsabilidad y solidaridad, en razón a que cada uno comparte lo suyo y a la vez permite que se beneficien todos de lo compartido. Aclarando que por defecto cuando hay demasiada complejidad ésta echa abajo las coerciones, ablandando el vínculo social, por tanto, la complejidad se disuelve en el desorden. Por esta razón, Morin dice que en cuanto más se haga compleja una sociedad requerirá de autoética, es decir, responsabilidad-solidaridad ambas con conciencia, como se señaló anteriormente.

En tercer lugar, está la *antro-poética*, que también se encuentra inescindiblemente relacionada con la *autoética*, en esta instancia el autor

la concibe a partir de la antropología compleja para comprenderla como el “modo ético de asumir el destino humano” (Morin, 2006b, p. 175,176), pues reúne la triada individuo-sociedad-especie y esta nos conduce a elevar la conciencia antropológica, entonces se reconoce la existencia de la unidad del humano en la diversidad de la humanidad y la diversidad del humano en la unidad de la humanidad.

Finalmente, con un cariz más programático —que bien podría servir de inspiración para un discurso político— Morin habla de la *ética planetaria*, haciendo referencia a una imperiosa necesidad que nos asiste como humanidad, pues en vista de nuestra fragmentada sociedad construida en éticas cerradas y excluyentes, es que se requiere una ética de la comunidad humana que sea incluyente con el ser humano. Por ello toma como referencia a la *antropoética* y a la *antropolítica* asignándoles la responsabilidad de ser los bastiones en los que ha fundado la *ética planetaria* y a su vez prescribe en nueve mandamientos²⁴⁶ que refiere, deben ser precedidos de una toma de concien-

246 “1. La toma de conciencia de la identidad humana común a través de las diversidades de individualidad, de cultura, de lengua; 2. La toma de conciencia de la comunidad de destino que en adelante une cada destino humano al del planeta, incluida la vida cotidiana; 3. La toma de conciencia de que las relaciones entre humanos están devastadas por la incomprensión, y que debemos educarnos en la comprensión no sólo hacia los allegados, sino también hacia los extranjeros y lejanos en nuestro planeta; 4. La toma de conciencia de la finitud humana en el cosmos, que nos conduce a concebir que, por primera vez en su historia, la humanidad debe definir los límites de su expansión material y correlativamente emprender su desarrollo psíquico, moral y mental; 5. La toma de conciencia ecológica de nuestra condición terrena, que comprende nuestra relación vital con la biosfera. La Tierra no es la adición de un planeta físico, de una biosfera y de una humanidad. La Tierra es una totalidad compleja física-biológica-antropológica, en la que la Vida es una emergencia de la historia de la Tierra y el Hombre una emergencia de la historia de la Vida. La relación del hombre con la naturaleza no puede ser concebida de manera disjunta o de manera simplificadora. La humanidad es una entidad planetaria y biosférica. El ser humano, a la vez natural y sobrenatural, debe volver a las fuentes de la naturaleza viviente y física, de donde emerge y de las que se distingue por la cultura, el pensamiento y la conciencia. Nuestro vínculo consustancial con la biosfera nos conduce a abandonar el sueño prometeico del dominio de la naturaleza por la aspiración a la convivencialidad en la Tierra; 6. La toma de conciencia de la necesidad vital del doble pilotaje del

cia de la humanidad para comprendernos como unidad planetaria en la diversidad. En ese sentido, dice que debemos civilizar a la Tierra agobiada por los efectos de nuestros actos inconscientes, con los cuales le hemos hecho daño en función de nuestros intereses tecnológicos y económicos, concluyendo su incitación a promover una política de civilización (2006b, p. 182).

Una aproximación al fundamento ético del derecho al desarrollo de la Comunidad de la Vida desde la complejidad

Para comenzar con la presentación de esta aproximación al fundamento ético del derecho al desarrollo de la Comunidad de la Vida, se tomarán como base los principios medulares del pensamiento complejo de Morín y algunos planteamientos que realiza respecto a la ética de la complejidad, además de tener en cuenta la dialéctica del medio de François Ost y la unidad dialógica de Vandana Shiva que conduce al principio femenino.

planeta: la combinación del pilotaje consciente y reflexivo de la humanidad con el pilotaje eco-organizador inconsciente de la naturaleza; 7. La toma de conciencia cívica planetaria, es decir de la responsabilidad y la solidaridad hacia los hijos de la Tierra; 8. La prolongación en el futuro de la ética de la responsabilidad y la solidaridad con nuestros descendientes (Hans Jonas), de ahí la necesidad de una conciencia con un teleobjetivo dirigido alto y lejos en el espacio y el tiempo”. (Morin 2006b, p. 181); “9. La toma de conciencia de la Tierra-Patria como comunidad de destino/origen/perdición. La idea de Tierra-Patria no niega las solidaridades nacionales o étnicas, y de ningún modo tiende a desenraizar a cada cual de su cultura. Añade a nuestros enraizamientos un enraizamiento más profundo en la comunidad terrena. La idea de Tierra-Patria sustituye al cosmopolitismo abstracto que ignoraba las singularidades culturales y al internacionalismo miope que ignoraba la realidad de las patrias. Aporta a la fraternidad la fuente necesaria de la maternidad incluida en el término “Patria”. No hay hermanos sin madre. A ello, añade una comunidad de perdición, puesto que sabemos que estamos perdidos en el gigantesco universo, y que estamos todos condenados al sufrimiento y a la muerte” (Morin, 2006b, p. 182).

Como previamente ya se ha hecho referencia a cada uno de los contenidos mencionados en el inciso anterior y que constituyen la fundamentación ética de este derecho, se procederá por cuestiones metodológicas, primero, a hacer referencia a lo dicho por Morin acerca de la *religación ética*, para luego ir escalonando la responsabilidad y la solidaridad entre el egocentrismo y el altruismo que hay en cada individuo especialmente con la *autoética*, y de esta manera relacionar en cada ocasión los tres principios medulares del pensamiento complejo de Morin y las aportaciones de Ost y Shiva.

En ese orden de ideas, Morin deja bien claro de entrada que la ética como acto moral debe comprenderse como un acto individual de religación²⁴⁷, que implica al prójimo, a la comunidad, a la sociedad y a la especie humana. Por tanto, es al ser humano a quien le corresponde dar inició a la *activación*, ampliando poco a poco la relación con su entorno hasta llegar a la totalidad de la especie humana, suscitada por actos altruistas que adquieren un cariz de inclusión y por tanto sugiere la presencia de una ética de la solidaridad, que se origina desde cada uno de los seres y también estimulada por la sociedad.

No obstante, también ocurren conductas que denotan un carácter excluyente, egocentrista y conflictivo entre los individuos el cual debe ser superado en primer lugar por el propio sujeto y en segundo orden por la sociedad, en aras que trasciendan esas conductas que le impiden abrirse a sí mismo y al prójimo, y por tanto realizar la ética altruista o solidaria. Es por ello, que la religación cobra la importancia de un imperativo ético que se origina desde el individuo hasta la misma humanidad. Ahora bien, ello implica desde luego que exista una inescindible relación entre la responsabilidad y la solidaridad, toda vez que son fuentes de la ética compleja.

La ética compleja implica la actitud y la manera de relacionarnos con nosotros mismos, con el prójimo y por supuesto, con la naturaleza

247 La noción de religación, inventada por el sociólogo Marcel Bolle de Bal, colma un vacío conceptual dándole una naturaleza sustantiva a lo que sólo era concebido adjetivamente, y dándole un carácter activo a este sustantivo. “religado” es pasivo, “religante” es participante, “religación” es activamente. Se puede hablar de “desligación” para el opuesto de “religación” (Morin, 2006b, p. 235).

y otras formas de vida, que hacen parte de la Comunidad de la Vida. Es por ello que se debe hablar de aquella capacidad de responder ante los diferentes sucesos que se nos presentan en la vida, bien sean creados consciente o inconscientemente, es decir de la responsabilidad, que desde luego es fuente de la ética.

Siguiendo a Morin, al hacer mención de la responsabilidad se refiere a la noción de sujeto consciente, lo cual genera una conciencia de la responsabilidad en el sujeto que se encuentra dotado de autonomía relativa²⁴⁸ y a su vez, receptor de solidaridad por parte de la comunidad. Lo cual implica de un lado que seamos responsables de nuestra vida y; por otra parte, que se promueva la responsabilidad frente al prójimo. Toda vez que la responsabilidad es alimentada por la solidaridad y viceversa.

Veíamos que la relación orden-desorden a pesar de ser un encuentro entre opuestos, si se aplica el principio dialógico, termina constituyéndose una organización y por tanto se denota la complejidad. Este principio contribuye a mantener la comprensión entre las antagónicas partes que conforman la unidad, claro que en ocasiones ni siquiera son opuestas, sino que se integran y complementan como es el caso entre la responsabilidad y la solidaridad.

Partiendo que en el individuo, tanto su actitud y comportamiento son el reflejo de la dialógica que existe en su interior entre egocentrismo y altruismo, y se relaciona con el desarrollo de la personalidad basado en su sistema de valores y creencias que le permiten elegir y poder llevar a cabo su proyecto de vida y relacionarse con el prójimo, no se puede olvidar que siempre va a existir un vínculo entre individuo-sociedad-especie, suscitándose una activación mutua, pues además se produce un movimiento recursivo organizacional que permite que haya una parte de cada uno de nosotros en el otro, pues se crea

248 “En griego, la autonomía es el hecho de seguir la propia ley. La autonomía de lo viviente emerge de su actividad de autoproducción y autoorganización. El ser viviente, en el que la autoorganización efectúa un trabajo ininterrumpido, debe alimentarse de energía, materia e información exteriores para regenerarse permanentemente. Su autonomía es pues dependiente y su autoorganización es un auto-eco-organización” (Morin, 2006b, p. 229).

un vínculo hologramático. Y siempre estará presente la ética de solidaridad, que es aquel acto moral de religación, es decir de amor, que permanece dentro y entre todos nosotros.

Ahora bien, teniendo en cuenta que dentro del ser humano existe una esencia egocentrista y altruista, y estas son fuente de la responsabilidad y la solidaridad respectivamente, se debe recordar que la primera conduce a afirmarnos como sujetos que gozamos de autonomía relativa para hacernos conscientes de sí mismos, de nuestros actos y pensamientos y por tanto requerimos de una cultura psíquica, que nos permita hacer una higiene mental, poniendo el acento en la autoobservación y la ecología de la acción de la que Morin tanto ha hablado; para encontrar el segundo elemento, que nos lleva hacia la comprensión del prójimo, y las maneras de relacionarnos con él a través del pensamiento que religa, del pensarnos bien y pensar bien, es de aclarar que cuando mencionamos al prójimo lo hacemos también incluyendo a cualquier ser vivo que habita o habitará en la Comunidad de la Vida.

Con Morin (2006) en la ética del pensamiento complejo se nos invita a mantener una higiene mental que es fundamental, pues cuando se lleva a cabo permite tener claridad mental y conduce a la sabiduría de la mente. En ésta se manifiesta la comprensión de uno mismo y del prójimo, en una relación dialógica, recursiva organizacional y hologramática, toda vez que la comprensión de sí mismo produce la comprensión del otro y la comprensión del otro produce asimismo nuestra comprensión. Por tanto, cobra importancia que el autoexamen y la autocrítica, componentes de la *autoética* se pongan en marcha para evitar las ilusiones interiores, el autoengaño, la autojustificación y se logra el *bien pensar y bien pensarnos* que propende por la comprensión del prójimo, y dirige su atención hacia la complejidad que, a pesar de que Morin lo ve en términos antropológicos, es necesario incluir a la Comunidad de la Vida. Se debe establecer un diálogo entre el ser humano y la naturaleza que hace de esta ética de la complejidad nuestro caballo de batalla.

En ese sentido, la clave está en el despertar de la *conciencia*, que Morin denomina “despertar interior de la conciencia moral”, toda vez que a partir de la conciencia se puede descubrir que el Amor es la religación superior, de suma importancia y vitalidad para el desarrollo

de los seres humanos que nos lleva a un nivel de mayor complejidad, es decir que la “religación no puede ser sino Amor”. Por tanto, si la ética es religación y la religación es ética, entonces la ética es amor. Pero este amor también debemos sentirlo y pensarlo hacia la Madre Tierra y todos aquellos que habitamos en la Comunidad de la Vida.

Es por ello, que si se tiene sentido de la complejidad entonces también se tiene sentido de la solidaridad. Que a su vez es una ampliación de nuestra conciencia pues ya no es unidimensional sino multidimensional, superando las visiones asiladas y parcializadas para llegar a la completud, pues lo solidario es complejo y asimismo es multidimensional.

De otra parte, uno de los aspectos que amerita destacar, es que el principio dialógico de Morin permite conectar lo propuesto por Ost y Shiva, en el sentido que tanto la noción de dialéctica del medio de Ost como la unidad dialéctica de Shiva, se complementan mutuamente y tienen el mismo lenguaje que el profesor Morin ha planteado, pues los tres abordan la relación ser humano–naturaleza mediante un diálogo. Ost propone la noción de medio que engloba tanto a uno como al otro y está presente entre los dos. Shiva refiere que la relación hombre–mujer y naturaleza configuran el principio femenino como origen de toda expresión de vida y por ende su organización nos previene del mal desarrollo que se sufre en estos tiempos.

Todo esto, es una expresión manifiesta del principio dialógico de Morin, en el que se evidencia un complemento y punto de contacto para comprender las relaciones entre el ser humano y la naturaleza, de ahí que se insista tanto al hablar de la Comunidad de la Vida.

No necesariamente deben ser elementos opuestos para mantener la relación dialógica, quizás es posible observar a estos elementos como partes que se integran y complementan dentro de la unidad dialéctica. Lo cual deriva en comprender que toda relación dialógica, precisa de una regeneración, en las relaciones entre los seres humanos y la naturaleza, la cual se auto-organiza y guarda analogía con la *auto-poiesis* de Varela y Maturana explicada anteriormente. Ello da lugar a que este movimiento de causa y efecto ocurra de manera cíclica, y también se entienda que el ser humano está en la Madre Tierra y esta se encuentra en él. Y por tanto lo que se hace a sí mismo se lo hace a ella. Si seguimos tirando de la cuerda, creyéndonos los amos y dueños

de la Madre Tierra, haciéndole daño, también nos estamos apretando el cuello y produciendo nuestra propia asfixia por mantenernos en la ceguera mental de querer dominar a la naturaleza y al ser humano. En lugar de comprender e integrarnos en una unidad dialéctica.

Es vital el humanismo regenerado que propone Morin (2006b, p. 221), concebido como una comprensión de la civilización planetaria que se coloca en la órbita de la “aventura cósmica”, integrándonos con la naturaleza y comprendiéndonos no como sujetos “del universo” sino “en el universo”. Pues somos los “copilotos del planeta” y por tanto los responsables de la vida en la Tierra y de la vida de la Tierra.

Así las cosas y para concluir esta parte, Morin (2006b, p. 218) explica acertadamente que “el pensamiento complejo es el pensamiento que religa. La ética compleja es la ética de religación”. Por tanto, la esencia de la ética compleja se haya en *religar*. En tanto contribuye a la unidad y a la diversidad, pero también señala el autor que esta comprensión conduce a religarnos no sólo desde el individuo, ni como sociedad, o especie sino también como civilización planetaria y bajo esta comprensión es que consideramos que la ética del pensamiento complejo moriniano contribuye a la fundamentación ética del derecho al desarrollo.

A lo largo de este capítulo se estudió una manera diferente de abordar el análisis de la ética, es decir, desde la complejidad con sus elementos nucleares y en esta misma medida se observó que también la responsabilidad y la solidaridad son fuentes primeras de esta ética de lo complejo, que es de la solidaridad, de la religación y del amor, trayendo consigo una visión mucho más amplia, y superando reduccionismos. Con ello no queremos decir que éste sea el único planteamiento que existe al respecto, pero sí es uno complejo.

Seguidamente se presentará el concepto de *biociudadanía* con el cual se intenta personificar algunos elementos de la ética del pensamiento complejo y del pensamiento de Jiddu Krishnamurti, los cuales se armonizan y contribuyen a consolidar aún más la fundamentación ética del derecho al desarrollo.

Capítulo VI

Biociudadanía y núcleo esencial del derecho al desarrollo de la Comunidad de la Vida

Sección primera *Biociudadanía*

Un cuento corto

Un científico, que vivía preocupado con los problemas del mundo, estaba resuelto a encontrar los medios para aminorarlos. Pasaba días en su laboratorio en busca de respuestas para sus dudas.

Cierto día, su hijo de 7 años invadió su santuario decidido a ayudarlo a trabajar. El científico, nervioso por la interrupción, le pidió al niño que fuese a jugar a otro lado. Viendo que era imposible sacarlo, el padre pensó en algo que pudiese darle con el objetivo de distraer su atención. De repente se encontró con una revista, en donde había un mapa con el mundo, justo lo que precisaba. Con unas tijeras recortó el mapa en varios pedazos y junto con un rollo de cinta se lo entregó a su hijo diciendo: “como te gustan los rompecabezas, te voy a dar el mundo todo roto para que lo repares sin ayuda de nadie”. Entonces calculó que al pequeño le

llevaría 10 días componer el mapa, pero no fue así. Pasadas algunas horas, escuchó la voz del niño que lo llamaba calmadamente.

“Papá, papá, ya hice todo, conseguí terminarlo”.

Al principio el padre no creyó en el niño!

Pensó que sería imposible que, a su edad hubiera conseguido recomponer un mapa que jamás había visto antes. Desconfiado, el científico levantó la vista de sus anotaciones con la certeza de que vería el trabajo digno de un niño.

Para su sorpresa, el mapa estaba completo. Todos los pedazos habían sido colocados en sus debidos lugares. ¿Cómo era posible? ¿Cómo el niño había sido capaz? De esta manera, el padre preguntó con asombro a su hijo:

Hijito, tú no sabías cómo era el mundo, ¿cómo lo lograste?

Papá, respondió el niño; yo no sabía cómo era el mundo, pero cuando sacaste el mapa de la revista para recortarlo, vi que del otro lado estaba la figura de un hombre. Así que di vuelta los recortes y comencé a recomponer al hombre, que sí sabía cómo era.

“Cuando conseguí arreglar al hombre, di vuelta a la hoja y vi que había arreglado al mundo”.

Gabriel García Márquez.

Estamos en el último pétalo de esta maravillosa flor de loto, en esta sección presentaremos el concepto de *biociudadanía* con el objetivo de personificar la ética del pensamiento complejo que contribuye a consolidar aún más la fundamentación ética del derecho al desarrollo y a su realización, aprovechando los aportes realizados en anteriores capítulos, sumando a ello algunos aspectos de la física cuántica y otras contribuciones de la ciencia contemporánea como las neuronas espejo, y especialmente la visión psicológica de Jiddu Krishnamurti son tenidas en cuenta, propiciando un diálogo armónico que permita presentar el concepto de *biociudadanía*, con ello manifestar el desarrollo y por tanto el derecho al desarrollo de la Comunidad de la Vida.

Biociudadanía

Cuando se habla de la *biociudadanía* se hace referencia a la condición que adquiere un sujeto con un nivel de conciencia que le permite relacionarse consigo mismo, con la sociedad y con la Comunidad de la Vida, desde el amor en su sentir, pensar y actuar. Por ello se habla de un fundamento ético bioantropocéntrico complejo que dialoga, es recursivo organizacional y hologramático. En razón a ello, el biociudadano es el observador consciente, creador de la realidad del amor y del desarrollo.

Se debe aclarar que no se hace referencia a la noción de ciudadanía que en términos generales se conoce como el conjunto de derechos y deberes mediante los cuales el ciudadano, es decir el individuo, se relaciona con la sociedad en la que vive. Y que, en virtud a ello, es una condición otorgada al ciudadano que es miembro de una comunidad organizada. Por tanto, la *biociudadanía* no hace alusión a los derechos políticos que por esencia empodera el concepto de ciudadanía como actor principal antes anotado. En razón a que la *biociudadanía* tiene como objetivo darle vida al sujeto que personifica desde el fundamento ético complejo y otras aportaciones, que se verán a continuación para promover el desarrollo y por tanto el derecho al desarrollo.

La relación es el espejo que nos conduce al autoconocimiento y a pensar bien desde el amor

Krishnamurti dice que en el aislamiento no puede haber existencia, pues Ser es estar relacionado y sin relación no hay existencia, por ello es necesario comprender verdaderamente el sentido de la relación. La sociedad existe en cuanto existimos nosotros, ésta no es un ente separado de sí misma, sino el producto de nosotros y de nuestra relación con los demás.

En este orden de ideas, afirma que la relación es el darse cuenta de la interacción entre nosotros y los demás. Sin embargo, se ha considerado que la relación es la interdependencia, la ayuda mutua la cual se disfraza en la mutua gratificación, y explica que nuestras relaciones con los demás se fundan en este aspecto, si nos agrada es

aceptado o de lo contrario es rechazado, porque lo que buscamos es una satisfacción mutua.

En este orden de ideas, indica que el verdadero sentido de la relación, está en observarnos en ella, pues en ella encontramos nuestra propia revelación. Es decir, es un espejo en el que observando la relación podemos darnos cuenta de cómo es nuestro estado con los demás. En otras palabras, la relación permite la autoobservación y el autoconocimiento y estos adquieren una enorme importancia para el bioc Ciudadano. Pero si no se está alerta para observar las acciones y pensamientos que en la relación se suscita, la actitud del individuo será la de buscar la mutua gratificación y rechazar lo que no le produce tal sensación.

En este sentido, refiere que el amor no tiene relación, porque cuando se ama no existe una gratificación mutua, sencillamente se da amor, lo cual es maravilloso, toda vez que se suscita un estado de integración completa. Diferente es cuando del amor se espera gratificación, ello es indicativo de una relación basada en el placer y el dolor y por tanto le concede mayor importancia a la persona que al amor mismo, toda vez que se identifica con las formas, la materia, y por ello se desvanece el valor mismo que tiene el amor. Reitera que el amor no se enseña, ni se adquiere mediante la disciplina o cualquier otra actividad intelectual, porque “el amor es un estado de ser que surge cuando las actividades del yo han cesado”. Ahora bien, respecto a las actividades de la mente a las que se refiere con el yo, indica que no deben ser desechadas o eliminadas por la disciplina, sino comprendidas, “Hay que darse cuenta y, por tanto, comprender las actividades del yo en todas sus diferentes manifestaciones”.

Es de anotar que todo ello, conduce a una autoobservación y autoc conocimiento para que se suscite el verdadero pensar y en ello se encuentra con Morin, con esa higiene mental que implica una comprensión de las actividades de la mente, para poder tener un verdadero pensar y hacernos conscientes de nuestros pensamientos, emociones y acciones en cada momento, en el día a día. Por tanto, al no desechar, censurar, justificar e identificarnos con todos estos pensamientos, podemos comprenderlos y con ello la actividad de la mente empieza a darse cuenta que si no se acude al juzgamiento y la selección de estos, empieza a experimentar la liberación de las ataduras y obstáculos que ella misma ha creado. Es en

éste sentido que Krishnamurti asegura que “sólo dentro de esta libertad puede surgir lo real”.

De otro lado, también indica que estamos sumidos en una confusión y tristeza y para salir de ella hemos buscado fuera de nosotros, lo cual ha causado una continua lucha y dolor. Por tanto, reitera que somos nosotros quienes tenemos que enfrentar esta confusión dejando atrás todas aquellas creencias y liberando la mente para poder comprender lo que realmente está ocurriendo en nuestro interior. Pues es allí donde está la solución a toda esta situación que se refleja en seres egoístas, mezquinos, avaros y perturbados porque se han dejado gobernar y se identifican con las formas y lo externo, causándose daño a sí mismos y por ende al mundo entero. Pues quienes aparentemente se conciben como seres separados del todo, produciendo desunión entre nosotros se convierten en una enfermedad para la Comunidad de la Vida.

Por tal razón, y teniendo presente que el mundo es lo que nosotros somos, y por tanto, el mundo no puede regenerarse sin que antes nos hayamos transformado nosotros. Se hace necesario colocar la atención no en la creencia de la mera transformación del mundo como suele afirmarse en declaraciones, programas políticos y discursos de toda índole que suelen producirse en el fragor de la emocionalidad, que distan mucho de lo que verdaderamente debe realizarse para enfrentar esta situación, pues es en el ser humano como tal, en nosotros mismos, porque nosotros somos el mundo, y este no puede existir sin nosotros, que podemos transformar esta confusión y sufrimiento en la humanidad. Esto no se encuentra en las instituciones creadas por los humanos que están gobernados por la avaricia, la confusión y la identificación con las formas de lo externo. Por más que se promuevan acciones globales para contrarrestar problemas globales, nos damos cuenta que este camino no ha funcionado, y sólo resta suscitar acciones locales para lograr efectos globales. En otras palabras, se trata de iniciar acciones concretas para que el ser humano pueda llevar a cabo procesos de autoconocimiento y autoobservación, manteniendo relaciones basadas en el amor consigo mismo, con los demás seres humanos y la Comunidad de la Vida, comprendiendo las acciones de la mente —pensamientos, sentimientos y acciones— que nos conduce a pensar bien.

Dicho de otra manera, nuestro renacimiento solamente puede suceder cuando nos comprendamos a nosotros mismos, dándonos cuenta de nuestros pensamientos, sentimientos y acciones en cada momento, comprendiendo aquellos obstáculos que incitan al conflicto entre seres humanos y contra la Madre Tierra, también con el mal desarrollo que le ha quitado la vida al principio femenino que defiende Vandana Shiva.

En este orden de ideas, reitera Krishnamurti que la paz y el orden en el mundo la viviremos cuando nosotros como individuos, mediante el autoconocimiento y la observación y verdadero pensar, trascendamos los sistemas de creencias y valores que suscitan disputas y confusión. Es por ello que el biociudadano tiene como propósito la realización del amor y la felicidad que descansa en la libertad y de la cual nace la realidad que se descubre por el autoconocimiento y la autoobservación; pues no se transmite, no se enseña en doctrinas, sólo se descubre por cada quien.

En suma, nuestra realidad externa es el reflejo de nuestro interior. La distancia que haya entre cada uno de nuestros corazones con los demás seres que habitan en la Comunidad de la Vida, es la misma que existe con cada uno de nosotros mismos. Como somos seres creadores podemos hacer que nuestros pensamientos, emociones y acciones vibren con la energía del amor, produciendo que esta energía se amplifique y llegue a donde queramos. Por tanto, la clave está en amarse a uno mismo para amar a los demás.

Las neuronas espejo

Ahora bien, se debe tener en cuenta un aspecto de suma importancia para comprender la relación entre la causa y el efecto, la acción y la reacción y por ende las relaciones entre nosotros y demás seres de la Comunidad de la Vida, se trata de las denominadas neuronas espejo, mención que recibieron en un reporte de investigación titulado “Premotor cortex and the recognition of motor actions” (La corteza premotora y el reconocimiento de acciones motoras) publicado en 1996 por la revista *Cognitive Brain Research*, como resultado de varios experimentos y años de trabajo en laboratorio que estuvieron bajo la dirección del neurobiólogo Giacomo Rizzolatti, y su equipo

conformado por los neurofisiólogos Luciano Fadiga, Vittorio Gallese y Leonardo Fogassi²⁴⁹.

Lo que pretendían estos científicos (Giacomo Rizzolatti y otros, 1996, pp. 131-141) era estudiar las neuronas especializadas que manejan el control de los movimientos de la mano en un mono, de lo que se dieron cuenta fue que un grupo de neuronas se activaban cuando éste realizaba una acción, e igualmente cuando él observaba una acción similar que realizaba otro mono o el mismo experimentador. A este grupo de neuronas se les llamó neuronas espejo, pues ellas lo que indican es que su actividad representa la acción observada. De ahí que postularan que tal hallazgo fuera la base de la comprensión de los acontecimientos motores. Desde luego, este descubrimiento sugería que no sería ajeno al ser humano, pues abrió una puerta enorme para comprender que no sólo a partir de la observación de las acciones motoras se activa la parte del cerebro que desarrolla el sistema de comunicación verbal lateral, sino también sugería que de estas acciones se derivaba el sistema de comunicación originado en el reconocimiento de un lenguaje no verbal, es decir con los gestos de las manos y la cara.

Más adelante, en siguientes publicaciones, Rizzolatti y los otros autores (2004, pp. 169-192) plantearon²⁵⁰ la importancia de este hallazgo en términos del significado que trae para la comprensión de las acciones de los demás, pues sin ello afirman, la organización social sería imposible. Además, mencionan que poseemos una facultad que depende de la observación de las acciones de los demás, se trata del

249 Para la fecha de publicación del reporte investigativo estaban adscritos al Instituto de Fisiología Humana de la Universidad de Parma, Italia.

250 En este artículo presentan los datos de un mecanismo de la neurona espejo-neurofisiológico, mecanismo que parece desempeñar un papel fundamental tanto en la **comprensión de la acción y la imitación**. Y describen en primer lugar las propiedades funcionales de las neuronas espejo en los monos. Luego repasan las características del sistema de neuronas espejo en los humanos, haciendo énfasis en las propiedades específicas del sistema de neuronas espejo humano que podría explicar la capacidad humana de aprender por imitación y llegan a la conclusión de la discusión de la relación entre el sistema de neuronas espejo y el lenguaje.

aprendizaje por imitación, lo cual nos diferencia de la mayoría de las especies y está presente en la base de nuestra cultura humana.

De otro lado y entre tanto, el neurólogo Vilayanur Ramachandran conocido por sus trabajos investigativos en la neurología de la conducta y la psicofísica, recuerda que de las neuronas espejo existen dos situaciones, una mencionada anteriormente y tiene que ver cuando se ejecuta la acción y la otra cuando se observa la realización de una acción determinada. Respecto a la primera, implica que el cerebro de quien imita la acción deba adoptar el punto de vista de la persona imitada. Ello es lo que se ha considerado como la base del aprendizaje, que nos ha permitido adquirir destrezas complejas.

En cuanto a la segunda, señala el profesor Ramachandran²⁵¹ que en esta situación no se ejecuta la acción, sino que se observa, pero el sujeto la representa mentalmente y sus neuronas espejo reproducen la acción como si hubiera sido realizada la acción observada, permitiéndole sentirla. Dice, por ejemplo, si le anestesian un brazo a una persona para que éste no tenga ninguna sensación, pero éste sujeto observa que le acarician un brazo a otra persona, inmediatamente sentiría la caricia en su brazo. Por ello, llama a estas neuronas espejo, como las neuronas de la empatía, Dalai Lama o Gandhi, estos dos últimos asociados a la espiritualidad de oriente. Con ello, se demuestra la disolución de la frontera entre un ser humano y otro, pues lo único que los separa es la piel. Dice, “quítense la piel y experimentarán la caricia de esa persona en su mente”, pues realmente estamos conectados a través de nuestras neuronas. Lo cual implica también conocer las intenciones de las acciones, las emociones y el significado social de la conducta. Por tanto, refiere que esta comprensión ha sido una de las bases de la filosofía oriental, y la considera como una emergencia de la comprensión de la neurociencia básica. Este es otro elemento más para demostrar que entre las ciencias duras y las humanidades sí hay diálogo, sólo que no se ha querido ver. Finalmente resalta el profesor Ramachandran que el sistema de las neuronas espejo contiene lo que

251 Conferencia TED. V. S. Ramachandran, *Las neuronas que dieron forma a la civilización*. Noviembre de 2009, TED India. Disponible en: http://www.ted.com/talks/vs_ramachandran_the_neurons_that_shaped_civilization?language=es

él denomina la interfaz para reflexionar acerca de la conciencia, la representación del yo, lo que nos separa de los demás seres humanos, y por tanto comprender porque podemos tener empatía, e inclusive menciona que de ésta se deriva el surgimiento de la cultura y nuestra civilización.

Es importante lo que se ha expuesto acerca del sistema de las neuronas espejo, especialmente con lo referido por el profesor Ramachandran. En este sentido, tanto en la primera como segunda situación, el imitador/observador se convierte en lo imitado/observado, pues con esta acción sea física o mental causa su presencia, pudiéndola incluso sentir. En suma, somos aquello que observamos, pues reflejamos la acción realizada y representamos mentalmente la acción observada. Por lo tanto, la dialéctica entre sujeto y objeto parecería difuminarse en el medio, pero recordemos que éste integra a cada uno y los mantiene unidos como diría Ost. Además, todo lo que se ha mencionado respecto a la incertidumbre, el medio, sujeto, objeto y las neuronas espejo, han de contribuir en lo expuesto acerca de la *biociudadanía*.

Así las cosas, continuamos con la comprensión de la relación entre la causa y el efecto, la acción y la reacción y las relaciones entre nosotros y demás seres de la Comunidad de la Vida. En este sentido, la acción es el resultado del pasado y la proyección del futuro, es el presente. Como se ha visto en las neuronas espejo, estas nos permiten ser imitador y observador de una acción o una representación, necesariamente ello implica que en cada caso exista una reacción o efecto, lo cual se define como la respuesta al presente desde el presente.

En esta medida el presente nos abre la puerta para descubrir lo que debemos hacer, pero para ello debemos comprender lo que es la acción y la reacción en cada suceso de la vida, y la relación con quienes están en la Comunidad de la Vida. Ello implica asimismo entrar en contacto con la conciencia. Porque la conciencia es ser y estar en el presente. Cuando se dice que hay que tomar conciencia se está hablando de darnos cuenta de nuestro propio ser y estar, en el aquí y ahora, en el presente. Esto nos permite observar claramente lo que nos rodea y nos abre el camino para la autoobservación y el autoconocimiento, no como se ha comprendido ahora, que se asocia al concepto de identidad. Pues la identidad es el autoconocimiento de sí mismo, no

como una forma, o un tener, o un ser algo, sino dar cuenta de que yo soy, sin identificarnos con las formas ni los símbolos externos, ni estar atados a un pasado, dejando el futuro en el presente, encontrándonos a nosotros mismos, ser y estar, aquí y ahora, sin condicionamientos y apegos a resultados, observándonos a nosotros mismos sin juicios, en la mente se encuentra el pensar bien y pensarnos bien.

Una vez experimentado lo anterior, se suscita la emergencia natural del encuentro entre las posibilidades y las soluciones —estas últimas se derivan de las posibilidades— a los problemas, así es que se da vida a la creatividad pues esta brota como si se tratara de un momento mágico. No obstante, antes del encuentro entre las posibilidades y las soluciones a los problemas o situaciones problemas, el sujeto habrá de ser consciente de todo esto, pues habrá experimentado aquello que le ha permitido conocer e interiorizar y luego entender que una acción consciente produce una reacción consciente. Por tanto, para proyectarse en el futuro, que no es más que el presente prolongado, deberá experimentarse el poder que permanece en cada uno de nosotros. Es decir, el poder de crear conscientemente la realidad.

Se debe aclarar que, en cuanto a las acciones, éstas devienen en razón a situaciones problemas, que los sujetos emisores han creado de manera consciente o inconsciente, física y mentalmente —pueden ser producto del pensar bien o no—, produciendo en consecuencia reacciones conscientes o inconscientes en los sujetos receptores de tales acciones.

Cuando no hay una toma de conciencia, se producen más desequilibrios que finalmente convergen en un orden. Si por el contrario, las acciones se realizan con conciencia hay más equilibrio, el cual inicialmente desemboca en el orden de la no toma de conciencia, y dicho orden está llamado a transformarse en el presente prolongado en otra manifestación de la realidad mediante el desorden —siguiendo un movimiento cíclico—, pues cuando se llega a este punto la conciencia ha trascendido y el presente prolongado lo observamos, comprendemos, y entendemos de otra manera, es decir con conciencia.

En la toma de conciencia emergen las posibilidades, toda vez que estas se pueden observar claramente, por tanto, las posibilidades observadas son soluciones a las situaciones problemas. Mientras que de

la no toma de conciencia, no emergen las posibilidades sino la frustración, la confusión, el desespero, la obstinación, el pesimismo y la acción no consciente. De ella surgen más situaciones problemas que son experimentadas por los sujetos emisores/receptores que las crean de manera inconsciente, así como también los sujetos receptores conscientes y sobre ellas se trabaja en el presente, en la acción consciente y la reacción consciente. Lo cual, también nos permite comprender que somos un reflejo del otro, y por tanto es de suma importancia entender las relaciones entre nosotros y demás seres de la Comunidad de la Vida. Toda vez que éste es el sentido de la *biociudadanía*.

Analogía celular

Ahora bien, veamos cómo la biología celular nos permite comprender nuestro papel como biociudadanos y la manera de relacionarnos con nosotros mismos, entre nosotros y los seres que habitan en la Comunidad de la Vida. Se hará acudiendo a la paradoja de la célula, para ello se toma a la célula como una unidad básica y fundamental de la vida. A partir de ella se desencadenan una cantidad de procesos biológicos, físicos, químicos que producen estructuras complejas y que se denominarán manifestaciones de la vida, entre las cuales están los seres humanos.

Las células se encuentran organizadas en un orden de acuerdo a su complejidad, pues en cada una de estas existe un nivel de organización, complejidad y función en el que todas interactúan en el metabolismo de cualquier forma de vida que se manifieste. Ese metabolismo lo equiparamos al desarrollo en una escala mayor, pero que vendrá a ser un florecimiento de las capacidades en el mismo sentido que lo ha expresado la profesora Martha Nussbaum, cuando fijamos la atención en el biociudadano, lo cual no quiere decir que el ámbito de las capacidades sea exclusivamente de los humanos, pues también se presenta en todos los seres que integran la Comunidad de la Vida, como se ha explicando y se verá en la última sección de este capítulo.

Teniendo en cuenta lo anterior, se puede comprender que siendo una célula la unidad básica y fundamental de la vida, entonces varias células con una misma función o funciones complementarias constituyen

un tejido, y a su vez, los tejidos al unirse conforman varios órganos que al juntarse componen sistemas y estos forman un conjunto de sistemas que dan origen a un organismo complejo o multicelular.

Haciendo la analogía con el proceso celular antes mencionado, se puede observar que nosotros como seres humanos, biociudadanos, somos una célula, es decir, una unidad básica y fundamental en la construcción de nuestra vida, la vida de otros y la que se produce en la Comunidad de la Vida; biociudadano, sociedad, Comunidad de la Vida. Desde lo micro hasta lo más complejo. Manteniendo presente que en esta relación se cumplen los tres principios de la complejidad de Morin, dialógico, recursivo organizacional y hologramático.

Con el dialógico se puede observar que en sí mismo el biociudadano es una unidad de vida organizada y compleja que además tiene un propósito de vida o misión que descubre de acuerdo al desarrollo de su personalidad, entendiendo que dentro de la sociedad cumple con una función y el florecimiento de sus capacidades, aportándole con su ser y quehacer al desarrollo de todo este proceso complejo que se lleva a cabo en y con la Comunidad de la Vida, para ello mantiene un diálogo consigo mismo y con la sociedad.

Ahora, con el principio de recursividad organizacional se puede observar que aquellas capacidades y funciones de cada biociudadano —o forma de vida que hace parte de la Comunidad de la Vida— son el producto de un efecto, causado por los productores dentro de una dinámica de sistemas que interactúan de manera cíclica para llevar a cabo un proceso complejo. Esto es la evolución de todos y cada uno de los seres que habitamos en la Madre Tierra. Aquí es cuando aparece el principio hologramático, al referirse a cada uno de los miembros de esta fraternidad de vida, estamos diciendo que en cada uno de nosotros está presente el otro. Qué mejor para comprender esto que recordando las neuronas espejo, aquellas neuronas que han desarrollado unas capacidades y tienen una función especial; y para el análisis que nos interesa, traen consigo la denominación de neuronas de la empatía, aquellas que nos permiten entender que no hay fronteras y que estas se colocan en la materialidad solamente, lo cual nos impide mantenernos conectados conscientemente; a pesar de que, como lo menciona Ramachandran, estamos conectados mediante nuestras neuronas, seamos

o no conscientes, la conexión está dada. Ello es de suma importancia, porque así podemos tener mayor claridad acerca del enorme potencial que permanece con nosotros como Uno y como un Todo.

La ecología de la acción, relación intención-acción

Es necesario recordar lo que Morin (2006b, p. 47) ha planteado acerca de la *ecología de la acción*, refiriéndose a la acción que se sale del control de la voluntad del individuo que la genera, pues depende de las interacciones que median. Por tanto, refiere el autor que la ecología de la acción descansa en dos principios; en el primero, dice que la “acción no depende solamente de la intencionalidad” de quien la ha generado, sino también de las condiciones adecuadas del medio y el contexto del agente y de la misma acción para que esta tenga lugar. Lo cual permite volver a la incertidumbre y a las contradicciones que en la ética se suscitan en todo orden. En el segundo principio, menciona el carácter de “impredictibilidad a largo plazo”. Pues considera que a corto y mediano plazo sí se pueden conocer las consecuencias de las acciones, con lo cual la incertidumbre adopta una mayor atención al devenir como una característica esencial en los asuntos humanos (Morin, 2006b, p. 52), y concluye diciendo que tanto la intención como la acción deben considerar a la incertidumbre como el resultado de la acción ética.

Sin embargo, al primer principio le hace falta tener en cuenta dos aspectos; por un lado, que la acción cuando es realizada conscientemente da lugar a observar de otra manera el efecto de la misma y; de otra parte, que se debe considerar al receptor consciente del efecto de la acción. Es decir, se debe tener en cuenta al emisor de la acción y al receptor del efecto de la acción, porque ello permite comprender que si bien es cierto, el efecto se sale del control del emisor de la acción intencionada, esta puede también traer efectos creativos altamente positivos sobre el receptor y el emisor cuando ha sido creada por actos conscientes. Por supuesto se completaría el ciclo con lo que Morin ha dicho acerca del primer principio de la ecología de la acción, es decir, el papel del medio, en el que se desarrolla y emerge la acción y el efecto.

También guarda relación con la noción de la dialéctica del medio del profesor Ost que antes se ha expuesto.

Así las cosas, y continuando con el hilo anterior, el segundo principio de la ecología de la acción, podría matizarse si se tiene presente el principio de incertidumbre²⁵² de la física cuántica, el cual afirma que no es posible medir simultáneamente la posición de un objeto y la velocidad del mismo, porque en tal medida ambas resultarían imprecisas e indeterminadas. Ello demuestra que la exactitud con la que se pueden medir las cosas resulta limitada, y por tanto aquello que no se puede medir conduce a la incertidumbre. Además, este principio permite comprender que la mera observación de un objeto, perturba necesariamente el objeto observado. Por tanto no podría saberse cuál sería su resultado, pues quien observa puede conocer con precisión la posición de algún objeto o su movimiento, pero no ambas a la vez. A ello se suma que cuando hay un observador consciente, éste ha perturbado positivamente el objeto observado y en sí mismo ha causado su presencia, creando la realidad. Por tanto, la incertidumbre no es enemiga sino amiga, toda vez que con ella se puede causar conscientemente la presencia del objeto observado.

El momento creador del biocudadano

Ahora bien, como lo señala Rosemblum (2010, p. 68) la mecánica cuántica nos dice que la realidad del mundo físico depende de nuestra observación del mismo. Es decir, la realidad física de un objeto depende de cómo se elija observarla (2010, p. 85). Se sabe que la física cuántica estudia el movimiento de los átomos, en razón a ello dice que el procedimiento de observación crea la historia del átomo, 1) en primer lugar, un átomo no observado, 2) luego un átomo en estado de superposición que es la simultaneidad de estar allá y aquí y 3) por último, que la observación del átomo causó su presencia allí. Lo anterior se demuestra con el ejercicio de interferencia para evidenciar el

252 El físico alemán Werner Karl Heisenberg, premio Nobel de Física en 1932 fue quien enunció el llamado principio de incertidumbre o principio de indeterminación en 1927.

comportamiento ondulatorio del átomo, que se inicia con una función de onda o fotón de onda, colocándose a distancia y en frente de una celda que deberá atravesar el fotón de onda y al otro lado de ésta; hay dos cajas, en ambas cajas está el átomo, pero sólo la observación en una de ellas causa su presencia. Mediante este ejercicio se puede observar el movimiento ondulatorio del átomo, para ello es sumamente importante el *cómo observamos*, por supuesto haciendo uso de nuestro libre albedrío. Por ello, en la física cuántica se afirma que la observación de un átomo en cierto sitio ha creado la presencia de éste allí, y por tanto se muestra la relación del sujeto y el objeto, el observador y lo observado, las fronteras entre uno y otro se disuelven en razón a que se produce además una relación de integración y complementación, como sucede con la asociación que se aprecia en las neuronas espejo.

Si lo que se ha visto con la mecánica cuántica se traslada a nuestro ejercicio de observación, nos daremos cuenta que podemos causar la presencia de lo que observamos. De hecho, lo hacemos todo el tiempo, pero no somos conscientes de ello, por tanto, nos parece descabellado darle credibilidad. Pues bien, un ejercicio práctico que demuestra esta situación, es cuando imaginamos algo, esa visualización de lo que queremos hacer, tener, ser, es el mismo ejercicio de observación, pasado un tiempo y desplegando nuestra intención y acciones dirigidas constantemente a hacer posible aquello que hemos visualizado/observado, nos percatamos de que hemos logrado causar la presencia de lo observado. Es porque primero lo observamos, ese mismo ejercicio fue lo que hizo que se causara su presencia en la realidad. Ello significa que tenemos un poder creador enorme con el pensamiento y mediante la observación —o visualización—, que puede ser consciente o inconsciente, pero ello depende del grado de conciencia que cada sujeto posea y haya experimentado consigo mismo.

¿Cómo se hace? Primero, con la experimentación. Mediante la decisión y la elección, porque somos libres en cuanto somos conscientes de nuestro presente, por ello tenemos libre albedrío y hacemos uso de este en todo momento. Seguidamente con la observación, cuando observamos nos damos cuenta y cuando nos damos cuenta estamos en el aquí y ahora, es decir se hace una observación consciente de nuestros pensamientos, palabras, sentimientos y acciones. Cuando somos

observadores conscientes, naturalmente llega el alumbramiento de la manifestación creativa, y por tanto somos creadores de la realidad, somos creadores del presente. En suma, el sujeto emisor/receptor crea la realidad mediante la observación consciente.

Veamos lo que el Doctor japonés Masaru Emoto, descubrió²⁵³ a través de los cristales de agua. Pues bien, todo lo que existe en este mundo tiene una vibración y por tanto esta palabra es sinónima de energía. En vista de ello, se preguntó ¿cómo viaja la vibración? La respuesta dada fue que ésta viaja a través del agua. Por tanto, los cristales hexagonales que nos muestra el agua helada cuando son observados por el microscopio antes de que regresen al estado líquido están transmitiendo un mensaje. Ese mensaje es el de la representación de la fuerza vital de la Madre Naturaleza, como la denomina el Doctor Emoto. Ello quiere decir qué, como efecto de esta fuerza vital representada, si en el agua observada hay ausencia de cristales hexagonales es porque la fuerza vital de determinada zona por diferentes razones se ha puesto en peligro energéticamente, pues la vibración que viaja a través del agua esta tan afectada que no produce cristales hexagonales o de llegar a producirlos, son deformes y desequilibrados. Ello lo explica afirmando que al ser la Madre Naturaleza la raíz de todo, pues aquello que sintoniza con ésta se manifiesta como una estructura hexagonal preciosa; y lo que no, pues no se manifiesta de esa manera.

Para demostrar lo anterior, expone el agua a la música. Pues la música es vibración y exponiendo el agua a la música cambia su estructura cristalina. En vista de ello colocó agua destilada en frente del sonido que emana la música clásica, y los cristales empezaron a crecer y tomar formas hexagonales preciosas y armoniosas. Lo cual es indicativo que el agua expuesta a la música, da origen a que emerja su cariz expresivo formando cristales, los cuales se van transformando de acuerdo al compás de la música, dando la impresión de que estos cristales de agua manifestaran sus propias emociones al sentir la música.

Pero también se hizo la experimentación exponiendo el agua a las palabras. Toda vez que estas retienen información vibracional al

253 Documental disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=YF_r9PRabu4

pronunciarse o escribirse, así que en este ejercicio se pudo dar cuenta que al exponer palabras positivas al agua se obtenían estructuras hexagonales de cristal que correspondían armoniosa o preciosamente, mientras que si se exponía el agua a palabras negativas no se formaban cristales. Dejándonos ver en los cristales el poder de la palabra escrita.

Otro experimento llevado a cabo con el objeto de conocer el resultado que tendría en los cristales de agua, fue el de comprobar el efecto de las palabras y la proyección de nuestros pensamientos en el agua tomada del grifo de Tokio en dos vasos —afirma que esta agua nunca ha formado cristales—, uno de ellos no se utilizó y el otro se colocó en el centro de una mesa que rodearon un grupo de personas voluntarias, tomadas de las manos pronunciando primero, palabras positivas y después con esas mismas palabras proyectándolas mentalmente hacia el agua durante un minuto. Posteriormente se trasladó el agua a placas de petri tanto del agua proyectada como del vaso de agua que no se utilizó para comparar los efectos de una y otra. Pasadas tres horas en el congelador a 25 grados bajo cero ya estaba lista el agua congelada para ser observada.

Entonces se vio primero el agua de grifo de Tokio que no se utilizó y en ella no se observó ninguna formación de cristales. Pero en el agua que sí había sido objeto del experimento, se empezaron a observar mediante microscopio la emergencia de un pequeño cristal, el cual aumentaba lentamente respondiendo a las palabras pronunciadas y pensamientos positivos que los participantes habían proyectado al agua del grifo de Tokio, produciéndose un cristal perfectamente equilibrado.

Lo que el Doctor Emoto ha descubierto tiene una gran importancia para la humanidad, toda vez que mediante los cristales de agua helada lo que nos está mostrando es que ella actúa como nuestro espejo, pues refleja el pensamiento humano, y además esta misma agua fluye a través de nosotros y alimenta toda forma de vida que habita en la Madre Tierra. Además, nos sugiere tener presente que nuestros pensamientos son una causa y un efecto en la realidad que nos rodea y queda claro que yace en nosotros un poder creador.

Con lo anterior, lo que se quiere mostrar es que haciendo una higiene mental se puede hacer uso de ésta de manera consciente para manifestar

lo inmanifiesto, como se vio con el ejercicio de visualización/observación mental, y también con los mensajes del agua helada experimentados por Masaru Emoto, en éste último, se observa cómo se pueden proyectar nuestros pensamientos en el agua, asimismo nuestras palabras habladas o escritas y la música que componemos, todo ello gira entorno a la vibración energética que en cada una manifiesta la fuerza vital del agua. Por tanto, se puede afirmar que el observador consciente crea la realidad del desarrollo, y la realidad del desarrollo se crea en el Amor.

Si bien es cierto que el pensamiento de Kant tiene una marcada inclinación antropocentrista, es importante tomar algunos rasgos del imperativo categórico Kantiano para ampliar el círculo de acción a la esfera biocéntrica, con lo cual se puede decir que el biociudadano debe obrar de pensamiento, palabra, sentimiento y acción, de tal manera que se convierta en universal. Toda vez que al obrar de pensamiento, palabra, sentimiento y acción cada ser vivo sea tenido en cuenta como fin y no como medio, y que su obrar tenga fines y un propósito en la Comunidad de la Vida. Los cuales implican necesariamente que debemos pensar lo que sentimos, decimos y hacemos; sentir lo que hacemos, decimos y pensamos; hacer lo que pensamos, sentimos y decimos; y decir lo que pensamos, sentimos y hacemos, no de manera fragmentada sino integrada y coherente.

El desarrollo del biociudadano, implica el aspecto de la mente, que es psicológico, la energía y el poder creador que permanece en cada uno de nosotros, y es sorprendente cuando nos hacemos conscientes del poder que tiene la mente. Ambos dialogan simultáneamente. Estos dos aspectos son de suma importancia para que el biociudadano pueda manifestar la realidad del desarrollo, como ya se ha mencionado anteriormente y que se complementará más adelante con la importancia que tiene la educación artística.

Así las cosas, vivir con sencillez y sabiduría, es vivir con paz y es el resultado de que nuestras mentes y corazones carezcan de ansia de poseer, bien sean cosas físicas o aquellas que hayan sido creadas por la mente, y así siempre llegarán las cosas que necesitamos de manera fácil y sensata.

Somos la expresión de la Comunidad de la Vida y esta se refleja en nosotros totalmente. Por tanto, no podremos separarnos de esta, lo que

hagamos en ella nos afecta a nosotros. Toda acción que esté proclive a olvidar que somos inseparables, nos conducirá a la propia destrucción y como dice Krishnamurti (1954) a la sequedad de la mente y del corazón. Como somos el reflejo de la Comunidad de la Vida, tenemos que transformarla, mediante nuestra conducta, nuestra forma de vivir, y no es precisamente con la falsa creencia del consumo sostenible que está de moda en la actualidad, sino con la promoción de aquellas ideas que se han experimentado a pequeña escala en numerosas iniciativas de economía social, solidaria y local, que no pretenden basar nuestra sociedad en una de consumo, del usar y tirar, de la obsolescencia programada, relevando la dependencia al petróleo, pues todo el sistema económico actual es adicto al crudo y ello tiene unos costes ecológicos que son inestimables y afectan a nuestra Comunidad de la Vida. Tenemos que aprender a vivir en comunidad, relacionados, a pensar, sentir y obrar con amor, a comprendernos y a comprender, pues con esta renovación en lo fundamental en cada biocidadano podemos crear un nuevo mundo, en donde la codicia, la miseria, la explotación del hombre por el hombre y la Madre Tierra, y la guerra, sean parte de un pasado que no regrese y trascendamos.

Todo esto contribuye a nuestro desarrollo, nos conduce a la sencillez de la mente y del corazón como transformadores del individuo y del mundo en que vivimos, en palabras de Krishnamurti (1954). Pues solamente el amor es el que puede transformar el mundo, y este reside en cada mente y corazón de los biocidadanos. No hay partido político ni tendencia ideológica que pueda, por muy elocuente y sagaz que sea el planteamiento traer la paz, la felicidad y el desarrollo a nuestra Comunidad de la Vida —por cuanto éstas en sí mismas producen polarización y no tienen la vocación del pensamiento complejo—.

Finalmente no se puede pasar por alto lo que Teilhard de Chardin recordaba acerca de la ley de complejidad cósmica, al mencionar que, así como ocurre en el espacio sideral, también sucede entre nosotros el desarrollo orgánico, desde el punto de vista físico y químico, pues este encuentra correlación entre la evolución que va desde lo más simple hasta lo más complejo, y en ese mismo orden tal complejidad obedece a un incremento de conciencia. Por ello, el ser humano además de ser un organismo multicelular o complejo, ha desarrollado un nivel de

conciencia que lo hace tener la capacidad de responder solidariamente a todo aquello que vive y como buen hermano mayor, respecto a los demás seres que habitan en la Comunidad de la Vida tiene el deber de cuidado y preservación para que todos evolucionemos y nos desarrollemos, éste es nuestro papel como biociudadanos.

Sección segunda

El núcleo esencial del derecho al desarrollo de la Comunidad de la Vida

*El amor no es una emoción,
Es un estado de conciencia.*

David R. Hawkins

Siguiendo el hilo de lo anterior, en esta sección se continúa con la presentación del núcleo esencial del derecho al desarrollo, el cual contribuye a la manifestación del desarrollo en la Comunidad de la Vida. Para ello, además de darle fundamento ético a este derecho como ya se expuso, es necesario identificar de otra parte su núcleo esencial con el fin de contribuir a la configuración conceptual del derecho al desarrollo desde la óptica de lo complejo. En este sentido, se hace referencia a diferentes posiciones que han abordado lo concerniente al contenido esencial de un derecho. Asimismo, se menciona la sentencia 11/1981 del 8 de abril del Tribunal Constitucional de España y la sentencia C-756 de 2008 de la Corte Constitucional de Colombia que han abordado su análisis juiciosamente. En especial se retoma lo mencionado en la decisión de esta última Corte, la cual ha expresado con claridad la definición y rasgos característicos que contribuyen a identificar el núcleo esencial de un derecho.

En este orden de ideas, y con base en el pensamiento complejo de Edgar Morin, se explica a partir de sus tres principios medulares; dialógico, recursivo organizacional y hologramático, el núcleo esencial del derecho al desarrollo y se adicionan cuatro elementos esenciales; vida, libertad, creatividad y amor; teniendo en cuenta también la creación de capacidades de las que habla Martha Nussbaum. Con ello se exponen

los principios que permiten identificar a este derecho y lo definen como complejo, y se mencionan los elementos que realizan este derecho no solamente desde la perspectiva del biocudadano, sino también de todos aquellos seres que hacen parte de la Comunidad de la Vida.

Somos conscientes de las implicaciones de este planteamiento y para ello consideramos necesario hacer referencia de las voces que se unen para negar el reconocimiento de los derechos de la naturaleza, como también de otros que reconocen la necesidad de regular los derechos sobre la naturaleza, pero no le reconocen derechos a esta última. Asimismo, hay otros autores que solamente reconocen los derechos a los animales no humanos, en aras de ampliar el alcance moral de los mismos y otros que sí reconocen derechos a los animales y a las plantas.

Por tanto, se debe aclarar que en esta investigación no se pretende argumentar y mencionar de manera exhaustiva qué derechos y cómo pueden hacerlos exigibles judicialmente. Pues solamente se está explicando el derecho al desarrollo que tiene todo ser vivo que habita en la Comunidad de la Vida. Por supuesto que lo planteado hasta el momento y en las siguientes líneas debe dar lugar a nuevos debates acerca del reconocimiento explícito, definición de los derechos de la naturaleza y mecanismos para su defensa. A pesar de que por ejemplo la Constitución y legislación colombiana²⁵⁴ sí permite mediante la denominada acción popular, —a pesar de que no le reconoce derechos taxativamente— reivindicar por cualquier persona en nombre del medio ambiente sano su conservación, protección, preservación y restauración. Además, con un enfoque sancionatorio la Constitución española²⁵⁵ también dispone de la citada acción popular. Pero no sucede así con el derecho al desarrollo tanto de humanos como de no humanos, es decir el derecho al desarrollo de la Comunidad de la Vida.

254 Artículo 88 de la Constitución colombiana y literal c) del artículo 4 de la ley 472 de 1998.

255 Artículo 125 de la Constitución española.

¿Por qué hablar de un núcleo esencial?

Durante el tercer capítulo se analizaron diferentes argumentos de cara a presentarlos como una contribución a la fundamentación iusfilosófica, con un claro cariz reivindicativo de la justicia global como estandarte e ícono que le concede un espacio a la comprensión del derecho al desarrollo. No obstante, el repaso realizado de dicho planteamiento, no es suficiente y no esclarece lo más importante. Esto es, el fundamento ético complejo y su núcleo esencial.

Ahora bien, a lo largo de los anteriores capítulos se hizo la exposición del fundamento ético del derecho al desarrollo abordándolo desde el pensamiento complejo y personificándolo mediante la *biocidadanía* en la sección primera del presente capítulo. Además, y al tenor de lo mencionado por el profesor Peces-Barba (2004, p. 31) trayendo a colación el modelo dualista, nos dice que cuando se hace referencia a la fundamentación de un derecho, lo hace desde el nivel ético y de otro lado al mencionar lo relativo a la conceptualización del mismo, lo hace desde el nivel jurídico. Por tanto, estos dos niveles dialogan, se mantienen en un bucle recursivo y el uno se encuentra presente en el otro, lo cual hace que lo consideremos un modelo dualista complejo en sí mismo. Ambos se necesitan para hacer una comprensión de los derechos, pues el concepto de un derecho no lo es si carece de su fundamentación, y tampoco lo es, así tenga solamente la fundamentación, toda vez que debe otorgársele contenido y este se logra con la identificación del núcleo esencial del derecho —del derecho al desarrollo— para que tenga vocación de exigibilidad dentro de un ordenamiento positivo y eficacia funcional.

En otras palabras, el fundamento y el concepto del derecho al desarrollo, permiten comprender que sin el primero de estos dos aspectos no habría como tal el mencionado derecho; y sin el segundo, tampoco habría incorporación del mismo en el ordenamiento jurídico y por tanto carecería de los mecanismos legales para hacerlo exigible y realizable su función social y ambiental.

Entre tanto, el derecho al desarrollo es un derecho humano, lo cual implica que la indivisibilidad que se predica de los derechos humanos sea por tanto extensiva a este derecho también. Decíamos en el

capítulo segundo, que el derecho al desarrollo es un derecho complejo, que no ha sido definido en su núcleo esencial precisamente porque la doctrina ha interpretado de diferentes maneras lo mencionado en la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo. De ahí que se haya insistido tanto en la proposición de una fundamentación ética, basados en el pensamiento complejo y ética de Morin y algunos autores; como también de la responsabilidad y la solidaridad, valores que integran dicho fundamento ético del desarrollo y de este derecho. Derivándose de ello, deviene la personificación de esta ética en la *biociudadanía*, que contribuye a la realización del desarrollo. También se remarcó la necesidad de una definición, para ello es importante partir de la identificación de su núcleo esencial a fin de continuar el hilo con la fundamentación ética compleja para que éste derecho sea tratado como merece, pues ni es la suma de todos los derechos, ni es la síntesis de los mismos, ni es un derecho autónomo como si fuera una isla flotante, y mucho menos debe dejar de ser comprendido como un derecho humano a pesar de sus críticas. Además es un derecho no sólo de los seres humanos, sino también de la Comunidad de la Vida, porque todos estamos en evolución y no podemos ser tan egoístas de considerarnos los únicos seres que importamos y que existimos en la infinidad del cosmos. Eso sería ser demasiado ególatra e iluso.

Ahora bien, respecto a la catalogación del derecho al desarrollo como de tercera generación, es importante solamente en el sentido de explicar que hay varios derechos que han surgido con el pasar del tiempo y de la necesidad de su reivindicación, no sólo de los individuos sino de los pueblos también, como en efecto sucede con el derecho referido. En lo demás, es innecesaria la clasificación de ser derechos de diferentes generaciones y nos unimos a las voces de la profesora María José Falcón y Tella que mencionamos antes, aduciendo los riesgos en los que se suele caer cuando se lleva a este encasillamiento de derechos, pues son incluyentes entre sí. Además, el derecho al desarrollo, al tener una connotación de complejo, nutre a los demás derechos y se alimenta de estos para la evolución del mismo desarrollo, pues tanto éste como el derecho al desarrollo mantienen una relación inescindible.

En cuanto al núcleo esencial se presentan diferentes planteamientos, algunos le denominan contenido esencial, núcleo duro o intangible

del derecho y al que nos referiremos indistintamente y sólo cuando sea necesario hacer alguna precisión o énfasis así lo expresaremos. Al respecto dice el profesor Hierro (2001, p. 23) que desde el desafío conceptual es menester establecer, cuál es la característica específica que convierte a algunos derechos en derechos humanos²⁵⁶ y su jerarquización para llamar a unos más importantes que otros. Pero la interpretación que hace el profesor García Manrique (2001, p. 50) del argumento del profesor Hierro acerca de las dos maneras de identificar el núcleo duro de los derechos, expresa que, respecto al primero, el profesor Hierro se refiere a la esencia de cada uno de los derechos que está presente en todos los derechos humanos, pero no en el resto de los derechos, lo cual tiene un efecto diferenciador claramente y que García Manrique (2001, p. 62) apoya. En cuanto al segundo aspecto, dice que lo pretendido es identificar con algún argumento qué derechos humanos son los que realmente son esenciales. Nótese que el primero trata de lo que cada derecho le hace ser esencial, mientras que en el segundo se aborda desde el conjunto de derechos humanos lo que los hace esenciales a estos y no a otros, y respecto a esta última se muestra en desacuerdo.

No obstante, de todo ello se debe aclarar que la discusión no se plantea para expresar si son o no derechos humanos unos u otros, por separado o en grupo, pues lo que realmente importa presentar acá, es que hablar de núcleo duro tiene su origen en los derechos humanos y dentro de estos se encuentra el derecho al desarrollo.

Ahora bien, también es necesario recordar que en la doctrina alemana se comenzó a hablar del contenido esencial de un derecho fundamental en razón a que en el primer y segundo párrafo del artículo 19 de la Constitución de Alemania, refiere; “Cuando según esta Ley Fundamental un derecho pueda limitarse por ley o en virtud de una ley, la ley será general y no valdrá para un caso singular”, y agrega “En ningún caso un derecho fundamental puede ser afectado en su

256 Explica el profesor Hierro (2001, p. 23) “es decir, en derecho a favor de cuya protección legal hay particulares razones morales. Porque parece que es ésta la característica moralmente definitoria de lo que se denomina derechos humanos; la exigencia moral de que sean jurídicamente protegidos”.

contenido esencial”. Se trata de establecer un límite de los límites o una restricción a las restricciones. Lo cual ha dado lugar a interpretarse como una cláusula de respeto al contenido esencial que debe mantener presente el legislador al momento de hacer su función legislativa, quien puede restringir los derechos fundamentales, pero sin afectar el contenido esencial del derecho limitado, como también lo expresa la Constitución española en el artículo 53.1 y que ha sido inspirado en la Ley Fundamental alemana.

Es por ello que tanto en la doctrina alemana como en la española²⁵⁷ se han suscitado dos visiones, una que es la teoría relativa y otra la teoría absoluta. En la primera se refiere a la justificación que debe existir para poder restringir un derecho, encontrando respaldo implícito en la misma constitución o derivada de ella. Lo que permite comprender que esta teoría exige la justificación que restringe un derecho fundamental y coincide con su contenido esencial, por tanto, dice Robert Alexy (2007, p. 259) el contenido esencial es aquello que queda después de una ponderación. Esta teoría no mantiene elemento alguno con vocación de permanencia que sirva a la identificación del contenido esencial del derecho. Como lo ha dicho Gavara (1994, p. 331) las teorías relativas consideran, y es su diferencia sustancial con las teorías absolutas, que el contenido esencial no es una medida preestablecida y fija, ya que no es un elemento estable ni una parte autónoma del derecho fundamental. Por tanto, al momento de estudiarse la constitucionalidad de un límite legislativo a los derechos fundamentales, el intérprete debe realizar un juicio acerca de la justificación de tal límite o intromisión en el derecho fundamental evaluando cada situación con un test de razonabilidad. En suma, el contenido esencial es respetado cuando la limitación se encuentra justificada, y no lo es en caso contrario.

Dice el profesor Martínez-Pujalte (1997, p. 22) que, respecto a las teorías absolutas, el núcleo duro se compone de dos partes; una que es el núcleo propiamente dicho y denominado contenido esencial, y otra

257 También podemos leer un análisis de estas dos visiones en *Derecho Constitucional. Derechos y Libertades Fundamentales*, Francisco Balaguer Callejón, (coord.). Vol. II. Editorial Tecnos. Madrid, (1999, pp. 271 y ss).

que es aquella parte accesorio o no esencial del derecho. En cuanto a ello, del contenido esencial ha dicho Parejo (1981, p. 187) que éste es una parte del contenido del derecho. Refiriendo entre otras que lo que hace de diferente el contenido esencial del contenido del derecho es indiscutiblemente la esencialidad, pues sólo la parte que constituye aquellos elementos del contenido esencial que lo hacen absolutamente necesarios para su reconocimiento jurídico. Pero adiciona de Otto (1988, pp. 132-133) que en cuanto a la parte que no está llamada a ser esencial se predica la necesidad de su justificación para ser limitada, y se equipara a lo dicho en la teoría relativa la cual centra la atención en mantener el respeto por el contenido esencial, siempre y cuando exista una justificación.

Entre tanto, Prieto (1990, p. 148) quien defiende esta teoría absoluta, dice que el contenido esencial debe comprenderse como un punto tope que no puede superarse y éste se encumbra cuando se acredita una justificación en la disposición limitadora. Ello implica, por un lado, que toda limitación a un derecho fundamental tenga que estar justificada y, de otra parte, que sea respetado su contenido esencial.

De otro lado y con una tercera opción, Peter Habërle (2003, p. 58) dice que el contenido esencial de los derechos fundamentales se encuentra delimitado respecto a los bienes jurídicos que tengan igual o superior valor, pues ésta demarcación se hace con los límites inmanentes que protegen el contenido esencial, conforme al principio de la ponderación de bienes. Pues a partir de este principio afirma que se pueden solucionar los conflictos que puedan aparecer entre los distintos bienes jurídicos constitucionales Habërle (2003, pp. 61-66).

De lo anterior, explica Habërle (2003, p. 59-64) que el contenido esencial aborda lo sustancial y que existe un relación interna entre todos estos bienes jurídicos constitucionales, los cuales están incluidos en la *totalidad del sistema jurídico-constitucional de valores*, por tanto no son islas separadas y sin interacción del contenido esencial, pues dice que deben verse en su conjunto. Esto es, con la Constitución y los bienes jurídicos reconocidos yuxtapuestos a tales derechos de la Constitución, lo cual hace que el contenido esencial de un derecho fundamental y los límites admisibles del mismo constituyen una unidad, a fin de evitar la relativización de los derechos fundamentales. Además,

señala que la inserción de los límites admisibles a los derechos fundamentales o de los bienes jurídicos en el contenido esencial de aquéllos, se entiende como otra forma de concebir conceptualmente la importancia del principio de ponderación de bienes, a fin de establecer los límites y el contenido de los derechos fundamentales.

Ahora bien, revisando la sentencia 11/1981 del 8 de abril del Tribunal Constitucional de España,²⁵⁸ —en la cual se ve la presencia de la teoría absoluta en esta decisión— respecto al contenido esencial, resaltan dos aspectos que menciona el F.J 8 de la citada decisión, pues afirman primero que:

Constituyen el contenido esencial de un derecho subjetivo aquellas facultades o posibilidades de actuación necesarias para que el derecho sea reconocible como pertinente al tipo descrito y sin las cuales deja de pertenecer a ese tipo y tiene que pasar a quedar comprendido en otro, desnaturalizándose por decirlo así. Todo ello referido al momento histórico de que en cada caso se trata y a las condiciones inherentes en las sociedades democráticas, cuando se trate de derechos constitucionales.

Se puede decir de lo anterior que son aquellas potestades y eventos que hacen reconocible e identificable a un derecho y no a otro, lo cual se acompaña de un contexto histórico propio de cada sociedad democrática.

Otra vía para abordar la definición del contenido esencial de un derecho, dice que:

Consiste en tratar de buscar lo que una importante tradición ha llamado los intereses jurídicamente protegidos como núcleo y médula de los derechos subjetivos. Se puede entonces hablar de

258 Y es necesario advertir que si bien en otras decisiones no se ha definido el contenido esencial como se menciona en esta sentencia, el Tribunal Constitucional ha adoptado posiciones de acuerdo a las teorías absolutas y relativas en el fundamento jurídico de sus decisiones constitucionales. Podemos observar en Otto, Ignacio de (1988, p. 130) y Prieto, Luis (1990, pp. 151-152).

una esencialidad del contenido del derecho para hacer referencia a aquella parte del contenido del derecho que es absolutamente necesaria para que los intereses jurídicamente protegibles, que dan vida al derecho, resulten real, concreta y efectivamente protegidos. De este modo, se rebasa o se desconoce el contenido esencial cuando el derecho queda sometido a limitaciones que lo hacen impracticable, lo dificultan más allá de lo razonable o lo despojan de la necesaria protección.

De lo anterior, se puede decir que consideran a los intereses jurídicamente protegidos como núcleo esencial de los derechos subjetivos. Destacando del contenido de un derecho su aspecto esencial, aquello que lo hace absolutamente necesario para que tales intereses sean protegidos y de esta manera el derecho tenga vida, y con ello evitar que el derecho no se haga posible. Por tanto, ambas miradas que definen el contenido esencial de un derecho subjetivo no son antagónicas, sino complementarias y contribuyen a tal fin.

Del lado de la Corte Constitucional de Colombia, se observa que en la sentencia C-756-08 en el F.J 15 se le denomina núcleo esencial de los derechos fundamentales, a lo que antes hemos referido como contenido esencial, núcleo duro o núcleo intangible, y aporta algunas definiciones y criterios para identificar el núcleo, que se explicarán a continuación y son de utilidad al momento de presentar la propuesta que se está exponiendo.

El núcleo esencial se ha definido como el mínimo de contenido que el legislador debe respetar, es esa parte del derecho que lo identifica, que permite diferenciarlo de otros y que otorga un necesario grado de inmunidad respecto de la intervención de las autoridades públicas. Y, en sentido negativo debe entenderse “el núcleo esencial de un derecho fundamental como aquel sin el cual un derecho deja de ser lo que es o lo convierte en otro derecho diferente o lo que caracteriza o tipifica al derecho fundamental y sin lo cual se le quita su esencia fundamental. O, también, puede verse como la parte del derecho fundamental que no admite

restricción porque en caso de hacerlo resulta impracticable o se desnaturaliza su ejercicio o su necesaria protección.

De ello, se puede decir que guarda cierta relación con lo expresado por el Tribunal Constitucional de España en la sentencia antes mencionada, en razón a garantizar un mínimo de contenido que lo hace diferente e identifica ante otros derechos, pero con el agregado de proveerle inmunidad respecto a la injerencia del Estado, es decir, manteniéndose el núcleo esencial en la órbita de la autonomía personal.

También definen el núcleo esencial desde una perspectiva negativa, como lo cita la sentencia C-756-08, refiriéndose a aquel sustrato imprescindible que lo caracteriza, toda vez que, de no existir en el contenido de un derecho fundamental, primero carecería del elemento esencial y segundo dejaría de ser ese derecho que se ha definido como tal. Entre tanto, adicionan que el núcleo esencial siguiendo la tesis absoluta, es aquella parte del derecho fundamental que no permite ser restringida, en razón a que si fuera afectada no sería posible su realización y defensa.

De esta manera, con base en lo anterior, también expresa que, con los dos siguientes criterios —sin ser la fórmula mágica— puede avanzarse hacia la determinación del núcleo esencial de un derecho así:

- i) Hacen parte del núcleo esencial las características y facultades que identifican el derecho, sin las cuales se desnaturalizaría y, ii) integran el núcleo esas atribuciones que permiten su ejercicio, de tal forma que al limitarlas el derecho fundamental se hace impracticable.

Estos dos criterios son la consolidación de las definiciones que han planteado tanto el Tribunal Constitucional de España como la Corte Constitucional de Colombia, siendo el primer factor aquella identificación y caracterización que hace ser a un derecho y no a otro. El segundo, como consecuencia de lo anterior, las facultades y posibilidades que posibilitan la realización del derecho, y en su aspecto negativo, en el evento de ser limitadas no podría ejercitarse. En suma, este último tiene mayor correspondencia con la realización y defensa del derecho

una vez caracterizado el núcleo esencial de un derecho fundamental. Criterios estos a los que se les dará mayor presencia en la exposición del núcleo esencial del derecho al desarrollo.

Propuesta de núcleo esencial del derecho al desarrollo

Finalmente, siguiendo a Morin (2007, p. 105) quien habla de la importancia de comenzar con el núcleo, cuando de definir lo que consideramos importante se trate, como en éste caso lo es el concepto y contenido del derecho al desarrollo. Es por ésta razón que no se puede seguir abordándolo desde los linderos, en razón a que estos se hacen difusas y se prestan para la confusión. Haciendo necesario definir su esencia.

Ahora bien, se ha dicho que de los dos criterios dados por la Corte Constitucional de Colombia se utilizará el de la sentencia C-756-08 para establecer el núcleo esencial de un derecho fundamental, a fin de iniciar el desarrollo del planteamiento propuesto. El primero se denominará de identificación y caracterización, mientras que el segundo se llamará de realización y manifestación.

Identificación y caracterización

Respecto al primer criterio de *identificación y caracterización*, continuando con el pensamiento complejo de Edgar Morin, se toman los tres principios; dialógico, recursivo organizacional y hologramático, que han compuesto desde luego la fundamentación ética del derecho al desarrollo. Estos principios tienen una inescindible relación entre el desarrollo y el derecho al desarrollo, con los cuales se establece el núcleo esencial de este derecho como derecho complejo.

Si se observa la relación que existe entre el desarrollo con el derecho al desarrollo, se nota que en sí mismo se ha estado hablando de la complejidad, por tanto, sí la complejidad ocurre en tantas áreas del conocimiento como por ejemplo; biología, química, física, matemáticas, psicología, ética, ecología, filosofía entre otras, naturalmente

tiene que ocurrir en nuestra vida personal y a gran escala en la sociedad, toda vez que al estar haciéndose cada vez más consciente en nosotros la relación que tenemos con la complejidad, comprendemos porqué este derecho que se está fundamentando y conceptualizando es complejo.

Así las cosas, el principio llamado *dialógico*, aquel que mantiene una relación de diálogo entre el orden y el desorden produciéndose una organización y por tanto la complejidad. Afirma que son opuestos o diferentes formas de ver la realidad y que contribuyen a una complementación dentro de esta dualidad en la cual emerge una unidad dialógica. Todo ello se puede observar en cualquier aspecto de la vida, a escala micro en cada individuo como a escala macro a nivel planetario. Dentro de este principio es de suma importancia reiterar tantas veces sea necesario hasta crear conciencia en las mentes que aún se resisten a comprender la relación inescindible que existe entre el ser humano y la Madre Tierra, allí es claro que un diálogo fecundo en la unidad dialógica contribuye a que nuestra forma de ver a la naturaleza deje de ser instrumental solamente, pues la naturaleza todo el tiempo nos muestra su majestuosidad, nos enseña la grandiosa red de apoyo que podemos ser juntos desde la diferencia para lograr la evolución en y de la Comunidad de la Vida, pues no es otro el objetivo del desarrollo.

La bondad de este principio es que siempre llevará a disolver cualquier conflicto mediante la comprensión de la diferencia basada en el diálogo de los antagonistas con el objetivo de mantener el equilibrio que conduzca hacia la evolución. Aún buscándosele un aspecto poco favorable a este principio para que sucumba ante la tentación de la división cartesiana, es difícil hallarlo. Se puede encontrar, pero todo depende cómo se observe, pues no hay nada malo ni bueno, sencillamente existen sucesos que acontecen produciendo experiencias y conocimiento de los que podemos enriquecernos como miembros de esta Comunidad de la Vida.

En el escenario jurídico, el derecho al desarrollo respecto a otros derechos enciende inquietudes como cuál es más importante, o si el uno subsume al otro, o si hay una alternabilidad en la primacía de cada uno en un momento específico. De ello se debe decir que este principio

no pretende jerarquizar a ningún elemento que se constituya en la unidad dialógica, por cuanto lo que busca es equilibrar fuerzas, energías encontradas que dentro del orden y el desorden yacen en una organización que lo hace permanecer vivo todo el tiempo.

Es por ello que estas inquietudes conducen a reafirmar que existe un diálogo entre los diferentes derechos humanos basados en este principio. Pues siguiendo con la analogía de la célula, cada derecho es una célula, en cuyo interior yacen los elementos esenciales del desarrollo y del derecho al desarrollo, y de la interacción con las demás células, es decir, demás derechos, se forman tejidos, conexiones entre todos los derechos humanos, lo cual constituyen órganos, que son los derechos civiles, políticos, económicos, sociales, culturales y emergentes, los que finalmente configuran un organismo complejo, pluricelular, llamado derechos humanos.

Fijémonos de lo anterior, que en cada derecho, en su interior, yacen los elementos esenciales del desarrollo y del derecho al desarrollo, lo cual quiere decir que, por ejemplo, en el derecho a la vida hace presencia el desarrollo y el derecho al desarrollo, igual sucede con el derecho a la educación, a la salud, a la vivienda, a la alimentación, entre otros. De lo anterior también se interpreta que en el desarrollo y el derecho al desarrollo hace presencia el derecho a la vida, a la educación, a la salud, a la alimentación, entre otros. Dialogan, se equilibran y articulan para que cada uno haga presencia en el otro de manera armónica siempre en pro de la evolución de los seres de la Comunidad de la Vida.

Se ha hecho referencia a lo que sucede con los derechos humanos, pero no se puede olvidar que este principio también permite dialogar con los derechos de los no humanos, es decir, los derechos de la naturaleza, esto no solo abarca a los animales, sino también a las plantas y vegetación que hace presencia en la Comunidad de la Vida. Por tanto, si bien es cierto que en principio hay más posibilidad de acoger armónicamente los derechos contenidos en la Declaración Universal de los Derechos Animales que para el resto de la Madre Tierra, se destaca la posibilidad de que se suscite un diálogo fecundo inicialmente con miras a incluir dentro de esta unidad dialógica a los animales. Avance que es insuficiente, pues insistimos en la necesidad de involucrar en este diálogo a los demás miembros de la Comunidad de la Vida. Cuando

se habla de darle vida a un diálogo fecundo entre los derechos de la naturaleza y del ser humano, nos estamos refiriendo expresamente al derecho al desarrollo que cada uno de los miembros de esta gran comunidad poseen.

El siguiente principio denominado de *recursividad organizacional* es el proceso cíclico de causas y efectos, de productores y productos que en dicho bucle se produce y es productor a la vez. Lo mismo ocurre con nosotros, somos productores y producto de lo que producimos en este círculo relacional de causa-efecto, y lo mismo sucede a una escala mayor si lo observamos desde la sociedad, pues somos parte de la ella, produciéndola y siendo producto de ella, en razón a que se incorpora todo producto al circuito antes mencionado y por tanto genera un aumento de la misma complejidad que hace que se creen nuevas formas y estructuras producto de dicha auto-organización, toda vez que es este el objetivo de dicho principio.

Entre tanto, se puede observar lo anterior desde lo micro hasta lo macro, en el interior de cada ser vivo y también en el exterior, es decir, en la relación con un ecosistema, lo cual implica la acción e intención del pensar bien por lo menos para los humanos como hermanos mayores dentro de la Comunidad de la Vida.

Desde la órbita del derecho al desarrollo, este principio se explica también con lo denominado como necesidades de causa y efecto que tiene su origen en el principio número tres de la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo al señalar que “el derecho al desarrollo debe ejercerse en forma tal que responda equitativamente a las necesidades de desarrollo y ambientales de las generaciones presentes y futuras”. De lo anterior se debe aclarar para evitar confusiones, que estas necesidades permiten identificar el núcleo esencial del derecho al desarrollo para que pueda ejercerse como lo indica el principio tercero, toda vez que las necesidades anteceden a su realización y lo que hacen es mostrar insumos importantes con los cuales el núcleo esencial encuentra su materialización, esto se verá más adelante.

Hecha la aclaración anterior, se denominan necesidades de causa y efecto porque a pesar de aceptar que todos los seres humanos tenemos

las mismas necesidades básicas²⁵⁹ a satisfacer como: alimentación, abrigo, vivienda, educación, salud, medio ambiente sano y agua, participación política y trabajo; decir que estas necesidades no tienen su causa, sino que simplemente se dan por sí mismas por ser básicas, no sería correcto, pues precisamente dentro de las necesidades de causa y efecto se encuentran las básicas, y además las necesidades de causa y efecto le aportan una permanente dinámica de auto-organización recursiva a la evolución compleja del desarrollo, que contribuye en esa misma medida a la identificación y caracterización del derecho al desarrollo.

Sin embargo, no siempre se producen las mismas necesidades de causa y efecto con los demás seres que habitan en la Comunidad de la Vida. Si se piensa en los animales de compañía en los hogares, quizás con ellos no se perciban tantas diferencias en las necesidades básicas a satisfacer; pero es distinto si se observa un oso polar en el Ártico, la tortuga Baula en el pacífico, un tigre en alguna selva, el gorila de montaña o el elefante asiático por poner algunos ejemplos. También se puede decir lo mismo al observar los ecosistemas formados por bosques en latitudes tropicales, templadas o de conífera, con gran cantidad de árboles que además de enriquecer el ambiente por su propia diversidad lo hace alojando toda clase de flora y fauna, para que se desarrolle armónicamente dentro de la cadena trófica de la naturaleza, que tiene necesidades básicas diferentes.

Por tanto, hablar de necesidades básicas solamente puede hacerse si se trata de una misma manifestación de vida que ha tomado forma,

259 Podemos observar un buen análisis de lo que se ha dicho acerca de las necesidades básicas humanas desde diferentes visiones en Añón Roig María José. *Necesidades y Derechos. Un ensayo de fundamentación*. Centro de Estudios Constitucionales. Madrid, 1994. También podemos observar en Max-Neef, Manfred. *Desarrollo a Escala Humana: conceptos, aplicaciones y algunas reflexiones*. Icaria. Barcelona. 2006. Con el profesor Robin Attfield podemos encontrar la *Teoría de las prioridades planteada para ser aplicable al momento de presentarse conflictos entre los valores a fin de satisfacer necesidades entre humanos y no humanos*, Robin Attfield, Value, *Obligation and Meta-Ethics*, Editions Rodopi, Amsterdam / Atlanta 1995. (p. 93-94). Y es seguida esta propuesta por el profesor Riechmann Jorge, en *Un mundo vulnerable*. (p. 158).

ya sea en seres humanos, animales, bosques, plantas,²⁶⁰ entre otros. Lo cual no implica que sea generalizable para todos los casos, porque tampoco existen las mismas necesidades de causa y efecto entre animales y plantas que viven en lugares con entornos totalmente distintos y han tenido procesos evolutivos diferentes. Es por esta razón que se hace referencia a las necesidades de causa y efecto.

Ahora bien, son necesidades de causa y efecto porque somos productores y producto a la vez de las causas y de los efectos de manera cíclica, por tanto, si ello ocurre en nuestra vida se hace entendible que así suceda con los demás seres de la Comunidad de la Vida. Cada uno, es decir, cada productor causa su producto, y a partir de éste produce su efecto en el bucle evolutivo que implica este ejercicio circular que permite la presencia de la auto-organización, contribuyendo al desarrollo evolutivo de todos los seres que habitamos en la Madre Tierra.

Todo lo anterior lleva a considerar que, si cada uno causa sus necesidades y por tanto estas son el efecto de la causa, implica que también tenemos un enorme papel para responder por la sostenibilidad de las generaciones presentes y de las que están por llegar, pues la producción de necesidades que no son básicas es lo que está impidiendo un consumismo exacerbado que impide resolver las necesidades básicas.

260 Sabemos que las plantas son seres vivos de suma importancia para nuestra Comunidad de la Vida, toda vez que no brindan el aire que respiramos, el agua cristalina y pura, sirven de alimento, combustible y también como medicinas. Pero hemos sido tan inconscientes y descuidados con las plantas que tenemos un alto porcentaje de estas que se encuentran en riesgo de desaparecer, lo cual produciría un colapso civilizatorio. En razón a lo anterior, se han venido haciendo investigaciones científicas que dan cuenta de la inteligencia superior en las plantas, como lo afirman los investigadores Stefano Mancuso pionero en el estudio de la neurobiología de las plantas en la Universidad de Florencia y Daniel Chamotivz Director del Centro Manna para la Biociencia de las Plantas en la Universidad de Tel Aviv pues además de también sienten, juegan, huelen, reconocen a la vista y tacto y evolucionan socialmente manipulando el entorno. Podemos ver: https://www.veoverde.com/2012/09/descubren-inteligencia-superior-en-las-plantas/?utm_content=bufferf33a8&utm_medium=social&utm_source=twitter.com&utm_campaign=buffer

El ser humano ha caído en la era de consumir las necesidades que el mercado le ofrece disfrazadamente y ello se hace a costa de la explotación de la naturaleza, alterando ecosistemas y formas de vida que se traducen en necesidades básicas para otros miembros de la Comunidad de la Vida, pero que el humano no ha querido comprender. Por tanto, produce y es producto de necesidades de causa y efecto sin conciencia y lamenta su desdicha sin reconocer que su mismo proceder es el que le conduce a sentirse así. Desdichado.

Además, no solamente la responsabilidad es de cara a nuestra humanidad, también es la que descansa en nuestros hombros en razón a ser considerados como hermanos mayores de esta gran fraternidad de la Vida, la cual nos exige el deber de proteger, conservar y permitir que también hagan realizable su desarrollo y por ende del derecho al desarrollo quienes la integran e integrarán.

De otro lado, el principio *hologramático* tiene como objetivo integrar la parte en el todo y el todo en la parte. Con ello se intenta trascender la idea reduccionista y separatista, por cuanto presenta a las partes aisladamente, y también al holismo, que solamente observa el todo y no tiene en cuenta a las partes. Si se hace la abstracción de este principio al estudio de nuestro derecho al desarrollo, podremos darnos cuenta de la relación que existe con los sujetos la Comunidad de la Vida y de quienes se predica la titularidad y responsabilidad de este derecho, así como su estatus jurídico.

Trayendo a Krishnamurti (2008, p. 248) se debe decir que el término de *individuo* se asocia a uno y el de *comunidad* al grupo, que es de todos, y entre ambos se han planteado inclusive como opuestos, desarrollándose ideologías desde cada orilla y manteniendo el separatismo cartesiano. Pues bien, si se analiza la palabra individuo, esta refiere a dos entes que no se pueden dividir, por tanto, se hace indivisible, es decir, que no se trata de uno sino de varios que están en el interior de ese sujeto, al que normalmente se refiere como individuo, en suma, es el dúo indivisible. Si se observa desde la órbita de la comunidad, también se encuentra que lo común es la unidad, aquella unidad que no es divisible, que es común a todos y se representa en el dúo. En otras palabras, hablar de individuo o comunidad es referirse a lo mismo, pero desde diferente punto de vista. Son caminos diferentes que conducen a un mismo objetivo.

Por tanto, entrar en las discusiones que se originan en las dos orillas para imponer argumentos de unos sobre otros, es un razonamiento separatista y cartesiano que debe relevarse y empezar a construir y consolidar el diálogo entre las diferencias. Ello permite comprender desde luego la recursividad organizacional y el principio que se está analizando, es decir todo se relaciona con las partes y éstas con el todo. Para efectos prácticos se habla de sujeto al referirse a la noción tradicional de individuo, pero conociendo de antemano su alcance se puede también hablar en plural y con ello aludir a comunidad.

Cuando se aborda la explicación de la titularidad de un derecho, la primera pregunta es ¿quién es ese sujeto que puede hacer exigible su derecho?, y en este caso, el principio hologramático contribuye a esclarecer este aspecto, sabiendo de antemano que partimos del reconocimiento de que el derecho al desarrollo es un derecho humano y por tanto, la persona humana es el sujeto central, el participante activo y el receptor del beneficio del desarrollo como lo rezan los artículos 1 y 2 de la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo, pero también menciona que éste derecho implica la plena realización de los pueblos a la libre determinación. Ello deja ver dos aspectos; uno, que el desarrollo sólo se comprende para los seres humanos; y dos, que involucra tanto al sujeto como a los sujetos que conforman un pueblo.

Pues bien, he aquí donde el principio hologramático puede explicarse mejor y ampliarse esta visión antropocéntrica reduccionista, desarrollándose en dos sentidos. El primero, tiene que ver con la comprensión que el desarrollo, si bien es del sujeto, también se encuentra dentro del pueblo que se conforma por sujetos, con la concepción antropocéntrica del desarrollo; entonces, bajo este entendido se puede afirmar que la parte está en el todo, y que en éste se encuentra la parte. Es volver a la explicación del individuo y de la comunidad. El segundo orden, amplía esta óptica hacia el resto de seres que habitan en la Comunidad de la Vida, y se puede ver que el principio hologramático también está presente allí, pues si se habla de sujeto ya no solo se refiere a la persona humana sino a todo ser vivo que habita en esta gran fraternidad de la vida y que tiene derecho al desarrollo. Además, vale la pena aclarar que los Estados, como aquellas entidades ficticias creadas por los seres humanos, delimitadas con fronteras, y diversos

sistemas de creencias que han emergido desde las culturas propias de cada pueblo, que hoy se denominan *países desarrollados* y *países en desarrollo*, es falsa, en razón a que quien verdaderamente se desarrolla es el sujeto. Entonces es necesario en adelante mencionar sujetos desarrollados o en proceso de desarrollo o evolución, y en ese orden de ideas, tendremos que afirmar contundentemente que todos los seres que estamos en la Comunidad de la Vida, nos encontramos en evolución. Sin embargo, en lo que toca a los seres humanos, el ego nos hace creer que ya estamos desarrollados, pero lo cierto es que no, porque el desarrollo implica un proceso de conciencia que se logra en la medida en que se auto-organizan diversas dinámicas antagónicas, haciéndose cada vez más complejas y permitiendo hacer el reconocimiento de lo interno en lo externo, como un efecto espejo. Lo anterior también quiere decir que el resto de seres de la Comunidad de la Vida están en proceso de desarrollo y es nuestra responsabilidad entendida como un deber y una capacidad, contribuir a la evolución de ellos también.

Entre tanto y por el lado de las responsabilidades, el ser humano se encuentra inmerso en una doble situación, la primera que es la del deber que le asiste por ser el ser vivo que ha logrado un nivel de evolución dentro de esta Comunidad de la Vida —con todas nuestras virtudes y aspectos por transformar—, además la responsabilidad no sólo singular sino plural, es de todos; y segundo, aquella que se debe a la habilidad que en razón a ese grado de desarrollo hemos alcanzado, que nos permite responder ante cualquier eventualidad que esté a nuestro alcance y con ello contribuir en el desarrollo de todos y cada uno de los seres vivos, humanos y no humanos.

Ahora bien, lo anterior no quiere decir que el papel de los Estados haya quedado relevado aduciéndose a una especie de liberación de cargas, por el hecho de que la responsabilidad se encuentre en el sujeto y los sujetos de un pueblo. Pues el Estado es un medio y no un fin, y como ha sido creado para darle estructura a una organización socio-político-económica-cultural, una de sus obligaciones es la de ser el instrumento para que los sujetos puedan desarrollarse. Allí la *biociudadanía* tiene un papel de concienciación importante, toda vez que la actitud y manera de observar las circunstancias permite que los medios, es decir los Estados, canalicen todos sus esfuerzos en pro del

desarrollo de sus pueblos, incluyendo por supuesto a la Madre Tierra. Es en este sentido que las relaciones internacionales entre diferentes Estados deben consolidarse bajo el principio de la solidaridad o fraternidad, dejando de lado los intereses egoístas que han conducido a este mal desarrollo para la Comunidad de la Vida.

Finalmente, bajo este principio, el estatus del derecho al desarrollo no sólo se queda en la esfera de lo humano, sino que amplía el horizonte integrando en la parte, a la noción de sujeto refiriéndose a cada ser vivo y en el todo, a la Comunidad de la Vida de la que hace parte cada sujeto, cada ser vivo. Por ello es importante considerar al derecho al desarrollo como un derecho complejo de todos los seres que habitamos en la Comunidad de la Vida, sean humanos o no humanos. Así las cosas, se puede afirmar que el desarrollo y el derecho al desarrollo son complejos y son inherentes al ser vivo que hace presencia o la hará en la Comunidad de la Vida.

Por tanto, es oportuno abrir caminos desde lo local hacia lo global, es decir, llevar este núcleo esencial a la esfera de la Constitución Política de cada país, para que sea éste, teniendo presente los principios dialógico, recursivo organizacional y hologramático y de acuerdo a sus propias dinámicas quienes emprendan desde diferentes aspectos como los ecológicos, culturales, sociopolíticos y económicos, reformas constitucionales que tengan como fin el desarrollo del sujeto, de los pueblos y de la Comunidad de la Vida. Es decir, constitucionalizar el derecho al desarrollo. Con ello lo que se pretende es que bajo un núcleo esencial las diversas formas de expresión de cada lugar tengan espacio para su auto-organización, y se suscite el desarrollo complejo que hemos explicado extensamente desde la ética compleja y ahora con este núcleo esencial, pues con cada pueblo organizado se puede hablar de una red de cooperación y solidaridad que nos lleva a tener una visión global del desarrollo dentro de la Comunidad de la Vida.

Realización y manifestación

Al referirnos a este criterio que integra el núcleo esencial del derecho al desarrollo, hacen parte aquellos elementos que permiten su ejercicio, de tal manera que de suprimirse alguno de ellos este derecho no

podría realizarse y manifestarse. Se habla de cuatro elementos esenciales; la vida, la libertad, la creatividad y el amor.

Vida

La *Vida* es el inicio y el final de todo lo que existe en esta dimensión, allí se expresa la materia como una forma de energía que en este plano mediante procesos químico-físicos-biológicos contribuye a que ésta se manifieste en todo su resplandor en la Tierra.

Así las cosas, toda manifestación de la vida se expresa en la Madre Tierra a través del ser humano, los animales, vegetales y otras formas de vida que habitan esta fraternidad, la cual tiene de común unidad, la vida. Por tanto, es fundamental para realizar cualquier proceso de desarrollo complejo y continuar en nuestra evolución. Sin ella, sencillamente no estaríamos leyendo ésta investigación, sentados, inhalando el oxígeno que llega a nuestros pulmones y que inmediatamente alimenta la sangre, que circula por nuestro cuerpo permitiendo que todos los componentes que se desplazan a través de ella, lleguen a cumplir su función dentro de nuestro organismo multicelular o complejo y que nos constituye como seres humanos. Así mismo ocurre con las demás manifestaciones de la vida, cada una con procesos que atienden a sus dinámicas internas y auto-organizativas que complejizan el desarrollo dependiendo el nivel de conciencia que está presente en cada ser vivo.

Libertad

Ahora bien, pasamos a la libertad, de ella se hablado mucho y ha sido el caballo de batalla de una enorme cantidad de filósofos, economistas, sociólogos, juristas entre otros, en sus planteamientos y teorías. Nuestro propósito no es precisamente hacer de la libertad un tratado como otros lo han hecho, sino abordar lo que algunos autores han expresado al respecto para demostrar lo importante que ésta es, de cara a la realización y manifestación del derecho al desarrollo.

La libertad en el pensamiento Kantiano (1724-1804) expresa de una parte, que la libertad como propiedad de la voluntad debe presuponerse en todos los seres racionales y en razón a ello cada ser humano

ha tenido su propio derecho a buscar la felicidad en donde lo considerara como bueno, pero sin perjudicar o negar la libertad de los demás. Mill (1806-1873) adicionó que no era libertad el poder enajenar la libertad propia y en similares términos Berlin también lo mencionó al decir que nadie podía decidir libremente dejar de ser libre, toda vez que este es precisamente el límite de la autonomía.

De otra parte, Isaiah Berlin (2000, pp. 49-51 y 208), señaló que la libertad es tener oportunidad de acción, más que la acción misma. En virtud a ello explicó que en la libertad una es negativa y otra positiva, siendo la primera aquella en donde no hay interferencia en la posibilidad de acción, nadie se interpone en la realización de nuestras acciones y por tanto responde a la pregunta ¿cuál es el ámbito en que al sujeto se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfirieran otras personas? (2000, p. 51 y 220). En la segunda, cualquier sujeto tiene la capacidad de ser el dueño de su voluntad y responde a la pregunta ¿qué o quién es la causa del control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa y otra? Es decir ¿quién es el que manda? Lo cual para este autor es producto de confrontación entre estas libertades.

Entre tanto, desde un liberalismo radical, Nozick (1991) definió la libertad como un supremo valor. Ello implicaría que un Estado tuviera que ponerse al servicio de la libertad y a su vez se protegieran y garantizaran los derechos y libertades de los individuos al igual que las decisiones que estos tomaran.

De otro lado y con una visión diferente está el profesor Sen (2000), con su teoría del desarrollo como libertad, que en gran parte contribuyó a crear una visión más amplia de este concepto, y también ha permitido fundamentar este estudio de cara a presentar una alternativa del desarrollo, que involucra otros ámbitos y áreas de manera integral. Como lo expresó Sen en su texto, las libertades de los individuos constituyen la piedra angular del desarrollo, que permite a su vez que estas libertades se conviertan en la expansión de las capacidades de las personas “para llevar el tipo de vida que valoran y que tienen razones para valorar” (2000, p. 34) y que ya se explicó detalladamente en los capítulos primero y tercero.

De otra parte, Krishnamurti (2008, p. 247a) dice que a lo largo de la historia:

La humanidad, ha luchado constantemente por la libertad política y religiosa, suscitándose toda clase de guerras ofensivas y contraofensivas por la libertad. Los que han sido condicionados se revelan ante la negación total de uno de los factores más importantes de la vida y reaccionan de manera pueril y es a esta reacción a la que se le llama libertad.

Es decir que los seres humanos se han movido externamente hacia la libertad, en otras palabras, hacia la libertad física, que implica necesariamente un movimiento que se exterioriza materialmente con la expresión del pensamiento y mediante la palabra. Ello llevaría a delimitar esa libertad a lo meramente superficial; que en el autor se consideran como el derecho a desplazarse de un lugar a otro, de pensar lo que guste, de hacer lo que quiera, de elegir y perseguir otras experiencias (2008, p. 248b). Se trata de virar la mirada hacia dentro toda vez que:

La libertad no tiene sus raíces en las ideas sino en la realidad, esto la hace profunda y fundamental porque abarca todo movimiento, todas las empresas del hombre, pues no se trata de liberarse de algo sino de la cualidad de una mente y de un corazón que son libres y en los que no hay objetivos determinados” Pues si se pretende liberar de algo se estaría continuando de manera modificada en lo mismo que se pretendió modificar. (2008, p. 248c).

Entonces, la invitación que hace Krishnamurti es a desvelar la otra libertad que siempre ha existido y se denominada libertad fundamental, la cual se refiere a la libertad interior. De igual manera, distingue y aclara que no existe la libertad individual sino solamente la Libertad, puesto que el significado de individuo es indivisible y por tanto al no ser divisible el individuo, el termino de libertad individual se estaría definiendo así mismo y se haría redundante. Menciona (2008, p. 248d) que se ha creado un concepto de individuo basado desde los condicionamientos económicos y sociales, enfrentándolo a lo colectivo,

cuando realmente se está refiriendo a lo mismo, como lo mencionamos anteriormente.

Ahora bien, el profesor Morin (1984, pp. 246-247), dice que la “libertad es un desarrollo de la aptitud auto-organizacional para utilizar la incertidumbre y el alea –de forma a su vez aleatoria e incierta– en el sentido de una autonomía”. Por tanto, la libertad se expresa como aquello que emerge de esta dinámica compleja con las que crean una cantidad de potencialidades internas y de posibilidades de elección en la acción. Lo cual se ve en el comportamiento de todo ser vivo. Ello quiere decir que, de esta complejización, la libertad no es el fundamento sino la emergencia de ese proceso, sin embargo, se constituye en un elemento esencial del núcleo fundamental que contribuye a la realización del derecho al desarrollo.

Ahora, por el lado de lo que sería la libertad para la *biociudadanía*, la concepción de la libertad es fundamental, por tratarse de una libertad interior en cada ser humano, que se da asimismo en la cualidad de la mente y del corazón en tanto no sean objetivistas y deterministas y sea profunda, para que abarque todo el movimiento del humano y no solo una parte externa de lo que se ha concebido como libertad. Lo que no debe comprenderse como excluyente entre la libertad de lo externo y lo interno.

Creatividad

La vida en sí misma y todas sus formas en las que se manifiesta constituyen actos creadores. Lo vemos en los seres humanos y la Madre Tierra. Por ello, se retoma lo que la profesora Martha Nussbaum (2012, p. 42) ha mencionado acerca de la creación de capacidades internas para promover las capacidades humanas, que se ha hablado extensamente también con Amartya Sen. Pero Nussbaum también ha hecho la ampliación de las capacidades para los seres no humanos como los animales, pero no en el reino vegetal y demás formas de vida teniendo en cuenta que por lo menos como lo aludimos antes, las plantas también se expresan y comunican por cuanto considerarlas en estado vegetativo e inercia es completamente erróneo, ellas también tienen derecho a desarrollarse, lo cual hacen todo el tiempo, pues si no fuera por ello la vida en la Madre Tierra no sería posible.

No se pretende retomar las capacidades mencionadas en el último apartado del tercer capítulo de esta investigación, por cuanto lo que para esta autora son capacidades²⁶¹ para nosotros son derivaciones importantes que dan lugar a la manifestación del derecho al desarrollo. De ello, se resalta por un lado que la Vida no es una capacidad sino un elemento esencial y de otra parte reconocer que todos los animales tienen el derecho a continuar con vida, da lugar a observar que debe hacerse extensiva y como regla general a todo ser que habita en la Comunidad de la Vida, es decir a que se reconozca el derecho a vivir sin importar si tienen o no interés consciente en ello.

Si bien en el enfoque de las capacidades de Nussbaum se reconoce a todos los animales el derecho a un mínimo de elevación de umbral de oportunidad para vivir una vida de acuerdo a la de su especie (2012, p. 192) y una extensa variedad de capacidades de funcionamiento que le permitan su florecimiento (2007, p. 385), esta debe ampliarse al resto de seres que habitan en la Comunidad de la Vida para que todos nos desarrollemos o se suscite el florecimiento como lo diría la autora en mención. Además, insistimos en que si se pensara este enfoque de capacidades hacia todos los seres que habitan en la Comunidad de la Vida, con toda la seguridad no estaría centrado en la justicia, sino en la Vida y la evolución.

En lo que corresponde al biocudadano se debe recordar que mediante el arte se expresan y manifiestan las diferentes maneras de comprender la vida de cada quien, contribuye a la realización del desarrollo de la personalidad de cada sujeto y a la vez consolida la sinergia de una comunidad, para lo cual es de suma importancia el arte en la educación, pues promueve este factor de creatividad que contribuye a la realización y manifestación del desarrollo y del derecho al desarrollo, además se le permite al biocudadano alcanzar su plenitud. También

261 Como la “*salud física, la integridad física, los sentidos, imaginación y pensamientos, las emociones, razón práctica, filiación, otras especies*” (Nussbaum, 2012). Pero para nosotros nos es suficiente con la vida, libertad, creación y amor, pues las capacidades que la profesora Nussbaum nos presenta tienen en común que cada especie vive de acuerdo con lo que necesitan y por tanto algunas de estas no sean necesarias.

se ha demostrado, sobre la función de las artes, que se le permite al ser humano un desarrollo armonioso de la mente y del espíritu, en tanto el arte no tiene fronteras, y también fomenta el desarrollo social y comunitario para que las personas se encuentren a sí mismas y con otros, por ejemplo en expresiones artísticas tales como coros de canto, grupos musicales, orquestas filarmónicas, obras de teatro, danzas, poesía, literatura, dibujo, pintura, fotografía, escultura, cine entre otras que potencian y permiten el afloramiento y la manifestación de cada bioc Ciudadano dentro de una comunidad y que se hiperdimensiona en la Comunidad de la Vida.

De otro lado, el papel que las artes han tenido en la historia cultural de la humanidad ha sido fundamental y han permitido que se continúe construyendo la realidad, teniendo en cuenta que éstas inspiran al ser humano para tener una mejor comprensión del presente, y crear alternativas que son la representación de realidades sociales y culturales en la que hace parte cada ser humano (Abad, Efland 2004, p. 229). Por tanto, la educación artística es importante en cuanto ofrece un mar de ámbitos de exploración, reflexión y compromiso, a la persona y al colectivo del cual hace parte para manifestar la relación que existe entre el arte y la vida, (Abad, 2010, p. 17). En ese orden de ideas retomando lo referido por Elliot Eisner y parafraseando a Abad, “las artes tienen la función de recordarnos que la apertura de cada persona a una conciencia común produce una recompensa cualitativa de humanidad” (Abad 2010, Eisner 1994) que extrapolando lo anterior nos ubica en la *bioc Ciudadanía*.

Además, ha de destacarse la trascendencia otorgada por la UNESCO en favor de la educación artística como herramienta para la transformación del actual sistema educativo, en otro centrado verdaderamente en la *bioc Ciudadanía*. Así, la Primera Conferencia Mundial sobre Educación Artística realizada en el 2006 en Lisboa Portugal promovió un documento denominado *Hoja de Ruta para la Educación Artística*, dedicado a la incorporación de nuevas estrategias para el fomento del recurso a la educación artística en el entorno de aprendizaje, y la promoción de capacidades creativas para el siglo XXI, así como la reflexión y la acción para transformar la realidad de cada ser humano. Además, porque la cultura y las artes deben estar integradas

con la educación, en tanto contribuyen al pleno desarrollo de la *biociudadanía*, al fortalecimiento del respeto a los derechos humanos y las libertades fundamentales (UNESCO, 2006, p. 1), contribuye al fortalecimiento de la democracia Nussbaum (2010).

Todo lo anterior, implica el desarrollo de las capacidades de cada biociudadano con las artes, pues se ha demostrado según investigaciones realizadas²⁶² (UNESCO, 2006, p. 2) que el contacto con las artes genera:

En los procesos de enseñanza en los cuales se incorporen elementos de su propia Cultura, generan en la persona un estímulo a la creatividad, la iniciativa, la inteligencia emocional, en suma, se activa la capacidad de reflexionar críticamente y se hace consciente de su propia autonomía y de la libertad de acción y pensamiento.

Ello permite acercarnos a una alternativa de desarrollo en favor de la *biociudadanía*, que debemos incorporar en nuestra realidad, para trascender y asimismo ampliarla hacia el resto de la humanidad, de la Comunidad de la Vida. En otras palabras, partimos de lo local hacia lo global.

Entre tanto, el trabajo realizado en la Primera Conferencia Mundial dio lugar a la Segunda Conferencia Mundial sobre Educación Artística de la UNESCO de la cual surgió la *Agenda de Seúl*, que tomó como punto de partida a la *Hoja de Ruta para Educación Artística* y definió unos objetivos, estrategias y líneas de acción, que están por desarrollar en la Cooperación Internacional al Desarrollo, sea Triangular o Sur-Sur y no se le ha prestado la atención y prioridad que merecen. Toda vez que, además del desarrollo cognitivo también lo es el desarrollo emocional, y como el objetivo es hacer que el biociudadano se desarrolle plenamente, nos recuerda Krishnamurti en el Arte de Vivir:

²⁶² LEA International. Disponible en: <http://www.unesco.org/culture/lea>. También *Educating for Creativity: Bringing the Arts and Culture into Asian Education*, Informe del Simposio Regional Asiático sobre Educación Artística, UNESCO (2005).

Debemos comprender sus impulsos emocionales, que son mucho más fuertes que cualquier razonamiento intelectual; tenemos que cultivar la capacidad emocional y no contribuir a reprimirla. Cuando comprendamos esto y, por consiguiente, seamos capaces de tratar tanto con los problemas emocionales como con los intelectuales, no habrá ninguna razón para temer abordarlos.

Lo anterior en razón a que siendo conscientes que el desarrollo empieza desde dentro de cada uno de nosotros, el camino a transitar se hace más comprensible en la Comunidad de la Vida.

De nada nos sirve Tener sino se ha comprendido que primero se Es, se acostumbra a desechar todo lo que nos invite a reflexionar por el facilismo, pero cierto es, que cuando se reflexiona, se Es, porque se rompen los condicionamientos autoimpuestos y se descubren las capacidades de cada biocudadano para el pleno desarrollo de su personalidad.

En razón a todo lo anterior, es que se puede afirmar que el arte es reflexión, pues a su vez es acción, y permite manifestarnos desde lo más interno de cada uno, lo cual es la exteriorización de la autoobservación y reflexión, que asimismo es creación y transformación de una realidad, comprendida desde cada biocudadano, pero también como un todo que se integra (Morín, 1999, p. 31).

Amor

Krishnamurti (1954, pp. 22-24) recuerda que no hay nada de lo que se haga en la vida que tenga sentido sino se siente y piensa con amor. Este surge cuando se produce el autoconocimiento del que se habló en la *biocidadanía*, este razonamiento aplicaría para los seres humanos. Pero es claro que se escapa de nuestra orbita considerar de la misma manera que el resto de seres de la Comunidad de la Vida sientan y piensen con amor, por tanto, si quizás observamos que el mismo funcionamiento de organismos multicelulares o complejos que nos rodean, se hace por el mismo autoconocimiento que tienen estos de sí mismos, y por ello adoptan diversas formas que se manifiestan en la Madre Tierra, podría sugerirse que son expresiones de amor y que en todo caso es consciente. Además, porque el Amor es evolución, es desarrollo.

Así las cosas, y habiendo expuesto el planteamiento de núcleo esencial del derecho al desarrollo, también presentamos una definición del mismo que reúne lo antes mencionado: *el derecho al desarrollo es un derecho complejo que es inherente al ser vivo que hace presencia o la hará en la Comunidad de la Vida.*

Conclusiones

Esta investigación ha tenido como objetivo principal el de proponer una fundamentación ética y el núcleo esencial del derecho al desarrollo desde la complejidad y la biociudadanía.

En razón a ello y con el ánimo de presentar las conclusiones, lo haremos en el mismo orden en el que fueron desarrolladas las tres partes de esta flor de loto.

Respecto a la primera parte, que se integró por los dos primeros capítulos, es decir hojas de loto, se comenzó analizando las diferentes concepciones del término desarrollo y todas sus variaciones de acuerdo a las eventualidades que fueron surgiendo con la interacción de las dinámicas sociales, económicas, culturales, políticas y medioambientales, con diferentes miradas. Desde las más tradicionales pasando por enfoques del desarrollo sostenible, del desarrollo humano, de las capacidades, del desarrollo humano sostenible hasta las líneas del posdesarrollo evidenciándose planteamientos que se desmarcan del paradigma cartesiano y que han empezado a hacer tendencia en el derrotero alternativo al desarrollo en los últimos años. Dentro de los cuales, se destacó especialmente la interpretación que Vandana Shiva hace del mal desarrollo producto de la errada comprensión que el ser humano le ha dado a su relación con la Madre Tierra y por tanto el desconocimiento del humano acerca del principio femenino como origen de

todo lo que vive en la Comunidad de la Vida. Al igual que la filosofía del Buen Vivir o Vivir Bien a la que no se le había querido prestar la debida atención por ser de los pueblos originarios que han habitado la Cordillera de los Andes, pero que poco a poco va tomando mayor fuerza en América Latina al ser su punto de referencia, plasmándose en las constituciones de Bolivia y Ecuador, pero no como derecho al desarrollo, sino como una filosofía de vida y al respeto de la naturaleza.

No obstante a lo anterior, se debe insistir que la concepción que ha tomado mayor auge en el presente, y como consecuencia de la crisis ecológica que estamos viviendo, ha sido la de desarrollo sostenible. De la cual tenemos dos reparos, por un lado, siempre que se habla de desarrollo sostenible solamente se involucra desde una visión antropocentrista y egoísta a las generaciones presentes y futuras. Se preocupan de qué será de nosotros si no cuidamos el planeta pero no se concibe qué sucedería si se pensara en las generaciones presentes y futuras de los demás seres que habitan en la Comunidad de la Vida, como si ellos no vivieran en la Tierra y también tuvieran sus generaciones venideras el derecho a gozar de un ambiente sano y condiciones adecuadas para que se realicen junto a los seres humanos y por tanto se manifieste el derecho al desarrollo que a todos nos asiste.

De otro lado, siendo aún más críticos con la noción de desarrollo sostenible, observamos que la sostenibilidad de la que se preocupa la humanidad no es ambiental, sino económica, pues aún se sigue viendo a la naturaleza como un recurso, un instrumento para optimizar rendimientos y usufructuarla, pero bajo el eslogan de una cultura comercial de *consume verde*, como si con ello se solucionara la problemática de fondo. En tal virtud, también consideramos que actualmente el desarrollo, por más etiquetas que le adhieran, en el inconsciente del ser humano, permanece la idea de equiparlo a crecimiento económico, y si no fuera así, los gobernantes de turno no saldrían a informar a sus ciudadanos en los diferentes medios de comunicación, tomando como pulso de bienestar o crisis, el crecimiento o no de sus economías. Pero paradójicamente en declaraciones y conferencias internacionales, se asegura que el eje principal del desarrollo es el ser humano, y no la economía, como contradictoriamente sucede. Verdaderamente hemos puesto al medio como fin y al fin como medio. Por tanto, lo

que debemos reconocer es que hablar de desarrollo sostenible nos sugiere algo que no es verdadero, porque se nos hace creer que estamos respaldando cuestiones ambientales y de supervivencia de la especie, pero en realidad, se trata de mantener vivo un modelo de desarrollo cruel y despiadado basado en la acumulación de capital, que rentabiliza sus dividendos de manera proporcional al egoísmo que permanece en los corazones de quienes así se rasgan las vestiduras para defender esta falsa creencia.

En tal virtud, de lo que debemos hablar es simple y llanamente de desarrollo, pues el desarrollo es complejo, se constituye por sí mismo de varios elementos que lo hacen ser, y a su vez éste hace que estos elementos sean. Ello implica naturalmente aspectos ecológicos, socioculturales, económicos y políticos, pero, sobre todo destacamos diferentes perspectivas que también deben integrarse, como son las; biológicas, físicas, químicas, antropológicas, psicológicas, artísticas y espirituales, no siendo las únicas desde luego.

Es claro que el desarrollo tiene una estrecha relación con el derecho al desarrollo, y conforme va evolucionando el concepto también el derecho, por ello la aparición de la generación de los derechos emergentes ha sido blanco de comentarios reconociéndolos al igual de quienes los critican. Además, recordemos que dentro de estos derechos se encuentra el derecho al desarrollo, el cual se asocia a los derechos de la solidaridad como también se les denomina a los derechos emergentes. Ello no quiere decir que estos no sean objeto de debate, pues como se analizó están quienes lo ven como un derecho que suma a todos los derechos, o un derecho que es condición para que los otros se realicen, o un derecho independiente a todos los demás, y entre otras, ha sido criticado por considerarse una amenaza para la realización de los derechos que se enmarcan dentro de las dos primeras generaciones.

Ahora bien, los nuevos derechos que su punto de inicio y apoyo ha sido su internacionalización, teniendo en cuenta que son derechos que involucran a la humanidad entera y por ende a la comunidad internacional, del estudio del *derecho del desarrollo*, como es entendido en el escenario del derecho internacional de los derechos humanos y en el derecho internacional, y que se ha desarrollado ampliamente a pesar de su corta edad, por lo menos contándose a partir de su

reconocimiento en un instrumento internacional —sin desconocer el arduo proceso previo que se surtió para que ello sucediera— que así lo explicase la Declaración Sobre el Derecho al Desarrollo, y que por cierto fue reconocido como derecho humano y le ha costado un sinfín de críticas en cuanto a su titularidad, deberes y configuración conceptual. Es de aclarar que no fue nuestra finalidad hacer énfasis en esta investigación, acerca del *derecho del desarrollo* sino la de fundamentar éticamente el *derecho al desarrollo*, que es lo que le da vida a este derecho y es consecuencia del desarrollo y que inescindiblemente mantiene relación entre el derecho al medio ambiente y el derecho al desarrollo. Pero paradójicamente la visión internacionalista ha contribuido a que se continúe hablando del desarrollo de los países y no de las personas y de los pueblos que son conformados por estas. Una dinámica en la que el medio es el fin y el fin es el medio que debe relevarse por el desarrollo no solo de los seres humanos sino de todos los seres que habitan en la Comunidad de la Vida.

Se ha invocado la denominación del derecho al desarrollo sostenible, pero consideramos innecesaria esta nominación, toda vez que, en lugar de colocar adjetivos, resulta más importante saber reconceptualizar este derecho. Como lo hemos reiterado, para ello se requiere antes que nada de una fundamentación ética del mismo, pues con ello podremos hallarle sentido y darle un norte a nuestro quehacer como humanidad y comprender nuestra misión en este proceso evolutivo, para no caer en los despropósitos del uso acomodado del lenguaje prosaico y distractor, de una sostenibilidad aparente y engañosa que se esconde en el mantenimiento de un modelo económico devastador y cruel con el ser humano y nuestra Madre Tierra.

Lo que debemos mencionar al compás de la evolución de los derechos humanos, es que este derecho ha abierto el camino de la cosmovisión bioantropocéntrica para que el derecho al desarrollo lo podamos definir como derecho complejo, y contribuya mediante un salto cuántico hacia la transformación del pensar y sentir del desarrollo y el derecho al desarrollo, pues pareciera que solamente se ha visto con mirada internacionalista este derecho y se echa en falta su fundamentación ética. Además, porque de lo que tratamos en esta propuesta ha sido la de dar cabida a un verdadero enfoque desde el ser humano, teniendo

en cuenta que además de ser un derecho humano, es también un derecho de la Comunidad de la Vida.

En la *segunda parte* de esta flor de loto, que se completó con los capítulos tres y cuatro y sus respectivas secciones, pudimos observar con algunos de los autores con los que el profesor Fernando Llano consideró a bien formular su propuesta de fundamentación iusfilosófico del derecho al desarrollo. No obstante, por cuestiones metodológicas, nos apartamos en algunos de sus planteamientos y detallamos en cambio, el pensamiento de cada uno de los autores mencionados en la presentación de dicha idea. Con lo cual pudimos analizar la visión antropocéntrica acerca de la dignidad, mostrando su relación con el libre desarrollo de la personalidad, avanzando gradualmente con el plantemiento de los bienes primarios, luego el desarrollo como libertad hasta llegar al enfoque de las capacidades, estos dos últimos se han convertido en una alternativa con acogida.

Sin embargo, a pesar de haber analizado los anteriores planteamientos vemos que se ha tenido la intención de complementar una teoría de la justicia sobre la cual poder fundar el derecho al desarrollo, pero ninguna de estas propuestas tuvo en cuenta a la totalidad de los seres que habitan en la Comunidad de la Vida —con relativa excepción a Martha Nussbaum que abordó el tema de las capacidades con los animales pero no incluyó a las plantas y minerales—, a pesar de ello, esta autora tiene el mérito de proponer la integración de ideas y conceptos que durante muchos años han resistido a reconocerse como tales, y en su lugar han guardado un énfasis separatista, como lo hemos visto anteriormente con planteamientos que siendo muy importantes no contemplan entre sus ideas tan siquiera un atisbo del pensamiento complejo. Sumado a ello, el efecto transformador que trae consigo la Declaración de Cambridge, con el reconocimiento de la conciencia animal y la ampliación de la dignidad en los animales y por tanto de sus capacidades, integrándose con el resto de seres que habitan en la Comunidad de la Vida, abrió la puerta para poder presentar una aproximación a la fundamentación ética del derecho al desarrollo como se formuló en su objetivo principal.

Fue así como en el recorrido de espiral que hicimos, se pudo observar la importancia de la fundamentación ética, tomando como

referencia el modelo dualista, hallamos relevante considerar que con el elemento ético-moral el cual se menciona en este modelo, se puede ampliar la comunidad moral hacia otros seres que también ostentan un valor en sí mismos, no porque tengan sentimientos o se parezcan a nosotros, o sean considerados nuestros hermanos menores, sino porque el punto de encuentro entre todos es la Vida misma, el valor de la vida que a cada uno le corresponde en función a su proceso evolutivo, y al propósito que cada especie tenga en el desarrollo de sus capacidades para que contribuya al desarrollo de la Comunidad de la Vida.

En este sentido, puede retomarse el camino que a pesar de haber sido abordado y comentado por algunos especialistas en la materia, no ha podido abrirse paso por ahora para que reivindique su inclusión y carácter vinculante en el ordenamiento jurídico, como se ha hecho con los derechos humanos. Los obstáculos originados en diferentes críticas y reparos que han impedido su florecimiento en el Derecho, y en lo que toca al derecho al desarrollo, no han permitido tan siquiera que se haya planteado la ampliación hacia los seres no humanos, pues aparentemente el sello de denominación de origen del derecho al desarrollo es sólo para los humanos. Por esta razón, nuestra investigación ha presentado la apuesta de fundamentación ética de este derecho para que también los seres no humanos que son el resto de seres vivos, les sea reconocido el derecho al desarrollo.

Si bien es cierto el modelo dualista defendido como origen al fundamento de los derechos humanos, es totalmente pertinente en nuestro planteamiento; lo que hemos querido hacer ver, es que el derecho al desarrollo por ser considerado un derecho de la tercera generación, y aún cuando es reconocido como derecho humano —a pesar de sus opositores— antes de esta investigación no se había propuesto la fundamentación ética de este derecho, y mucho menos se había considerado ampliar el reconocimiento del mismo a los demás seres que habitan en la Comunidad de la Vida, lo cual no riñe con los derechos humanos, toda vez que los integra y reconoce como tales, manteniendo sus naturales diferencias y conectando los puntos de encuentro para evolucionar conjuntamente.

El modelo dualista intenta permanecer en el medio entre el iusnaturalismo y el positivismo, pues por un lado sostiene la importancia

de la justificación ética y del otro la incorporación al ordenamiento jurídico, lo cual implica una adecuada interacción entre ambos. Como lo hemos defendido en esta investigación, no es suficiente una fundamentación ética del derecho al desarrollo sin que también tenga lugar la identificación del núcleo esencial de este derecho, y por tanto sea incorporado en el Derecho. Leyendo este análisis en dirección contraria, tampoco bastará con la elaboración del núcleo esencial del derecho al desarrollo y su incorporación al ordenamiento jurídico, sin que desde luego este tenga asiento en la fundamentación ética. Con ello se evidencia una correspondencia inescindible entre una y otra, que nosotros llamamos paradigma complejo.

Además hemos visto una línea evolutiva acerca de la ética ecológica partiendo desde la visión antropocéntrica fuerte, y débil, para luego llegar al biocentrismo moderado y después al biocentrismo profundo y sus diferentes matices, dando un paso adelante en el cual el ser humano con un estado de conciencia —que aumentará en los tiempos que corren— podrá contribuir a su evolución y al de la Comunidad de la Vida, a fin de llegar a la comprensión del bioantropocentrismo —comprensión de la vida y de sí mismo— y que se desarrolló en la *biocidadanía* ampliamente. Lo anterior teniendo presente lo importante que son la responsabilidad y la solidaridad, los cuales se vinculan con la relación que tenemos entre nosotros y con la naturaleza, para quienes estamos ahora y los que vendrán. Esto no solo abarca a los seres humanos, también a los seres vivos no humanos, lo cual se constituye en una fraternidad de la vida.

En la *tercera* y última parte de la flor de loto, integrada por los capítulos cinco y seis con sus correspondientes secciones, es esencial en la cimentación del fundamento ético del derecho al desarrollo, el pensamiento complejo de Edgar Morin. Por ello se presentó la complejidad y la complejidad de las ciencias inicialmente, pues no hubiéramos podido avanzar sino se hubiera tenido claridad acerca de esta temática, lo cual nos permitió exponer el pensamiento complejo y la ética de la complejidad de Morin, seguido bajo el bucle orden-desorden-organización, la auto-organización y los principios esenciales del pensamiento complejo: dialógico, recursivo organizacional y hologramático. Respecto a la ética, estos mismos principios guardaban

relación con el saber pensar y saber pensarnos que se originan en la autoética hasta la ética planetaria que postula Morin y es indicador de la ética de la complejidad, sumando a ello la dialéctica del medio de Françoise Ost y la unidad dialéctica y el principio femenino de Vandana Shiva para darle forma a la aproximación de la fundamentación ética del derecho al desarrollo desde la complejidad y relación con la conciencia, apoyado en las neuronas espejo, los análisis de la acción y la intención, planteamiento de la física cuántica y la psicología de Krishnamurti, siendo tal propuesta personificada en el concepto de *biociudadanía*.

Por tanto, reiteramos que cuando hablamos de la *biociudadanía* estamos refiriéndonos a la condición que adquiere un sujeto con un nivel de conciencia, que le permite relacionarse consigo mismo, con la sociedad y con la Comunidad de la Vida, desde el amor en su sentir, pensar y accionar. Por ello hablamos de un fundamento ético bioantropocéntrico complejo que dialoga, es recursivo organizacional y hologramático. En razón a ello, el biociudadano es el observador consciente, creador de la realidad del amor y del desarrollo. Lo anterior teniendo presente lo importante que son la responsabilidad y la solidaridad, los cuales se vinculan con la relación que tenemos entre nosotros y con la naturaleza.

Ahora bien, del núcleo esencial del derecho al desarrollo se identifica para contribuir a su configuración conceptual desde la óptica de lo complejo, y de ahí la necesidad de un núcleo esencial a fin de continuar el hilo con la fundamentación ética compleja, para que éste derecho sea abordado y considerado como merece, pues ni es la suma de todos los derechos, ni es la síntesis de los mismos, ni es un derecho autónomo como si fuera una isla flotante, y mucho menos debe dejar de ser comprendido como un derecho humano a pesar de sus críticas. Además planteamos que el derecho al desarrollo sea un derecho no sólo de los seres humanos, sino también de la Comunidad de la Vida, porque todos estamos en evolución y no podemos ser tan egoístas de considerarnos los únicos seres que importamos y que existimos en la infinitud del cosmos. Eso sería ser demasiado ególatra e iluso.

Además, el desarrollo también se hace presente y manifiesta en los seres no humanos, en la naturaleza y ello contribuye al argumento

de que los animales y la naturaleza también son sujetos de derechos, y deben gozar del derecho al desarrollo.

De otro lado, y sin desconocer lo que ha dicho la doctrina al respecto del núcleo duro, esencial o contenido esencial, resaltamos los dos criterios extractados de la sentencia C-756 de 2008 de la Corte Constitucional de Colombia y que hemos denominado de *identificación y caracterización*, para referirnos a lo que hace que el derecho al desarrollo se reconozca como tal, basándonos en los tres principios del pensamiento complejo de Morin, con los que caracterizamos sujetos, deberes y su estatus jurídico y el otro de *realización y manifestación*, que basado en el anterior criterio permite hacer posible que ese derecho sea realizado, el cual se integró por cuatro elementos esenciales: la vida, la libertad, la creatividad y el amor, y redondeando éste, terminamos el planteamiento con una propuesta de lo que hemos definido acerca del derecho al desarrollo como derecho complejo. *El derecho al desarrollo es un derecho complejo que es inherente al ser vivo que hace presencia o la hará en la Comunidad de la Vida.*

Por tanto, vale la pena insistir en que es oportuno abrir caminos desde lo local hacia lo global, es decir, llevar el núcleo esencial del derecho al desarrollo a la esfera de la Constitución Política de cada país, brindándole un marco jurídico para que éste sea posible, teniendo presente los principios dialógico, recursivo organizacional y hologramático, los elementos de realización y manifestación, y de acuerdo a sus propias dinámicas quien emprenda desde diferentes aspectos como lo son ecológicos, culturales-artísticos, sociopolíticos y económicos, reformas constitucionales que tengan como fin el desarrollo del sujeto, de los pueblos y de la Comunidad de la Vida. Es decir, constitucionalizar el derecho al desarrollo. Con ello lo que pretendemos es que, bajo un núcleo duro, las diversas formas de expresión de cada lugar tengan espacio para su auto-organización y se suscite el desarrollo complejo que hemos explicado extensamente desde la ética compleja, la biociudadanía y el núcleo esencial, por cuanto con cada pueblo organizado se puede hablar de una red de cooperación y solidaridad que nos lleva a tener una visión global del desarrollo dentro de la Comunidad de la Vida.

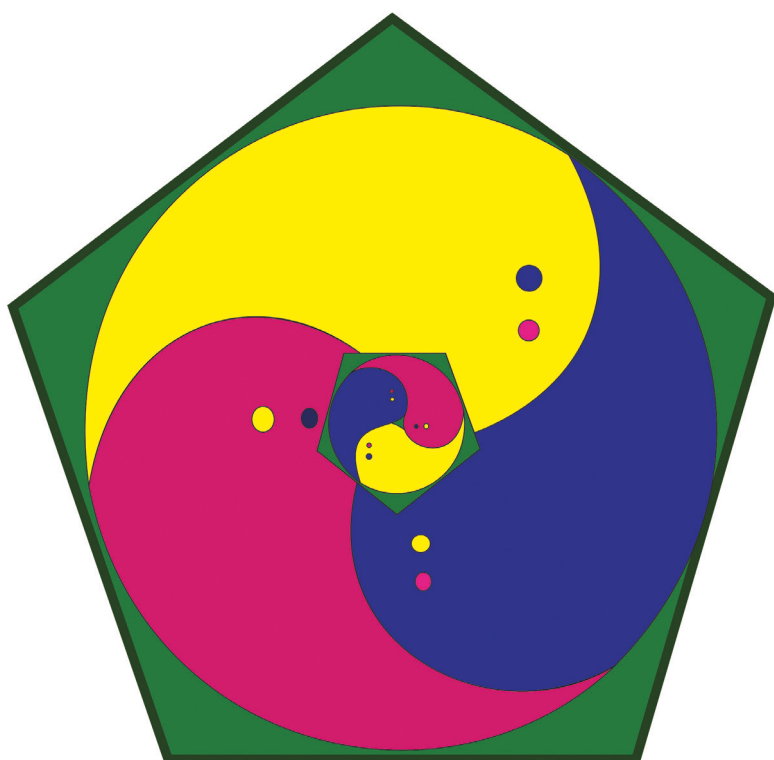
Ahora bien, sabemos que una de las maneras para hacer posible cambios locales con efectos globales, es mediante la educación, pero no cualquier educación toda vez que deberá ser una educación que suscite el relevo de los viejos paradigmas cartesianos por el paradigma de la complejidad, dándole mayor importancia al descubrimiento de las emociones y a la educación artística como un ejercicio legítimo para que cada biocudadano se realice plenamente en esta Comunidad de la Vida, y ello se logra con la elaboración de una política pública a nivel educativo que se componga de algunos de los elementos que se presentaron en la biocidadanía, en la fundamentación ética y el núcleo esencial del derecho al desarrollo, siendo el canal de navegación de dicha política en cada país, los planes de desarrollo.

De igual manera, la propuesta de fundamentación ética e identificación del núcleo esencial del derecho al desarrollo contribuye a la manifestación consciente del desarrollo, e invita a virar la mirada de los gobernantes, instituciones educativas, organizaciones y movimientos sociales, y en especial a cada uno de nosotros para darnos la oportunidad de observar conscientemente y crear la realidad del desarrollo, que aún no ha sido vislumbrada por la humanidad —quizás por no parecer atractivamente rentable y en la que nos hemos identificado con las formas— y que en estos tiempos en los que se hace más aguda la crisis de valores y visibilizan los enfrentamientos entre los extremos, pueden transformarse en una oportunidad para trascender en la evolución del Ser y que la humanidad descubra el camino hacia la felicidad.

Finalmente, esta investigación se convierte en una oportunidad y abre un camino para que se emprendan políticas, programas y proyectos de cooperación internacional para el desarrollo, centrando la atención en el fundamento ético y el núcleo esencial del derecho al desarrollo para que sea manifestado en la Comunidad de la Vida, mediante un trabajo cooperativo con instituciones de educación, organizaciones sin ánimo de lucro, sociedad civil y gobiernos, enfocados en la formación integral de seres humanos con conciencia biocidadana, y dar cuenta del potencial que yace en cada uno de nosotros para crear conscientemente la realidad encausada hacia un mismo propósito, con solidaridad y responsabilidad y asimismo manifestar el desarrollo colectivo de los seres que habitamos en la Comunidad de la Vida.

Epílogo

La Biociudadanía



En esta figura enmarcada dentro de un pentágono verde, asociada con el ser humano y su esencia racional y emocional, y por supuesto con la inteligencia de la naturaleza, encontramos tres figuras idénticas en forma, con colores diferentes que giran dentro de un gran círculo, cada una tiene una esencia de las otras dos en su interior; amarillo, azul y

magenta, son sabiduría, poder creador y Amor. Tres aspectos que están presentes en el ser humano e inescindiblemente relacionamos con la naturaleza. En el centro nuevamente se repite la misma imagen, pero en otra dirección indicando que ésta asociación desde cualquier sentido que se le observe, sugiere inclusión de la diferencia, que somos iguales por dentro y por fuera, y que el todo está dentro de las partes y las partes dentro del todo de manera cíclica y dialógica. Esta es la representación artística de la *biociudadanía*.

Referencias bibliográficas

- A.A.V.V. (1999). *Derecho Constitucional. Derechos y Libertades Fundamentales*. Vol. II. Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Abad, J. (2011). Usos y funciones de las artes en la educación y el desarrollo humano. En Jiménez, L; Aguirre, I. y Pimentel, L. G. (Coord). *Educación artística, cultura y ciudadanía*. Madrid, España: OEI.
- Abellán, V. (2007). Derecho al desarrollo. En De Asís, R; Bondía, D; Maza, E. (coord.). *Los desafíos de los derechos humanos hoy: Congreso Internacional sobre los Derechos Humanos*. (Valladolid, 18 a 20 de octubre de 2006). Madrid, España: Dykinson.
- Abi Saab, G. (1980). The legal formulation of a Right to development (subjects and content). En Dupuy, R. J. Workshop, R. J. (Ed.). *The Right to Development at the international level*. Hague Academy of International Law and United Nations University.
- Acosta, A. (2010). El Buen Vivir en el camino post-desarrollo, una lectura desde la Constitución de Montecristi. *Policy Paper*, 9. Fundación Friedrich Ebert, FES-ILDIS.
- ACSUR-Las Segovias. (2006). *Cuestiones esenciales sobre género. 01 conceptos básicos*. Madrid, España.
- Aguilar, Luis. (1999). *El derecho al desarrollo: su exigencia dentro de la visión de un nuevo orden mundial*. México: Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO) y Universidad Iberoamericana plantel Golfo Centro.

- Alasdair, MacIntyre. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona, España: Crítica.
- Alexy, R. (2007). *Teoría de los derechos fundamentales*. (Trad. Bernal Pulido, C. 2ª edición en Castellano). Madrid, España: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.
- Alston, P. (1984). Conjuring up new human rights: a proposal for quality control. *American Journal of International Law*, 78.
- Alston, P. (1982). Third generation of solidarity rights: progressive, development, or obfuscation of international human rights law? *Netherlands International Law Review*.
- Alston, P. (1981). Development and the Rule of Law: Prevention Versus Cure as a Human Rights Strategy. In International Commission of Jurists. (Eds.). *Development, Human Rights and the Rule of Law* 31 (106)
- Amininiya, A.; Chareh, P. (2013). Position of Right to Development in Contemporary Human Rights. *Interdisciplinary Journal of Contemporary Research In Business* 5.(5): 400-407.
- Andrew, F. (2010). *Modeling the environment*. Washington D.C., EE.UU: Island Press.
- Angel, A. (1995). *Desarrollo sostenible: aproximaciones conceptuales*. Quito, Ecuador: Fundación Natura, UICN.
- Ángel, A. (1994). Desarrollo Sustentable o Cambio Cultural. En *Siglo XXI Memorias del Seminario Internacional sobre Desarrollo Sostenible*. (T. 1). Bogotá, Colombia: Universidad Pontificie Javeriana.,
- Angulo, N. (2009). El derecho al desarrollo estado de la cuestión. *Revista Española de Desarrollo y Cooperación*. 23.
- Angulo, N. (2005). *El derecho humano al desarrollo frente a la mundialización del mercado: concepto, objetivos y sujetos*. Madrid, España: IEPALA.
- Ansuategui, F. (1997). Poder, Ordenamiento jurídico, derechos. *Cuadernos Bartolomé de las Casas*, 2.
- Añón, M. J. (1994). *Necesidades y derechos. Un ensayo de fundamentación*. Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.
- Ara Pinilla, I. (1990). *Las Transformaciones de los Derechos Humanos*. Madrid, España: Tecnos.
- Aracil, J. y Gordillo, F. (1997). *Dinámica de Sistemas*. Madrid, España: Alianza.
- Arribas, F.. (2006) Del valor intrínseco de la naturaleza. *Isegoría*, (34): 261-275.

- Ashby, R. (1962). Principles of the Self-Organizing System. In: Von Foerster, H. and Zopf, G. W. Jr. (Eds.). *Principles of Self-Organization* (Sponsored by Information Systems Branch, U.S. Office of Naval Research). Replublished as a PDF in *Emergence: Complexity and Organization (E:CO) Special Double Issue*, 6 (1): 102-106.
- Asociación para las Naciones Unidas en España. (1998). *La Declaración Universal de Derechos Humanos*. Comentario artículo por artículo. Barcelona, España: Icaria.
- Attfield, R. (2003). *Environmental ethics*. Cambridge, Reino Unido: Polity press.
- Attfield, R. (1995). *Value, Obligation and Meta-Ethics*. Amsterdam / Atlanta: Editions Rodopi.
- Balaguer, F. (1999). (Coord.). Derecho Constitucional. Derechos y Libertades Fundamentales. (Vol. II). Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Barry, B. (1978). Circumstances of justice and future generations. In Sikora, I. and Barry, B. *Obligations to Future Generations*. Filadelfia.
- Bedjaoui, M. (1991). The Right to Development. *International Law: Achievements and Prospects* 1177, 1182.
- Bedjaoui, M. (1987). Some unorthodox reflexions on the right to development. In Snyder, F. and Sunn, P. (Ed.) *International Law of development: comparative perspectives, professional books, abingdon*.
- Bellver, V. (1994). *Ecología: de las razones a los derechos*. Granada, España: Comares.
- Berlin, I. (2000). *Cuatro ensayos sobre la libertad*. (1 reimpresión). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Bermejo, R. (2005). *La gran transición hacia la sostenibilidad. Principios y estrategias de economía sostenible*. Madrid, España: Libros de la Catarata.
- Bermejo, R. y Dougan, J. (1985). El derecho al desarrollo un derecho complejo con contenido variable. *Anuario de derecho internacional*, VIII.
- Bertalanffy, L. V. (1968). *Teoría general de sistemas. Fundamentos, desarrollo, aplicaciones*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.
- Bidart Campos, G. (1991). *Teoría General de los derechos humanos*. Buenos Aires, Argentina: Astrea.
- Boff, L. (2001). *Ética planetaria desde el Gran Sur*. Madrid, España: Editorial Trotta.

- Bonfil, G. (1995). Etnodesarrollo: sus premisas jurídicas, políticas y de organización. En *Obras escogidas de Guillermo Bonfil Batalla*. (T. 2). México: INAH / INI.
- Brown, E. (1999). *Un mundo justo para las futuras generaciones*. Madrid, España: Mundi-press /United Nations University Press.
- Brownlie, I. (1989). The Human Right to Development. *Human Rights Unit Occasional Paper*, 11.
- Buitenweg, R. (1997). The right to development as a human right? *Peace & Change*, 22(4): 414.
- Camps, V. (1990). *Virtudes Públicas*. Madrid, España: Espasa-Calpe S.A.
- Capra, Fr. (2005). *El Tao de la Física: una exploración de los paralelos entre la física moderna y el misticismo oriental*. (Trad. Juan José Alonso Rey). Málaga, España: Sirio.
- Capra, Fr. (1998). *La trama de la vida: una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. (Trad. David Sempau). Barcelona, España: Anagrama.
- Cardozo, F. y Faletto, E. (1969). *Dependencia y Desarrollo en América Latina*. México: Siglo XXI.
- Carpintero, O. (2006). *La bioeconomía de Georgescu-Roegen*. (Pref. Joan Martínez Alier). Madrid, España: Montesinos.
- Carrillo, J. A. (1972). El derecho al desarrollo como Derecho de la persona humana. *Revista española de Derecho Internacional*, V-XXV (1-4): 119-125.
- Carrizosa, J. (2001). *¿Qué es ambientalismo? La visión ambiental compleja*. Bogotá, Colombia: Pnuma, IDEEA/Cerec.
- Carrizosa, J. (1998). Construcción de la Teoría de la Sostenibilidad. *Misión Rural, Transición, Convivencia y Sostenibilidad*, 5..
- Caudillo F. G. A. (2012). El buen vivir: un diálogo intercultural. *Ra Ximhai*, enero-abril.
- Cavaliere, P. y Singer, P. (1998). *El Proyecto "Gran Simio". La igualdad más allá de la humanidad*. Madrid, España: Edición española Editorial Trotta.
- Contreras, M. (2000). *El derecho al desarrollo como derecho humano*. México: Marco Antonio Sánchez López y José Ramón Medina Miranda. (Eds.).
- Cubillo-Guevara, A. y Hidalgo-Capitán, A. (2015). El trans-desarrollo como manifestación de la trans-modernidad. Más allá de la subsistencia, el desarrollo y el post-desarrollo. *Revista de economía mundial*, 41.

- Cortina, A. (2006). Ética del desarrollo: un camino hacia la paz. *Revista Sistema*, 192.
- Crocker, D. (2007). Ética internacional del desarrollo: fuentes, acuerdos, controversias y agenda. *Diálogo Filosófico*, 69.
- Daly, H. (2007). Criterios operativos para el desarrollo sostenible. En López Castellano, F. (Comp.). *Desarrollo: Crónica de un desafío permanente*. Granada, España: Universidad de Granada.
- Daly, H. (1996). Desarrollo sostenible y escala óptima de la economía. En Díaz Pineda, F. (Ed.). *Ecología y desarrollo. Escalas y problemas de la dialéctica Desarrollo – Medio Ambiente*. Madrid, España: Editorial Complutense.
- De Castro, C. (2004). *Ecología y Desarrollo Humano Sostenible*. Valladolid, España: Universidad de Valladolid.
- De Castro, C. (2001). *La revolución solidaria: más allá del desarrollo sostenible*. Madrid, España: Ed IEPALA.
- De Lucas, J. (2012). Solidaridad y derechos humanos. En Tamayo, J. J. (Dir.). *10 palabras clave sobre derechos humanos*. Estella, Navarra: Verbo Divino.
- De Lucas J. (1998). *El concepto de solidaridad*. México: Distribuciones Fontamara.
- De Lucas, J. (1992). Algunos equívocos sobre el concepto y fundamentación de los derechos humanos. En Ballesteros, J. (Ed.). *Derechos Humanos*. Madrid, España: Tecnos.
- Denis, G. (1999). *Ética del desarrollo: guía teórica y práctica*. Madrid, España: IEPALA.
- Denis, G. (1965). *Ética del desarrollo*. Barcelona, España: IEPALA/Estela.
- Des, G. (2009). Oficina del Informe de Desarrollo Humano, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Espacio de trabajo IDHN. Gasper Des. Ética del desarrollo y desarrollo humano. *Redes HDR*, 24.
- Devall, Bill y Sessions, Georges. (1985) *Deep Ecology. Living as if Nature Mattered*. Salt Lake City.
- De Waart, P. J. I. M. (1985). The interrelationship between the right to life and the right to development. In Ramcharan, B. G, (Ed). *The right to life in international law*, Martinus Nijhoff Publishers Dordrecht.
- Díaz Pineda, F. (1996). Sobre los efectos claves de la interacción Humanidad-Biosfera. En Díaz Pineda, F.(Ed.). *Ecología y Desarrollo. Escalas y problemas de la dialéctica Desarrollo-Medio Ambiente*. Madrid, España: Editorial Complutense.

- Díez del C, P. (2005). Una Nueva Mirada a la Educación Artística desde el Paradigma del Desarrollo Humano. (Tesis Doctoral). Universidad Complutense de Madrid: Departamento de Didáctica de la Expresión Plástica. Disponible en: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=17121>
- Dobson, A. (1998). Ingeniería genética y ética ambiental. En Durán, A. y Riechmann, J. *Genes en el laboratorio y en la fábrica*. Madrid, España: Trotta.
- Donnelly, J. (1993). Third generation rights. Peoples and Minorities. In Brolmann C; Lefeber, R and Zieck, M (Eds.). *International Law*. Amsterdam: International Law Conference.
- Donnelly, J. (1985). In Search of the Unicorn: the Jurisprudence and Politics of the Right to Development. *California Western International Law Journal*, 15.
- Donnelly, J. (1984). The right to development, how not do to link human rights and development. In Welch, C and Meltzer, R.I (Eds). *Human Rights and development in Africa*. State University of New York. Albany.
- Doyal, L. y Gough, I. (1994). *Teoría de las necesidades humanas*. Madrid, España: Icaria/Fuheim.
- Dussel, E. (2015). *Filosofías del Sur. Descolonización y transmodernidad*. México: Ediciones Akal.
- Durkheim, E. (1987). *La división del trabajo social*. (Trad. C.G. Posada). Madrid, España: Akal.
- Chueca, Á. (1997). El derecho al desarrollo en el ámbito internacional en Seminario de Investigación para la Paz. Desarrollo, Maldesarrollo y Cooperación al Desarrollo África Subsahariana. En Centro Pignatelli y Alemany J. M. (Eds). *Colección Actas 42*. Diputación General de Aragón Departamento de Cultura y Educación.
- Eschenhagen, M. L. (1998). Evolución del concepto ‘desarrollo sostenible’ y su implantación política en Colombia. *Innovar: Revista De Ciencias Administrativas y Sociales*, 11 (1): 111 - 120.
- Escobar, A. (2012). Más allá del desarrollo: posdesarrollo y transiciones hacia el pluriverso. *Revista de Antropología Social*, 21.
- Escobar, A. (2005). El “posdesarrollo” como concepto y práctica social. En Mato, E. (Coord.). *Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización*.
- Escobar, A. (2000). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o posdesarrollo? En Lander, E. (Comp). *La colonialidad del*

- saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, Argentina: CLACSO. Edición digital de El Cid Editor.
- Etxeberria, X. (1995). La ética ante la crisis ecológica. *Cuadernos de Teología Deusto*, 4.
- Eulalia W. Petit de G. (2002). Derecho al desarrollo y deuda externa: una perspectiva nacional. *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos*, 19.
- Ezquiaga, F. (1995). Soberanía, autodeterminación y derecho al desarrollo. *Revista Vasca de Administración Pública*, 41(enero-abril): 795-818.
- Falcón y Tella, M. J. (2003). Las generaciones de derechos y la guerra. *Anuario de Derechos Humanos Universidad Complutense de Madrid*, 4.
- Feinberg, J. (1980). *Right, Justice and the Bounds of Liberty*. New Jersey, EE.UU: Princeton University Press, Princeton.
- Fernández, E. (2001). *Dignidad humana y ciudadanía cosmopolita*. Madrid, España: Dykinson.
- Fernández, E. (1991). *Teoría de la Justicia y Derechos Humanos*. Madrid, España: Debate.
- Flinterman, C. (1990). Three generations of human Rights. In Berting, J. (Ed). *Human Rights in a pluralist world individuals and collectivities, Part II*. Meckler, Westport, London: UNESCO, Roosevelt Study Center.
- Flory, M. (1977). *Droit International du Développement*. Paris, France: PUF. Themis.
- Foerster, H. V. (1996). *Las semillas de la cibernética*. Barcelona, España: Colección terapia familiar. Gedisa.
- Furtado, C. (1982). *El subdesarrollo latinoamericano*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Furtado, C. (1966). *Subdesarrollo y estancamiento en América Latina*. Buenos Aires, Argentina: EUDEBA.
- Galtung, J. (2004). *Human Rights in another key*. Cambriage. United Kingdom :Polity Press.
- García-Amador, F. V. (1987). *El derecho internacional del desarrollo: una nueva dimensión del derecho internacional económico*. Madrid, España: Civitas.
- García, L. (2007). El derecho del desarrollo como base para la construcción del derecho al desarrollo. *International Law: Revista colombiana de derecho internacional*, 9.

- García Manrique, R. (2001). En torno a la libertad, la igualdad y la seguridad como derechos humanos básicos. En Marzal, A. y Bosch, J. M. (Ed). *El núcleo duro de los derechos humanos*. Navarra: ESADE Facultad de Derecho.
- Gavara de Cara, J. C. (1994). *Derechos fundamentales y desarrollo legislativo. La garantía del contenido esencial de los derechos fundamentales en la Ley Fundamental de Bonn*. Madrid, España: Centro de Estudios Constitucionales.
- Gell-Mann, M. (1994). *El quark y el jaguar. Aventuras de lo simple y lo complejo*. Barcelona, España: Tusquets.
- Georgescu-Roegen, N. (2007). *Ensayos bioeconómicos*. (Ed. Oscar Carpintero). Madrid, España: Los libros de la Catarata.
- Georgescu-Roegen, N. (1995). *La Décroissance; Entropie-Ecologie-Economie*. Paris, France: Sang de la terra.
- Gómez, F. (1999). *El derecho al desarrollo como derecho humano en el ámbito jurídico internacional*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Gómez, F. (1998). El derecho al desarrollo. entre la justicia y la solidaridad. *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos*, 1.
- González Amuchastegui, J. (2004). *Autonomía, dignidad y ciudadanía, una teoría de los derechos humanos*. Valencia: Tirant de Blanch.
- González Casanova, P. (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades: De la Academia a la Política*. Barcelona, España: Anthropolos; Madrid, España: Universidad Complutense; México: UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales.
- Goodland, R.; Daly, H. Salah, El Serafy, y Von Droste, B. (Edit.). (1992). *Medio ambiente y desarrollo sostenible. Más allá del Informe Brundland*. Madrid, España: Trotta.
- Goodpaster, K. (1998). On being morally considerable. In Zimmerman, M.E. et al. *Environmental Philosophy. From Animal Rights to Radical Ecology*. New Jersey: Prentice Hall.
- Gross Espiell, H. (1985). *Estudios sobre derechos humanos*. Caracas, Venezuela: IIDH. Editorial Venezolana.
- Gross Espiell, H. (1980). El derecho al desarrollo como un derecho de la persona humana. *Revista de Estudios Internacionales*, 1 (1): 41-60.
- Gross Espiell, H. (1975). *Derecho Internacional del Desarrollo*. *Cuadernos de la Cátedra*. J.B. Scott, Universidad de Valladolid.

- Gudynas, E. (2011). Desarrollo, postextractivista y “buen vivir”. *Pueblos Revista de información y debate*, 49, (II): 19-21.
- Gutiérrez, E. (2008). De las teorías del desarrollo al desarrollo sustentable: Historia de la Constitución de un enfoque multidisciplinario. *Ingenierías*, 11(39): 45–60. En línea: http://dialnet.unirioja.es/servlet/listaarticulos?-tipo_busqueda=EJEMPLAR&revista_busqueda=8290&clave_busqueda=188842
- Gutiérrez, I. (2005). *Dignidad de la persona y derecho fundamentales*. Madrid, España: Universidad Nacional de Educación a Distancia. Marcial Pons, Ediciones Jurídicas y Sociales, S.A.
- Habermas, J. (1998). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. (Trad. M. Jiménez Redondo). Madrid, España: Trotta.
- Habërle, P. (2003). *La garantía del contenido esencial de los derechos fundamentales*. (Trad. Joaquín Brage Camazano). Madrid, España: Dykinson.
- Hierro, L. (2001). ¿Qué derechos tenemos? En Marzal, A. y Bosch J.M. (Ed). *El núcleo duro de los derechos humanos*. Navarra: ESADE Facultad de Derecho.
- Holland, J. H. (1995). *El orden oculto. De cómo la adaptación crea complejidad*. México: FCE.
- Hoerster, N. (1992). *En defensa del positivismo jurídico*. Barcelona, España: Editorial Gedisa S.A.
- Horta, O. (2009). Ética animal. El cuestionamiento del antropocentrismo: distintos enfoques normativos. *Revista de Bioética y Derecho*, 16.
- Houtart, F. (2013). *Ética social de la vida, hacia el bien común de la humanidad. [Un paradigma postcapitalista]*. Madrid/Panamá: IEPALA Editorial y Ruth Casa Editorial.
- Huanacuni, F. (2010). *Buen Vivir / Vivir Bien. Filosofía, políticas, estrategias y experiencias regionales andinas*. Lima, Perú: Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas – CAOI.
- Izquierdo, L.; Galán, J. Santos, J. y Del Olmo, R. (2008). Modelado de sistemas complejos mediante simulación basada en agentes y mediante dinámica de sistemas. *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 16.
- Jonas, H. (1995). *El principio de responsabilidad ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona, España: Herder.

- Kant, I. (2009). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Trad. Manuel García Morente. Madrid, España: Ediciones Encuentro S.A.
- Kant, I. (2004). *¿Qué es la Ilustración?* (Trad. Ed. Roberto R. Aramayo). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Kliksberg, B. y Sen, A. (2007). *Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo globalizado*. Barcelona, España: Ediciones Deusto.
- Kooijmans, P. H. (1990). Human Rights-Universal Panacea? Some reflexions on the so-called Human Rights of the Third Generation. *Netherlands International Law Review*.
- Krishnamurti, J. (2008). Aprender es vivir, Cartas a las Escuelas. (Trad. Armando Clavier) (Cartas 1 a 55). Madrid, España: Gaia Ediciones.
- Krishnamurti, J. (1954). *Un nuevo enfoque de la vida*. (Charla transmitida por la "All-India Radio" de Madrás, el 16 de octubre de 1947). México: Editorial Krishnamurti.
- Kukathas, Ch. y Pettit, Ph. (2004). *La teoría de la justicia de John Rawls y sus críticos*. (Trad. y epílogo de Miguel Ángel Rodilla). Madrid, España: Editorial Tecnos.
- Latouche, S. (2009). *Pequeño tratado del decrecimiento sereno*. Barcelona, España: Icaria.
- Lavielle, J. M. (1990). Les rapports entre les droits de l'homme, le developpement y la paix. *Revue Trimestrielle des droits de l'homme*, 1.
- Leff, E. (1994). *Ecología y capital. Racionalidad ambiental, democracia participativa y desarrollo sustentable*. México: Siglo XXI.
- Legaz y Lacambra, L. (1971). *Socialización, administración, desarrollo*. Madrid, España: Instituto de Estudios Políticos.
- Legaz y Lacambra, L. (1951). La noción jurídica de la persona humana y los derechos del hombre. *Revista de Estudios Políticos*, XXV.
- Llano, F. (2013). El derecho al desarrollo en el sistema de derechos humanos: entre los derechos de la personalidad y la actividad del Estado. *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXIX.
- Leopold, A. (1948). *Una ética de la tierra*. (Ed. e introducción de Jorge Riechmann). Madrid, España: Libros de la Catarata.
- Leuprecht, P. (1989). *Droits individuels et droits collectifs dans la perspective du droit au développement*. Bruxelles, Belgique: Bruylant.

- Lorenz, K. (1984). *Los ocho pecados mortales de la humanidad civilizada*. (Trad Manuel Vázquez) Barcelona, España: Plaza & Janes Editores S.A.
- Lovelock, J. (1988). *The Ages of Gaia: A Biography of our living Earth*. Oxford, United Kindog: Oxford U.P.
- Mandelbrot, B. (1987). *Los objetos fractales. Forma, azar y dimensión*. Barcelona, España: Tusquets.
- Mariño, F. (1997). El marco jurídico internacional del desarrollo. En Mariño, F. y Fernández Liesa, C. (Eds). *El Desarrollo y la Cooperación Internacional*. Madrid, España: Universidad Carlos III-BOE.
- Marks, S. (1980-1981). Emergen Human Rights: a new generation for the 1980s? *Rutgers Law Review*, 33.
- Martín, R. (2003). *Manual de derecho ambiental*. Navarra: Cizur Menor, Thompson-Aranzadi.
- Martín García, J. (2010). *Teoría y ejercicios prácticos de dinámica de sistemas*. (Pról. John Sterman). Barcelona.
- Martínez, J. Perrotin, C. Torralba y Francesc. (2005). *Repensar la dignidad humana*. Lleida, España: Editorial Milenio.
- Martínez, J. (2009). Hacia un decrecimiento sostenible en las economías ricas. *Revista de economía crítica, Segundo semestre*. En línea: <http://www.paralelo36andalucia.com/wp-content/2011/01/decrecimiento-Martinez-Alier.pdf>.
- Martínez, J. (2005). *El ecologismo de los pobres*. Barcelona, España: Icaria Editorial s.a.
- Martínez-Pujalte, A. (1997) La garantía del contenido esencial de los derechos fundamentales. *Cuadernos y Debates*, 65.
- Maturana, H. y Varela F. (2004). *De máquinas y seres humanos autopoiesis; la organización de lo vivido*. (s.d.).
- Maturana, H. y Varela F. (1972). *De Máquinas y Seres Vivos. Una caracterización de la organización biológica*. Santiago, Chile: Editorial Universitaria.
- M'Baye, K. (1989). Le droit au développement est-il un droit de l'homme? En Marcus Helmonts, S. (Ed.). *Droits de l'Homme et droit au développement*.
- M'Baye, K. (1979). Le droit au développement. En *Le droit au développement au plan international*. Colloque de la Haye. R.C.A.D.I.
- M'Baye, K. (1972). Le droit au développement comme un droit de l'Homme. *Revue des droits de l'Homme*.

- MacIntyre, A. (1987). *Tras la virtud*. Barcelona, España: Crítica.
- Max-Neef, M. (2006). *Desarrollo a escala humana*. Barcelona, España: Icaria.
- Mediavilla, M. (2014). Dejar de crecer para empezar a evolucionar. En *No dejes el futuro en sus manos. Cooperación solidaria ante la crisis del capitalismo global*. Entrepueblos, Universidad de Valladolid, Área de Cooperación Internacional al Desarrollo de la Universidad de Valladolid.
- Meadows, D. (1996). Más allá de los límites. En Díaz-Pineda, F. (Ed.). (1996). *Ecología y Desarrollo. Escalas y problemas de la dialéctica Desarrollo-Medio Ambiente*. Madrid: Editorial Complutense.
- Meadows, D.; Meadows, D. y Randers, J. (1992). *Más allá de los límites del crecimiento*. Madrid: Tercera Edición. El País/Aguilar.
- Mesa, G. (2010). *Derechos ambientales en perspectiva de integralidad. Concepto y fundamentación de nuevas demandas y resistencias actuales hacia el "Estado ambiental de derecho"*. Bogotá, Colombia: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Derecho, Ciencias Políticas y Sociales.
- Mies, M y Shiva, V. (1997). *Ecofeminismo, Teoría, crítica y perspectiva*. Barcelona, España: Icaria.
- Mill, John S. (2013). *Sobre la libertad, Prologo de Isaiah Berlin*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Monod, J. (2000). *El azar y la necesidad. Ensayo sobre la filosofía natural de la biología moderna*. Barcelona, España: Tusquest Editores S.A.
- Moreno, A. (1980). Los derechos humanos de la solidaridad. En *IV jornadas de profesores de derecho internacional y relaciones internacionales, julio 1979*.
- Morin, E. (2007). *Introducción al pensamiento complejo*. (Trad. Marcelo Pakman). Barcelona, España: Editorial Gedisa S.A.
- Morin, E. (2006). *El método 1 La naturaleza de la naturaleza*. (Trad. Ana Sánchez con colaboración de Dora Sánchez García). Madrid, España: Ediciones Catedra (Grupo Anaya S.A.).
- Morin, E. (2006a). *El método 2 La vida de la vida*. (Trad. Ana Sánchez). Madrid, España: Ediciones Catedra (Grupo Anaya S.A.).
- Morin, E. (2006b). *El método 6 Ética*. (Trad. Ana Sánchez). Madrid, España: Ediciones Catedra (Grupo Anaya, S.A.).
- Morin, E. y Kern, A. B. (2006c). *Tierra-Patria, Trad Ricardo Figueira*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Nueva Visión.

- Morín, E.; Ciurana, E. y Motta, R. (2003). *Educación en la Era Planetaria*. (Epílogo La misión de la educación para la era planetaria). Barcelona, España: Gedisa.
- Morín, E. (1999). *Los siete saberes necesarios para la educación del futuro*. París, Francia: UNESCO.
- Morin, E. (1984). *Ciencia con conciencia*. (Trad. Ana Sánchez). Barcelona, España: Anthropos, Editorial del Hombre.
- Morgan, M. (2004). *Las voces del desierto*. Barcelona, España: Ediciones BSA. p. 274.
- Mosterín, J. y Riechmann, J. (1995). *Animales y ciudadanos*. Madrid, España: Talasa Ediciones.
- Naciones Unidas. (1987). *Nuestro futuro común: informe Brundtland*. Comisión Mundial del Medio Ambiente y Desarrollo. En línea <http://access-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N87/184/67/IMG/N8718467.pdf?OpenElement>
- Naess, A. (1995). *Deep Ecology for the Twenty-First Century*. (Ed. George). Sessions. Boston: Shambhala.
- Naess, A. (1990). *Ecology community and lifestyle*. (Tra. David Rothenberg). Cambridge, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Naess, A. (1976). The shallow and the deep, long-range Ecology movement. A summary. *Inquiry*, 16.
- Naïr, S. (1997). *Rapport de bilan et d'orientation sur la politique de codéveloppement liée aux flux migratoires*. Paris, France: Ministère d'Affaires Étrangères. En ligne: <http://www.ladocumentationfrancaise.fr/rapports-publics/984000139/index.shtml>
- Norton, B. (1984). Environmental ethics and weak anthropocentrism. *Environmental Ethics*, 6.
- Norton, B. (1982a). Environmental ethics and nonhuman rights. *Environmental Ethics*, 4.
- Norton, B. (1982b). Environmental ethics and the rights of future generations. *Environmental Ethics*, 4.
- Nozick, R. (1991). *Anarquía, estado y utopía*. (Trad. Rolando Tamayo). Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica.
- Nussbaum, M. (2012). *Crear Capacidades, propuesta para el desarrollo humano*. (Trad. Albino Santos Mosquera). Barcelona, España: Espasa Libros.

- Nussbaum, M. (2010). *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. (Trad. María Victoria Rodill. Buenos Aires, Argentina: Katz Editores.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia: consideraciones sobre la exclusión*. (Trad. Ramón Vilà Vernis y Albino Santos Mosquera). Barcelona, España: Paidós.
- Nussbaum, M. y Amartya S. (Comps.). (1993). *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Obiora, L. (1996). Beyond the rhetoric of a right to development. *Law & Politics*, 18 (3-4): 387-389.
- Oehling de los Reyes, A. (2010). *La dignidad de la persona, Evolución histórico-filosófica, concepto, recepción constitucional y relación con los valores y derechos fundamentales*. Madrid, España: Dykinson.
- Oliva, J. D. (2011). *El derecho al desarrollo y la cooperación internacional. Especial atención a la práctica española*. Madrid, España: CIDEAL.
- O'Manique, J. (1992). Human Rights and Development. *Human Rights Quarterly*, 14 (1): 79.
- Ortiz, C. (2014). Felipe Guaman Poma, Clorinda Matto de Turner, Trinidad Enríquez y la teoría crítica. Sus legados a la teoría social contemporánea. En Quijano, A. (Ed.). *Des/colonialidad y bien vivir, un nuevo debate en América latina*. Perú: Universidad Ricardo Palma, Editorial universitaria.
- Ost, F. (1996). *Naturaleza y Derecho, para un debate ecológico en profundidad*. (Trad. Juan Antonio Irazabal y Juan Churrua). Bilbao, España: Ediciones Mensajero.
- Otto, I. (1988). La regulación del ejercicio de los derechos y libertades. En Martín, L. y Retortillo-I. De O. *Derechos Fundamentales y Constitución*. Madrid, España: Civitas.
- Parejo, L. (1981). El contenido esencial de los derechos fundamentales en la jurisprudencia constitucional: a propósito de la Sentencia del Tribunal Constitucional de 8 de abril de 1981. *Revista Española de Derecho Constitucional*, 3.
- Pascal, B. (1981). *Pensamientos*, 199. (Ed. y trad. de J. Llansó). Madrid, España : Alianza Editorial.
- Pascual, M. y Herrero, Y. (2010). Ecofeminismo. Una propuesta para repensar el presente y construir el futuro. *CIP-Ecosocial – Boletín ECOS*, 10.

- Passmore, J. (1978). *La responsabilidad del hombre frente a la naturaleza. Ecología y tradiciones en Occidente*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Peces-Barba, G. (2004). *Lecciones de derechos fundamentales*. (Colaboración de Rafael de Asís Roig y María del Carmen Barranco Avilés). Madrid, España: Dykinson.
- Peces-Barba, G. (2003). *La dignidad de la persona desde la filosofía del derecho*. Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas Universidad Carlos III de Madrid. Madrid, España: Dykinson.
- Peces-Barba, G. (1999). *Derechos sociales y positivismo jurídico. Escritos de Filosofía política y jurídica*. Madrid, España: Dykinson.
- Peces-Barba, G. (1989). Sobre el fundamento de los derechos humanos: un problema de Moral y Derecho. En: Muguerza, J. y otros. *El fundamento de los derechos humanos*. (Ed. Peces-Barba Martínez, Gregorio) Madrid, España: Debate.
- Pellet, A. (1984). Note sur quelques aspects juridiques de la notion de droit au développement. En Flory, M; Mahiou, A et Henry J.R. (Dirs). *La formation des norms en droit international du développement*.
- Pellet, A. (1978). *Le Droit International du Développement*. Paris, France PUF, Que sais-je?
- Pellet, S. (1990). Un derecho al desarrollo «en vía de desarrollo». En *Le droit au développement. Genèse et concept. Mèmoire Institut Universitaire de Hautes Eudes Internacionales*, Genève.
- Pelloux, R. (1981). Vrais et faux droits de l'Homme. Problemes de definition et de classification. *Revue de droit public et de la science politique en france et a l'etranger*, XCVII, (1): 53 – 67.
- Pérez González, M. (1991:95). El derecho al desarrollo como derecho humano. En *El derecho al desarrollo o el desarrollo de los derechos sociales*. Madrid, España: Editorial Complutense.
- Pérez-Luño, A. (2006). *La tercera generación de derechos humanos*. Navarra, España: Editorial Aranzadi s.a.
- Pérez-Luño, A. (2005). Dimensiones de la igualdad. *Cuadernos Bartolomé de Las Casas*, 34.
- Pérez-Luño, A. (2001). Diez tesis sobre la titularidad de los derechos humanos. En: Anzoátegui, F. J. (Ed.). *Una discusión sobre derechos colectivos*. Madrid, España: Dykinson.

- Pérez-Luño, A. (1991). La evolución del Estado social y la transformación de los derechos fundamentales. En Olivas, E. (Coord.). *Problemas de legitimación en el Estado social. Colección Estructuras y Procesos Serie Derecho*. Madrid, España: Editorial Trotta.
- Pérez-Luño, A. (1989). Sobre los valores fundamentales de los derechos humanos. En Muguerza, J. y otros. *El fundamento de los derechos humanos*. (Ed. Peces-Barba Martínez, Gregorio). Madrid, España: Debate.
- Pérez-Luño, A. (1984). *Derechos Humanos, estado de derecho y Constitución*. Madrid, España: Tecnos.
- Piaget, J. (1978). *La equilibración de las estructuras cognitivas. Problema central del desarrollo*. (Trad. Eduardo Bustos). Madrid, España: Siglo XXI de España.
- Prieto, L. (1990). *Estudios sobre derechos fundamentales*. Madrid, España: Debate.
- Prebisch, R. (1948). El desarrollo económico de la América Latina y algunos de sus principales problemas. En *Cincuenta años de pensamiento en la CEPAL: textos seleccionados, I*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Prigogine, I. y Nicolis, G. (1987). *La estructura de lo complejo: en el camino hacia una nueva comprensión de las ciencias*. (Versión española de A. Klein; revisión técnica de José Luis Sánchez Gómez). Madrid, España: Alianza Editorial.
- Prigogine, I. (1997). *El fin de las incertidumbres*. (Trad. Pierre Jacomet). Madrid, España: Santilla s.a. Taurus.
- Pontara, G. (1996). *Ética y generaciones futuras*. (Trad. Isabel Riera). Barcelona, España: Ariel.
- Puleo, A. (2011). *Ecofeminismo para otro mundo posible*. Madrid, España: Editorial Cátedra. Colección Feminismos.
- Quijano, A. (2014). Bien vivir: entre el desarrollo y las des/colonialidad del poder. En Quijano, A. (Ed.). *Des/colonialidad y bien vivir, un nuevo debate en América latina*. Perú: Universidad Ricardo Palma, Editorial universitaria.
- Rawls, J. y Sen A. (1988). *Las libertades fundamentales y su prioridad en Libertad, igualdad y derecho*. Las conferencias Tanner sobre filosofía moral. (Ed. Sterling M. McMurrin). Editorial Ariel S.A.
- Rawls, J. (1971). *Teoría de la Justicia*. Madrid, España: Fondo de Cultura Económica.

- Regan, T. (1983). *The Case for Animal Rights*. Los Angeles, EE.UU: University of California Press.
- Rees, W. E. (1990). The ecology of sustainable development. *The Ecologist*, 20(1): 18-23.
- Rey, J. L. (2013). Los desafíos del desarrollo a comienzos del siglo XXI. En Garrido Gómez, M. I. (Ed.). *El derecho humano al desarrollo*. Madrid, España: Tecnos.
- Reynoso, C. (2009). *Modelos y metáforas. Crítica del paradigma de la complejidad de Edgar Morin*. Buenos Aires, Argentina: Primera Edición Sb Editorial.
- Reynoso, C. (2006). *Complejidad y caos. Una exploración antropológica*. Buenos Aires, Argentina: Primera Edición Sb Editorial.
- Rich, R. (1983). The right to development as an emerging human rights. *Virginia Journal of International Law*, 23(2): 287-328.
- Ricoeur, P. (1991). Tolérance, intolérance, intolérable. *Lectures 1: Autour du politique*.
- Riechmann, J. (2012). *Interdependientes y ecodependientes. Ensayos desde la ética ecológica (y hacia ella)*. Cànoves i samalús: Editorial Proteus.
- Riechmann, J. (2006). *Biomímesis: ensayos sobre imitación de la naturaleza, Ecosocialismo y autocontención*. Madrid, España: Libros de la Catarata.
- Riechmann, J. (2005a). *Un mundo vulnerable ensayos sobre ecología, ética y tecnociencia*. (Pró. Carlos Thiebaut). Madrid, España: Los libros de la Catarata.
- Riechmann, J. (2005b). *Todos los animales somos hermanos. Ensayos sobre el lugar de los animales en las sociedades industrializadas*. Madrid, España: Los libros de la Catarata.
- Riechmann, J. (1999). *Necesitar, desear y vivir: sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*. Madrid, España: Fundación 1 de mayo.
- Rist, G. (2002). *El desarrollo: historia de una creencia occidental*. (Pró. José Ángel Sotillo Lorenzo. y Trad. Adolfo Fernández Marugán). Madrid, España: Los libros de la Catarata.
- Rivera, S. (2012). *Violencia (re)encubiertas en Bolivia*. Editor La Mirada Salvaje.
- Rivera, S. (1984). *Oprimidos pero no vencidos: luchas del campesinado Aymara y Quechwa 1900–1980*. La Paz, Bolivia: Editorial La Mirada Salvaje.

- Rizzolatti G. and Craighero L., (2004). The Mirror-Neuron System. *Annual Review of Neuroscience*, 27.
- Rizzolatti, G. Fadiga, L. Gallese V and Fogassi, L. (1996). Premotor cortex and the recognition of motor actions. *Cognitive Brain Research*, 3.
- Robles, G. (1995). *El libre desarrollo de la personalidad artículo 10 de la Constitución*. (Coord. Luis García Sanmiguel). Alcalá de Henares, España: Universidad de Alcalá, servicio de publicaciones.
- Rodríguez, M. E. (2011). *Claves para entender los nuevos derechos humanos*. Madrid, España: Los libros de la Catarata.
- Rodríguez, M. E. (2010). *La Nueva Generación de Derechos Humanos. Origen y justificación*. Madrid, España: Dykinson.
- Rodríguez, M. E. (2004). De la reivindicación ambiental y los derechos humanos. Venturas y desventuras. En Riechmann, J. (Coord.). (2004). *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*. Uruguay: Editorial Nordan-Comunidad.
- Roseblum, B. y Kuttner, F. (2010). *El enigma cuántico: encuentros entre la física y la conciencia*. Barcelona, España: Tusquets.
- Rostow, W. W. (1961). *Las etapas del crecimiento económico, un manifiesto no comunista*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sachs, I. (1980). Ecodesarrollo, Concepto, aplicación, implicaciones. *Comercio Exterior*, 30 (7): 718-725.
- Saksena, K. P. (1991). Human Rights and the right to development. *International Studies*, 28 (1): 42.
- Sánchez de la Torre, Á. (1968). *Teoría y Experiencia de los Derechos Humanos*. Madrid, España: Gregorio del Toro.
- Santos, B. de S. (2010). Hacia una concepción intercultural de los derechos humanos. En *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Uruguay: Ediciones Trilce - Exxtensión Universitaria. Universidad de la República.
- Sen, A. (2007). Teorías del desarrollo a principios del siglo XXI. En López Castellano, F. (Comp.). *Desarrollo: Crónica de un desafío permanente*. Granada, España: Universidad de Granada.
- Sen, A. (2000). *Desarrollo y libertad*. (Trad. Esther Rabasco y Luis Toharia). Barcelona, España: Planeta.
- Sen, A. y Rawls, J. (1988). *¿Igualdad de qué? en Libertad, igualdad y derecho*. (Conferencias de Tanner sobre filosofía moral). Ed. Sterling M. McMurrin, Editorial Ariel S.A.

- Sengupta, A. (2004). The Human Right to Development. *Oxford Development Studies*, 32 (2):197.
- Sethi, T. D. (1981). Human Rights and Development. *Human Rights Quarterly*, 3 (3): 11-24.
- Shiva, V. (1995). *Abrazar la vida Mujer, ecología y supervivencia*. (Trad. Instituto del Tercer Mundo-Montevideo Uruguay, por Ana Elena Guyer y Beatriz Sosa Martínez). Madrid, España: horas y HORAS.
- Sieghart, P. (1985). *The International Law of Human Rights*. Oxford, United Kingdom: Clarendon press.
- Singer, P. (1999). *Liberación Animal*. Madrid, España: Editorial Trotta S.A.
- Solow, R. (1992). *Un paso casi práctico hacia la sostenibilidad*. Washington, DC. EE.UU: Resources for the future.
- Sosa, N. (1994). *Ética ecológica. Necesidad, posibilidad, justificación y debate*. Madrid, España: Libertarias/Prodhufo S.A.
- Speranza, A. (2006). *Ecología profunda y autorrealización, introducción a la filosofía ecológica de Arne Naess*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.
- Speth, J. G. (1992). The transition to a sustainable society. *Proc. Natl. Acad. Sci.*, 89.
- Sterman, J. D. (2000). *Business dynamics: systems thinking and modeling for a complex World*. Boston, EE.UU: Irwin MacGraw-Hill.
- Stiglitz, J. (1998). Knowledge for Development: Economic Science, Economic Policy and Economic Advice. *Paper prepared for the Annual World Bank Conference on Development Economics, Working Paper*. On line: <http://siteresources.worldbank.org/DEC/Resources/84797-1251813753820/6415739-1251813951236/ABCDE98-STIGLITZ.pdf>
- Strauss, H. (2013). *Maestros de la sabiduría mística*. Bogotá, Colombia: Intermedio Editores Ltda.
- Solana, J. L. (2011). El pensamiento complejo de Edgar Morin. Críticas, incomprensiones y revisiones necesarias. *Gazeta de Antropología*, 27 (1). En línea: <http://hdl.handle.net/10481/15241>
- Taibo, C. (2009). *En defensa del decrecimiento sobre capitalismo, crisis y barbarie*. Madrid, España: Los libros de la catarata.
- Tafalla, M. (2004). *Los derechos de los animales*. Barcelona, España: Idea Book S.A.

- Tamames, R. (1995). *Ecología y desarrollo sostenible: la polémica sobre los límites al crecimiento*. Madrid, España: Alianza Editorial.
- Taylor, P. (1987). *Respect for Nature: A Theory of Environmental Ethics*. New Jersey, EE.UU: Princeton University Press.
- Thom, R. (1976). Structural Stability, Catastrophe Theory, and Applied Mathematics: The John von Neumann Lecture, 1976. *SIAM Review*, 19 (2):189-201.
- Teilhard de Chardin, P. (1955). *El fenómeno humano*. (Trad. Prólogo y notas de M. Crusafont Pairó). Madrid, España: Sexta edición, Taurus Ediciones.
- Teitelbaum, A. (2000). La crisis actual del derecho al desarrollo. Bilbao. *Cuadernos Deusto de Derechos Humanos*, 11.
- Thiebaut, C. (1998). Responsabilidades cosmopolitas. *La balsa de la medusa*, 48.
- Torralba, Fr.; Martínez, J. y Perrotin, C. (2005). *Repensar la dignidad humana*. Lleida, España: Editorial Milenio.
- Unceta, K. (2011). El debate sobre el futuro de la cooperación: Desarrollo alternativo o alternativas al desarrollo. *Pueblos Revista de información y debate*, 49 (II): 5-8.
- Unceta, K. (2009). *Desarrollo, subdesarrollo, maldesarrollo y posdesarrollo: una mirada transdisciplinar sobre el debate y sus implicaciones*. Montevideo: Carta Latinoamericana, 7. D3E- CLAES.
- UNESCO. (2005). Educating for Creativity: Bringing the Arts and Culture into Asian Education. *Informe del Simposio Regional Asiático sobre Educación Artística*. En línea: http://www.unesco.org/new/fileadmin/MULTIMEDIA/HQ/CLT/CLT/pdf/Arts_Edu_RegConf_Asia_Conclusions.pdf
- Uribe, D. (1986). *La tercera generación de derechos humanos y la paz*. Bogotá, Colombia: Plaza & Janes.
- Valencia, E. (1996). Etnodesarrollo y perspectivas étnicas. En: *Etnicidad y derecho. Un diálogo postergado entre los científicos sociales*. Cuadernos Instituto de investigaciones jurídicas. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Van Dijk, P. (1984). The right to development human Rights. A matter of equality and priority. *Israel Yearbook on Human Rights*, 14.
- Vasak, K. (1998). El derecho humano a la paz. *Tiempo de paz*, 48.

- Vasak K. (1990). Les différentes catégories des droits de l'Homme. En *Les Dimensions universelles des droits de l'Homme*. Bruylant, Bruselas: UNESCO..
- Velayos, C. (2008). *Ética y cambio climático*. Bilbao, España: Editorial Desclée de Brouwer.
- Velayos, C. (2004). Los derechos de los animales: Un reto para la ética. En Riechmann, J. (Coord.). *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*. Uruguay: editorial Nordan-Comunidad,.
- Velayos, C. (2002). La ética y el animal no humano. En García Gómez-Heras, J. M. *Ética en la frontera*. Madrid, España: Biblioteca-Nueva.
- Velayos, C. (1996). *La dimensión moral del ambiente natural: ¿Necesitamos una nueva ética?* Granada, España: Comares.
- Viola, F. (1998). *De la naturaleza a los derechos. Los lugares de la ética contemporánea*. (Trad. Vicente Bellver). Granada, España: Editorial Comares.
- Virally, M. (1975). Vers un droit international du développement. *Annuaire Française de Droit International*.
- Von Neumann, J. (1966). *Theory of Self-Reproducing Automata. Edited and completed by Arthur W. Burks*. London, United Kingdom: Univeristy of Illinois Press, Urbana.
- Von Neumann, J. (1951). The General and Logical Theory of Automata. In Jeffress L. A. (Ed). *Cerebral Mechanisms in Behavior*. New York, EE.UU: Wiley.
- Wang, X. (2008). On the Right to Sustainable Development: Foundation in Legal Philosophy and Legislative Proposals. In Stephen, P. M. (Ed.). *Implementing the right to development. The role of International Law*. Friedrich Ebert Stiftung y Harvard School of Public Health Program on Human Rights in Development.
- Wallerstein, I. (1998). Paz, estabilidad y legitimación 1990-2025/2050. En López Segrera, F. *Los retos de la globalización, Ensayos en homenaje a Tehotonio Dos Santos*. 1. En línea: <http://www.reggen.org.br/midia/documentos/pazestabilidadylegitimacion.pdf>
- Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito, Ecuador: Universidad Andina Simón Bolívar, Editorial Abya Yala.
- Warnock, G. (1971). *The object of morality*. London, United Kingdom: Methuen young books.

- Watson, R. (1983). A critique of anti-anthropocentric biocentrism. *Environmental Ethics*, 5.
- Wellman, C. (2000). Solidarity, the individual and human rights. *Human Rights Quarterly*, 22 (3): 639 – 657.
- Weaver, W. (1948). Science and complexity. *American Scientist*, 36.
- Wiener, N. (1985). *Cibernética. O el control y la comunicación en animales y máquinas*. Barcelona, España: Tusquets.
- Zygmunt, B. (2010). *Modernidad y Holocausto*. (Trad. Ana Mendoza y Francisco Ochoa de Michelena). Madrid, España: Ediciones Sequitur.

Páginas Web:

Agenda 21. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/agenda21/>

Carta de la Tierra Disponible en: <http://earthcharterinaction.org/contenido/pages/Lea%20la%20Carta%20de%20la%20Tierra>

Carta Encíclica “Laudato Sí” del Santo Padre Francisco Sobre el cuidado de la casa común. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/francesco/es/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html

Centro de Documentación de la Organización de las Naciones Unidas. Disponible en: <http://www.un.org/es/documents/index.shtml>

Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia. Disponible en: <http://www.gacetaoficialdebolivia.gob.bo/normas/listadonordes>

Conferencia TED, V. S. Ramachandran: Las Neuronas Que Dieron forma a la Civilización. Filmada en noviembre de 2009: TED India 2009. Disponible en: http://www.ted.com/talks/vs_ramachandran_the_neurons_that_shaped_civilization?language=es

Constitución de Ecuador. Disponible en: http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf

Constitución de la Confederación Helvética en versión francesa. Disponible en: <http://www.admin.ch/opc/fr/classified-compilation/19995395/index.html>

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-756 de 2008 de la Corte Constitucional de Colombia del 30 de julio de 2008, Magistrado Ponente Marco Gerardo Monroy Cabra. Disponible en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2008/c-756-08.htm>

Corte Constitucional de Colombia. Sentencia C-075 de 2007 de la Corte Constitucional de Colombia del 7 de febrero de 2007, Magistrado Ponente Rodrigo Escobar Gil. Disponible en: <http://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2007/c-075-07.htm>

Declaración de la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Ambiente Humano / Declaración de Estocolmo. Disponible en: <http://www.ambiente.gov.ar/infoteca/descargas/estocolmo01.pdf>

Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. / Declaración de Río. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/esa/sustdev/documents/declaracionrio.htm>

Declaración de responsabilidad de las generaciones actuales hacia las generaciones futuras. Disponible en <http://www.unesco.org/cpp/sp/declaraciones/generaciones.htm>

Declaración Universal de los Derechos Humanos. Disponible en: <http://www.un.org/es/documents/udhr/>

Declaración sobre el Derecho al Desarrollo. Disponible en: <http://www2.ohchr.org/spanish/law/desarrollo.htm>

Declaración del Milenio. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/milenio/ares552.pdf>

Declaración Universal de los Derechos de los Animales. Disponible en: http://es.wikisource.org/wiki/Declaraci%C3%B3n_Universal_de_los_Derechos_de_los_Animales

Declaración y Plataforma de Acción de Beijing. Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer. A/CONF.177/20 del 17 de septiembre de 1995, en Beijing China. Disponible en: <http://www.un.org/womenwatch/daw/beijing/pdf/BDPfA%20S.pdf>

Declaración del Milenio. Disponible en: <http://www.un.org/spanish/milenio/ares552.pdf>

Discurso del Santo Padre Pablo VI a la Organización Internacional del Trabajo en el 50 Aniversario de su Fundación. Ginebra, martes 10 de junio de 1969. Disponible en: http://w2.vatican.va/content/paul-vi/es/speeches/1969/june/documents/hf_p-vi_spe_19690610_cinquantesimo-oil.html

Documental mensajes del agua. Doctor Masaru Emoto. Disponible en: https://www.youtube.com/watch?v=YF_r9PRabu4

Informe del Secretario General. E/CN.4/1334 de 11 de diciembre de 1978 pp. 5 y ss. Disponible en: <http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=E/CN.4/1334>

Manuscrito elaborado por Luis Macas disponible en <https://decrecimiento-ybuenvivir.files.wordpress.com/2011/01/sumak-kawsay-luis-macas.pdf>

Ley 1774. Diario Oficial de Colombia. Bogotá. Colombia. 6 de enero de 2016. Disponible en: <http://es.presidencia.gov.co/normativa/normativa/LEY%201774%20DEL%206%20DE%20ENERO%20DE%202016.pdf>

Lectura del apartado final de la Declaración de Cambridge sobre la Conciencia (2012) Disponible en; <http://fcmconference.org/img/CambridgeDeclarationOnConsciousness.pdf>

Objetivos de Desarrollo del Milenio. Disponible en: <http://www.europe.undp.org/content/undp/es/home/mdgoverview.html>

Objetivos de Desarrollo Sostenible. Disponible en: http://www.un.org/ga/search/view_doc.asp?symbol=A/68/970&Lang=S

- Organización de las Naciones Unidas. Disponible en: <https://www.un.org/es/aboutun/>
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. PNUD. Disponible en: http://www.undp.org/content/undp/es/home/ourwork/capacitybuilding/about_capacity_development/
- PNUD Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Informe sobre Desarrollo Humano (1990) Concepto y medición del desarrollo humano. Disponible en: <http://hdr.undp.org/es/content/informe-sobre-desarrollo-humano-1990>
- PNUD Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Informe sobre Desarrollo Humano (1994) Un programa para Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social. Disponible en: <http://hdr.undp.org/es/content/informe-sobre-desarrollo-humano-1994>
- PNUD Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Informe sobre Desarrollo Humano (2000) Derechos Humanos y desarrollo humano. Disponible en: <http://hdr.undp.org/es/content/informe-sobre-desarrollo-humano-2000>
- PNUD Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Informe sobre Desarrollo Humano (2004) Libertad cultural en el mundo diverso de hoy. Disponible en: <http://hdr.undp.org/es/content/informe-sobre-desarrollo-humano-2004>
- PNUD Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Informe sobre Desarrollo Humano (2011) Sostenibilidad y Equidad: Un mejor futuro para todos. Disponible en: <http://hdr.undp.org/es/content/informe-sobre-desarrollo-humano-2011>
- Resolución 1831 en 1197ª sesión plenaria de 18 de diciembre de 1962. Disponible en: [http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/1831\(XVII\)&Lang=S&Area=RESOLUTION](http://www.un.org/es/comun/docs/?symbol=A/RES/1831(XVII)&Lang=S&Area=RESOLUTION)
- Tribunal Constitucional de España. Sentencia del Tribunal Constitucional de España. STC 11/1981 de 8 de abril. Disponible en: <http://hj.tribunalconstitucional.es/es-ES/Resolucion/Show/SENTENCIA/1981/11>
- Tribunal Constitucional de España. Sentencia del Tribunal Constitucional de España. STC 53/1985 de 11 de abril. Disponible en: <http://hj.tribunalconstitucional.es/HJ/es-ES/Resolucion/Show/SENTENCIA/1985/53>
- Video del apartado final de la ceremonia de la Declaración de Cambridge sobre la Conciencia (2012) Disponible en; <https://www.youtube.com/watch?v=wgxvLxwrMKs>



Esta obra se editó en Ediciones USTA,
Departamento Editorial de la Universidad Santo Tomás.
Tipografía Sabon LT Std.
2017

Este libro aborda la discusión que equipara el desarrollo con el crecimiento económico y pretende, desde otras perspectivas y teorías, superar el discurso hegemónico y oficial del desarrollo; haciéndolo desde la complejidad de la “Comunidad de la Vida”.

Entre tanto, el derecho humano al desarrollo ha sido estudiado con mayor ahínco desde una sola óptica, “el derecho internacional”. Con lo cual se ha dejado de lado la necesaria fundamentación ética que merece este derecho, a partir del nuevo concepto de biociudadanía, junto a la identificación de su núcleo esencial con miras a definirlo, desde su relación con la Madre Tierra y el Ser Humano, partiendo del pensamiento complejo para aportar una comprensión diferente del desarrollo, del derecho al desarrollo y su realización.



UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
PRIMER CLAUSTRO UNIVERSITARIO DE COLOMBIA
DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES