

Article

# Los Límites del Futuro: Tecnociencia, Ética y Gobernanza de los Bienes Comunes

Víctor Rafael Martín Fiorino <sup>1</sup> \* , Milton Arrieta-López <sup>2</sup> , Flor María Ávila-Hernández <sup>3</sup> , Yanelis Ramos Martínez <sup>4</sup> 

<sup>1</sup> Doctor (Universidad El Bosque, Bogotá, Colombia); ORCID: 0000-0003-4057-7974, E-mail: martinfiorino@yahoo.com

<sup>2</sup> Master (Universidad de la Costa - Colombia); ORCID: 0000-0002-3437-5025; E-mail: miltonarrieta@yahoo.com

<sup>3</sup> Doctora (Universidad Católica de Colombia); ORCID: 0000-0002-0509-7249; E-mail: fmavilah@ucatolica.edu.co

<sup>4</sup> Doctora (Universidad Católica de Temuco, Chile); ORCID: 0000-0002-6096-275X, E-mail: yanelisramos6@gmail.com

\*Correspondence: Phone number: 57-3115389960, E-mail: martinfiorino@yahoo.com

## ABSTRACT

The article studies the stages of the evolution of the concept of limit, applied to the power of knowledge, to human interventions on culture and the environment and to the human condition itself and derives from it the characters of the different proposals of an ethic of the co-responsibility towards the future. From the characterization of the thought of the limit, the analysis focuses on establishing the ethical and political challenges in relation to the construction of the common, seen from the interhuman relationship and in a bioethical and biopolitical perspective. From the relationship between governability and governance, it examines the possibilities and limitations that are currently being raised about the governance of common goods.

**Keywords:** thought of the limit; ethics of co-responsibility; politics; governance; common goods.

## RESUMEN

El artículo estudia las etapas de la evolución del concepto de límite, aplicado al poder del conocimiento, a las intervenciones humanas sobre la cultura y sobre el ambiente y a la condición humana misma y deriva de ello los caracteres de las diferentes propuestas de una ética de la corresponsabilidad hacia el futuro. A partir de la caracterización del pensamiento del límite, el análisis se centra en establecer los desafíos éticos y políticos en relación con la construcción de lo común, visto desde la relación interhumana y en una perspectiva bioética y biopolítica. Desde la relación entre gobernabilidad y gobernanza, examina las posibilidades y limitaciones que se plantean actualmente acerca de la gobernanza de los bienes comunes.

**Palabras clave:** pensamiento del límite; ética de la corresponsabilidad; política; gobernanza; bienes comunes.



Submissão: 21/11/2019



Aceite: 19/04/2022



Publicação: 29/04/2022



## Introducción

A lo largo de la historia del pensamiento el ser humano ha sido caracterizado, desde diversas perspectivas, como un ser limítrofe, con referencia a consideraciones tanto sobre su naturaleza, como acerca de su condición y sus actuaciones, en el marco de contextos epocales diferentes marcados cada uno de ellos por preocupaciones específicas, percibidas en cada caso como decisivas en el marco de las diversas culturas. En el pensamiento occidental, dicho carácter limítrofe fue considerado principalmente desde la razón y con especial referencia a las posibilidades de la convivencia interhumana, en abordajes que remiten a importantes espacios de la ética y la política (Lázaro Cantero 2013) marcados por teorías de la acción, la voluntad y la responsabilidad.

Algunos hitos en este proceso permiten revalorizar los aportes que, ya en el mundo antiguo, realizaron pensadores como Aristóteles (384 a.C.-322 a.C.), quien, desde preocupaciones ético-políticas relativas a la convivencia, situaba al humano, en primer término, en el límite entre las bestias y los dioses, afirmando, en la *Política*, que “el que no puede vivir en comunidad, o no necesita nada por su propia suficiencia, no es miembro de la ciudad, sino una bestia o un dios”. En segundo término, lo ubicaba también en un lugar superior al de los vivientes no humanos, dotados solamente de voz como capacidad útil para la supervivencia, valorando en cambio en los humanos la condición de poseer la palabra, lo que los hace capaces de expresar, además de lo útil, también lo conveniente para convivir con otros ciudadanos y lo justo como base para construir vida valiosa y alcanzar la felicidad.

En la transición del mundo griego al Cristianismo, dicho carácter limítrofe se impregnó de una fuerte espiritualidad que se constituyó como límite de la razón autosuficiente y marco de su proyección trascendente. Con Agustín de Hipona (354-430) y Boecio (480-524), por ejemplo, se abrió un espacio de distinción y confrontación entre lo inmanente y lo trascendente en el cual se debatía la actuación fronteriza del hombre, entendido éste como persona y caracterizado por la problematicidad de su naturaleza relacional que lo confronta con la naturaleza, con los demás seres humanos y con Dios (Gilson 2003). La persona fue vista como capaz de vivir en la frontera: entre la exterioridad de sus actos y su interioridad, por una parte, y --en particular en el pensamiento de Agustín-- en la tensión entre la ciudad terrena y la ciudad de Dios.

En el pensamiento moderno numerosas teorías situaron al ser humano, en relación con la construcción del espacio de lo común, en la disyuntiva entre naturaleza o cultura, pasión o razón, egoísmo o sociabilidad, y afirmaron que la política --saber fronterizo-- camina en el límite entre el interés y la solidaridad. Para Thomas Hobbes (1588-1679) el hombre es un animal egoísta y es la política, según lo afirma en el *Leviatán*, la encargada de reprimir dicho egoísmo para posibilitar la vida moral y política. Juan Jacobo Rousseau (1712-1778) plantea, en cambio, en el *Discurso sobre el origen de la desigualdad*, que el ser humano es bueno por naturaleza, pero esa bondad encuentra su límite en la civilización, que lo corrompe (Villalobos, 2018b). Entre esos extremos y desde un supuesto diferente, John Locke (1632-1704), en el *Ensayo sobre el gobierno civil*, considera que los hombres no son malos ni buenos por naturaleza sino libres, iguales e independientes y que el límite es el que un contrato social establece al ejercicio de los derechos individuales para poder convivir.

### La contemporaneidad: vida, conocimiento y límite

En el pensamiento contemporáneo, en su condición de “modernidad reflexiva” según la expresión de Anthony Giddens, los debates éticos y políticos han asumido con un fuerte sentido crítico los desarrollos del pensamiento moderno sobre la libertad y sus consecuencias, relativas, por una parte, al desplazamiento desde la sociedad hacia el individuo, y, por otra, del Estado hacia el mercado. Las confrontaciones sociales y políticas, por su parte, han radicalizado la discusión sobre los límites de la libertad y sus condicionamientos económicos y políticos, así como la responsabilidad que se desprende de las decisiones libres.

En el marco de la globalización y la conectividad, la responsabilidad se mueve en los límites de las decisiones autónomas y la interdependencia constructiva (Arrieta et al. 2019). Ampliando el concepto de “hecho cultural” de Octavi Fullat para hacerlo abarcador del horizonte intercultural contemporáneo y desde la articulación entre los conceptos de intención, acción y transformación, cabe afirmar que todos los espacios de la actuación humana, en su interconexión, complejidad y conflictividad, resultan hoy expuestos e interpelados por una redimensionada ética de la responsabilidad.

En los espacios de la cultura --saberes, técnicas y actuaciones-- especialmente desde los espacios de la filosofía política, la ética y la educación se abordan hoy perspectivas que buscan integrar los siguientes espacios: a) capacidades reflexivas para avanzar en un



pensamiento sobre el futuro; b) fortalezas decisionales para establecer e impulsar estrategias y políticas para construir colaborativamente el futuro; c) herramientas operativas eficaces para asegurar el uso responsable del poder de la tecnología.

Los problemáticos contextos actuales en los que se desarrollan a nivel global importantes iniciativas para posibilitar y fortalecer la convivencia ponen en evidencia la necesidad de abordar de modo imperioso la construcción de condiciones de paz, efectividad de la justicia y solidez de las instituciones, tal como se plantea en el Objetivo 16 de los Objetivos de Desarrollo Sostenible impulsados por la Organización de Naciones Unidas. Destacan así, como espacios privilegiados para la reflexión crítica sobre los límites del hombre y sus acciones, por una parte, el tema de la resolución de conflictos en vistas de la posibilidad de convivir en la diversidad y, por otra, la urgencia de detener el acelerado deterioro ambiental en vistas a impulsar nuevos equilibrios para la sostenibilidad.

El límite, entre los extremos de las guerras y de la destrucción del planeta, es interpelado en sus fundamentos reflexivos, capacidades decisionales y opciones operativas desde exigencias de elección que implican, para los actores, la responsabilidad de elegir y orientarlas, en el ámbito de lo social, a construir convivencia en lugar de dar paso a la destrucción de la confrontación violenta, o bien, en el terreno de lo ecológico, a ser causa de sostenibilidad en vez de resignarse a ser factor de la destrucción de la vida.

El último tercio del siglo XX fue un espacio epocal signado, por una parte, por la realidad de una ciencia y una tecnología casi *ilimitadas*, cuyos avances desafiaban la imaginación (Villalobos 2016), y al mismo tiempo por la conciencia de los *límites* del crecimiento y la idea de un planeta en riesgo (Annia et al, 2018). En ese contexto paradójico aparecen como referentes importantes de responsabilidad ético-política los aportes de pensadores contemporáneos que permiten pensar y activar el valor positivo del concepto del límite. Eugenio Triás, entre ellos y desde la preocupación por una filosofía del *futuro*, propone una *lógica del límite* y una *razón fronteriza* (Triás 1991; 1999), enfrentadas a la razón dogmática y orientadas a revisar el lugar del hombre como límite y como frontera con el propósito de dar paso a una nueva ética y una nueva política: “el carácter fronterizo del hombre tiene, pues, una posible expansión ética; y puede tener, también, un impulso filosófico que permita reflexionar sobre nuestra condición cívica, política” (Triás 2000: 9).

De este modo, *Límite y frontera* se perfilan, desde los albores del “nuevo siglo político” (Martín 2012), como herramientas para orientarse en una época marcada por “falsos universalismos (como lo que ciertas formas economicistas o tecnológicas de ‘globalización’ proponen) y por irredentos e irritantes particularismos (como los que ciertos modos de integrismo religioso o nacionalista disponen)” (Triás 2000: 9). Buscar, construir y mantenerse en el límite entre el “casino global” y las “tribus locales” se muestra como un esfuerzo de alta conflictividad que desafía la inteligencia ética y política del siglo XXI en su capacidad de poner en práctica el convivir en la diferencia (Villalobos 2018). En otro contexto de análisis, la cuestión remite a la discusión clásica sobre las fronteras entre sociedad civil y comunidad ética (Cortina 2001).

### En los orígenes y en el futuro: límite, agencia y sostenibilidad

Desde el horizonte teórico, la reivindicación del concepto de límite remite inicialmente a su origen etimológico: en latín, *limes-limitis* significa el sendero entre dos propiedades de terreno: como camino, que no es de nadie pero que puede ser recorrido por todos, el límite separa pero al mismo tiempo comunica, invita a la acción de caminar y cobra realidad en relación con un agente (Marcos, 2018). El límite, entendido como algo positivo y valioso (camino, comunicación, *agencia*), se entiende, en este caso, desde una dimensión predominantemente espacial, a partir de la cual se relaciona también con la idea de responsabilidad (el modo *cómo* se recorre el camino) y se vincula igualmente con el significado de fin o término en el sentido de “extremo a que llega un determinado tiempo”.

En la lengua griega clásica, por otra parte, el término *horion* significa límite o frontera, con una connotación ahora claramente temporal que resalta en la palabra *horas*; las Horas (*Horai*), en la mitología griega, “eran las diosas que ponían orden y regularidad en la naturaleza, que gestionaban el benéfico suceder de las estaciones...límites que nos separan del caos y la confusión” (p. 280). *Horion*, término igualmente cercano al verbo *horizo*, se encuentra también en el origen de la palabra *horizonte*, entendido como “dirección en la que caminamos, es decir, hacia el frente” (noción ésta relacionada con frontera), término todos con una connotación *agencial* y también con una vinculación al concepto de *futuro*.

Revisitando críticamente el pensamiento clásico, cabe recordar que el diseño antropológico de la filosofía de Aristóteles (Martín, 2019) se articula en torno a las tres importantes caracterizaciones del ser humano: a) viviente con palabra (*ζῷον λογὸν ἔχον*); b) viviente



social (*zoon politikón*), con-viviente, en el sentido de su necesidad de vivir en la *polis* y; c) principio de futuro (*arké ton esómenon*) que el filósofo trabaja desde las perspectivas del lenguaje, la ética y la política. En las problemáticas actuales referidas al cuidado de la vida (enfoque bioético y biopolítico) y a la necesidad de reconstruir el espacio de lo común (el bien común, los bienes comunes), resuenan estas reflexiones: se replantean hoy, el papel decisivo de la comunicación, para enterarse y participar en los debates sobre la afectación de la vida; la centralidad del saber ético-político (*episteme arkitektoniké*) para establecer prioridades y tomar decisiones sobre lo común, más allá de los meros intereses económicos; y el desafío de ser principio de activación (*arké*, en el sentido de *agencia*) para construir un futuro sostenible.

*Límite, responsabilidad, futuro*: elementos sobre los cuales se articula el actual concepto de sostenibilidad, que, por una parte, constituye el centro del llamado que hacen las Naciones Unidas a gobiernos, empresas y organizaciones en el marco de los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) (ONU, 2015) y, por otra, forma parte importante de la recuperación del sentido del largo plazo en el cuidado de la vida —de las personas, de las sociedades, del planeta— como superación de las lógicas meramente productivas de corto plazo. Resulta clara la relación importante y positiva de conceptos como límite y responsabilidad en el pensamiento bioético contemporáneo, así como también es actualmente un tema central en el campo espiritual y religioso, sobre todo a partir de la Encíclica *Laudato Si* dedicada a la valorización y cuidado del planeta concebido como “Casa común”. Del mismo modo, son numerosos los trabajos que relacionan tales conceptos con el desarrollo humano y con una ética para la sustentabilidad (Elizalde Hevia 2006).

### Camino de la ética y la política: los límites de lo humano

La ética y la política contemporáneas han asumido de modo importante el debate sobre la cuestión del límite, principalmente referido al papel de la razón tanto en el conocimiento como en la vida social. Cuestión central en el racionalismo moderno que tuvo expresiones orientadas, por una parte, a revisar críticamente los límites que la razón le impone a lo social y, por otra, a poner en evidencia los límites de la propia razón (Dahrendorf: 1998). En la perspectiva de las actuaciones humanas y el origen de la civilización, por ejemplo, Kant, en su obra *Idea de una historia universal desde el punto de vista cosmopolita*, afirma que ésta es producto de la *sociable insociabilidad* humana: “Cada cultura y arte ornamental de la humanidad, así como el mejor ordenamiento social, son fruto de la insociabilidad que se obliga a sí misma a disciplinarse y a desarrollar enteramente los orígenes de la naturaleza con arte forzado” (Kant 2003).

Desde la perspectiva del racionalismo crítico, por su parte, pensadores como Karl Popper (Popper 1987) o, desde la perspectiva sociológica, Ralf Dahrendorf (Dahrendorf 1991), sucesor de Popper en la dirección de la *London School of Economics*, han puesto en discusión los límites de la razón. Se trata, en definitiva y en los espacios reflexivos actuales, de los límites del conocimiento y, en particular, del conocimiento racional entendido como ciencia, identificación que estuvo en el centro de la modernidad y que hoy, en vistas del poder del conocimiento sobre la vida, se asocia acuerdos intersubjetivos sobre lo que puede hacer el conocimiento y lo que es legítimo que haga, en las fronteras entre su validez (epistémica), su legitimidad (ética) y su responsabilidad (política).

En la razón como ciencia, los límites, según Alfredo Marcos en diálogo con Nicholas Rescher, pueden ser internos o externos. Entre los primeros figuran, entre otros, los *constitutivos* (Marcos, 2018: 285), de carácter borroso, pues se refieren “al paso desde la ciencia hacia la vida y viceversa, y positivo, en el sentido de que más que una restricción es una configuración... (y que) constituye y da forma a la ciencia” (idem); los *teóricos*, que se refieren a los problemas que la ciencia no está en capacidad de resolver; y los *prácticos*, que, más allá de las meras restricciones de recursos, se refieren principalmente a los límites morales: “la ciencia, en su fase de investigación o de aplicación, muchas veces *puede* rebasar esos límites, que, sin embargo, no deben ser rebasados” (p. 289). Según el autor, los límites morales “están interconectados con otros de tipo político, social o ecológico, que en algunos casos deben ser superados y en otros respetados” (idem).

Una cuestión central en lo que se refiere a los límites internos es la asimetría entre la riqueza de lo real y la condición siempre incompleta de nuestro sistema lingüístico- conceptual. Si la ciencia es permanente búsqueda de ensanchar los límites de lo comprensible —como la política lo es de ensanchar lo posible como convivencia—, es explicable que en las obras tardías de Ludwig Wittgenstein el autor haya modificado su expresión del *Tractatus* referida a que “de lo que no se puede hablar, mejor callar”, para



explorar, mediante los “juegos de lenguaje”, nuevas capacidades de reducir el espacio de lo hasta ahora indecible, exploración que hoy puede ser extendida a nuevas formas tecnológicas de la comunicación (Calderón Aguirre, 2019).

Pero el conocimiento y la ciencia tienen también límites externos. A la afirmación de Kant, en el siglo XVIII, de que junto a la ciencia están también el arte y la moral, se le suma en el presente siglo, y especialmente desde la aparición de la biótica, la presencia interpelante de la esfera de la vida. A partir de visiones críticas sobre el papel de la ciencia heredado del neopositivismo, pensadores como Evandro Agazzi (Agazzi, 1996), entre otros, han venido desmontando el concepto de una vida humana configurada bajo el dominio científico para avanzar en una concepción sistémica en la que la ciencia es vista solo como un subsistema de la vida humana que, por su poder, requiere de un enfoque prudencial.

El concepto griego de prudencia (*frónesis*), central en la filosofía práctica clásica y especialmente en Aristóteles, condujo a autores como Pierre Aubenque a proponer una “antropología de la prudencia” (Aubenque, 2000). En los estudios sobre la cultura contemporánea marcada por la tecnociencia, la *frónesis* como centro de la filosofía práctica clásica, rehabilitada en el primer tercio del siglo XX especialmente en Alemania, ocupa un lugar central. En tal sentido, Hans Georg Gadamer, quien a sus casi cien años analizaba lúcida y críticamente el papel de la tecnociencia, llegó a afirmar: “toda mi filosofía no es más que *phronesis*”.

En el estudio de la Paideia griega realizado por Aristóteles se subraya que el científico es, primero, “hombre de la cultura” (*pepaidéumonos*), luego ciudadano de la polis (*polites*) y finalmente hombre de ciencia, hecho este último posibilitado por los dos anteriores (Aristoteles, 1998). Ya no se trata de la perspectiva kantiana según la cual la razón es el fundamento del *ethos* humano. Para Aristóteles, como lo señala Marcos en diálogo con Gadamer, “es un cierto *ethos* humano el que permite el desarrollo de la racionalidad, incluida la racionalidad científica” (Marcos, 2018: 302).

La referencia a la sabiduría práctica (*frónesis*) resulta altamente pertinente para la consideración del papel de la tecnociencia en el mundo contemporáneo, en particular frente a problemas como los de los límites persona-máquina, economía-sostenibilidad, nación-mundo, y remite a pensar en el concepto de *post-ciencia* propuesto por Esther Díaz (Díaz, 2014), en el que se cuestiona la relación entre poder, problemas y valores que orienta el desarrollo actual del conocimiento y que puede fundar una inversión en los términos de modo que los valores (la cultura) sean los que permitan priorizar los problemas y utilizar sabiamente el poder tecnocientífico, estableciendo desde la cultura, sus alcances y límites. Desde la perspectiva de la bioética latinoamericana, Gilberto Cely Galindo ha insistido en señalar la asimetría entre el superávit de tecnología y el déficit de sabiduría para su aplicación (Cely Galindo, 2009).

### Desde la *frónesis*: la vida y lo humano en un nuevo siglo

El desarrollo del “hilo de la razón” del que habla el filósofo italiano Dario Antiseri ha venido a mostrar, en todos los campos de la cultura contemporánea, la necesidad de revisar críticamente la razón instrumental y a enriquecer las capacidades de interacción racional en la dirección, por una parte, de la racionalidad comunicativa, principalmente a partir de los escritos de Jürgen Habermas (Habermas: 2001), y también de la racionalidad prudencial, que recoge, discute y actualiza el tema de la *frónesis* aristotélica en las interpretaciones de pensadores como Alasdair MacIntyre, Pierre Aubenque o Martha Nussbaum.

Con el impulso de la nueva época de pensamiento que comenzó en los años 70 del siglo XX y que puede ser considerada como el inicio efectivo del siglo XXI (Martín: 2012) y en el marco de numerosas expresiones de la vida en riesgo, el nacimiento de la Bioética y su progresiva repercusión en el espacio de todos los saberes y prácticas significó un nuevo e importante avance en la consideración del límite —de la acción humana, de la técnica, del crecimiento, de la vida del planeta y sus recursos (Villalobos y Ganga, 2016) . Al mismo tiempo, como propuesta de “puente al futuro”, la Bioética planteó nuevos horizontes de responsabilidad para con la vida y permitió, entre otros, valiosos desarrollos de una ética de la corresponsabilidad.

En esa línea se sitúan aportes como el de la *Macroética* de Karl Otto Apel (Apel: 1992), las propuestas integradoras expresadas en el *Principio Responsabilidad* de Hans Jonas (Jonas 2008) o la *Ética global de la corresponsabilidad* de Adela Cortina (Cortina: 2001). En la misma perspectiva y con valiosas repercusiones en el plano de la educación, se sitúa el importante y sostenido trabajo de la UNESCO a través de su Comité Internacional de Bioética, creado en los años 90 del siglo XX para responder a la pregunta acerca de “cómo la reflexión ética debe acompañar al desarrollo científico” y permite fundamentar una *Bioética Global* (UNESCO: 2015).



En relación con las preocupaciones bioéticas pero situando al ser humano en los marcos de la dimensión decisional del poder y la política, Michel Foucault (Foucault: 1977) inaugura, desde la década de los 70, una fecunda línea de reflexiones y propuestas biopolíticas cuyos alcances críticos han llegado con fuerza al debate contemporáneo. La visión de Foucault ha venido nutriendo importantes esfuerzos orientados al replanteamiento del poder y a la fundamentación crítica de lo político, entendido como dimensión humana constitutiva y como expresión de la capacidad de organizar la vida en común, así como también ha contribuido al replanteamiento de la ciencia política, entendida como saber orientado a la puesta en práctica de mecanismos reguladores de la convivencia (Villalobos et al. 2019) que necesitan ser revisados desde la superación de las relaciones de dominio.

La dimensión biopolítica ha abierto espacios de análisis que avanzan más allá de la descripción de los mecanismos y efectos del dominio del poder sobre la vida, orientación que en algunas de sus expresiones conduce solamente a una constatación de tales efectos que, aunque crítica y deliberativa, no parece dejar lugar para una esperanza de transformación. Junto a los aportes de la biopolítica de raíces foucaultianas, cuya fecundidad reflexiva continúa siendo decisiva para replantear el poder y la política, se encuentran diversas propuestas que desarrollan la línea de una biopolítica positiva ya planteada por Giorgio Agamben (Agamben 2003), orientada, como lo señala M. Campagnoli, a “emancipar la vida de su explotación, dominación o manejo administrativo” (Campagnoli 2013: 47).

Las diferentes orientaciones de una biopolítica positiva han valorizado aspectos como la importancia de la educación política, la gestión responsable del carácter fronterizo del ser humano o la construcción deliberativa de políticas para la vida (Quijano y Tobar 2006). Ello representa una apuesta constructiva sobre el uso de la tecnología como herramienta para impulsar, de modo significativo y perentorio, políticas orientadas a dar contenidos concretos a la construcción del bien común a partir de alianzas para proteger los bienes comunes.

En esta línea, la dimensión ecológica se encuentra en el núcleo de un esfuerzo de recuperación de la esperanza, entendida en este caso como afirmación del poder transformador que resulta de las alianzas entre actores y como replanteamiento de estrategias de corresponsabilidad. Cabe señalar en tal sentido referentes orientadores como la propuesta de una *Bioética de la esperanza* (Rosas: 2016), centrada en la recuperación de la capacidad de futuro y del sentido del largo plazo como diseño de la vida, así como también el concepto de “cuidado de la casa común” contenido en la Encíclica *Laudato Si* y expuesto en 2015 en la ONU por el Papa Francisco como Documento a las Naciones.

Apunta también en esta dirección la propuesta de una *Biópolis* (Martín: 2014) como acuerdo centrado en la visión positiva de la biopolítica y orientado a generar alternativas de futuro diferentes a la mera adaptación a las opciones derivadas de una *tecnópolis* dirigida por la inteligencia robótica. En ella se trabajan los nuevos desafíos de una inteligencia centrada en la ética para el reforzamiento de capacidades que permitan discernir, anticipar y proyectar deliberativamente el futuro, posibilitando su construcción mediante el uso humanizador de la tecnología.

Por otra parte, la perspectiva de la UNESCO sobre la Bioética Global y sobre la Educación como Bien Común Global (UNESCO 2015) se orienta a impulsar, mediante la educación bioética, el conocimiento, respeto y promoción de toda forma de vida y a proponer, con un sentido al mismo tiempo global, regional y local, las responsabilidades políticas para hacerlos realidad. Planteando la responsabilidad de los Estados con el bien común, en los proyectos de UNESCO se piensan los temas biopolíticos en términos de necesidades, derechos y proyectos de vida, examinados en contextos sociopolíticos concretos y pensados en términos del límite entre autonomía e interdependencia constructiva país-región-mundo.

### **Vida, hombre, máquina: la pregunta por lo que sigue**

En el horizonte bioético y biopolítico de las sociedades contemporáneas –interconectadas, globalizadas, interculturales–, los debates sobre el futuro de la vida de personas, sociedades y ecosistemas se han centrado principalmente en la dificultad de establecer las fronteras entre el hombre y la máquina, entre los límites de la autonomía científica y la interdependencia de la vida, así como en el margen de maniobra posible en la complicada relación entre capacidades de la inteligencia humana y posibilidades de la robótica. Desde la política y la ética, pero también –entre otras– desde la biología, la física o la cibernética, hay cada vez más claridad acerca de que en el futuro (que se hace rápidamente presente), el debate no será “de la derecha contra la izquierda, sino de máquinas *frente a* humanos” (Latorre: 2019).



Por otra parte, desde las ciencias del cerebro y la conducta se están realizando aportes, principalmente en sus aplicaciones a la conducta política, que pueden contribuir a comprender con mayor claridad el carácter limítrofe de lo humano y a posibilitar su orientación hacia una gestión más armónica de lo común. Uno de estos aportes es el del psicólogo Craig Malkin (Malkin: 2019) sobre la nueva relación que puede establecerse entre *egoísmo* —especialmente en sus expresiones narcisistas, frecuentes en la política— y el *ecoísmo*, término acuñado a partir de la reinterpretación del papel de la ninfa Eco en el mito de Narciso, escrito en la antigüedad por Ovidio.

El egoísmo, ampliamente descrito por filósofos y economistas como causa formas de injusticia e inequidad en la vida política, tiene su opuesto en el *ecoísmo*, característica que puede estar en la base de mayorías silenciadas, condenadas como la ninfa a ser mero *eco* de mesías poderosos y autócratas, débiles y dependientes, fanatizados al punto de negar sus propias necesidades y sentimientos en favor de una difusa ideología o propuesta “revolucionaria”.

### El lugar del planeta en la valoración de lo común

El tema ético de la corresponsabilidad ha venido siendo asumido junto al desafío del veloz avance de la experimentación y de las modificaciones que puede introducir la tecnología en diferentes esferas de la vida. En tal sentido, desde el llamado de atención del Informe del Club de Roma sobre los *Límites del Crecimiento* se ha ido ampliando la importancia del campo de la ecología como espacio para la formulación y desarrollo de estrategias de responsabilidad compartida por todos los actores de la sociedad, dando lugar a varias Conferencias y encuentros internacionales y, más recientemente, los acuerdos sobre el Cambio Climático. Ejemplos como lo que viene aconteciendo en la Amazonia, así como situaciones presentes en diversos ecosistemas de países de la región, aun cuando sean situaciones cuyo potencial de daño es ya ampliamente conocido, representan un impacto que interpela con fuerza al conjunto de actores gubernamentales, empresariales, sociales y académicos.

Estos debates ponen en evidencia que la condición limítrofe se expresa actualmente en un pensamiento de frontera, cuyo desafío principal es pensar *en y desde* las fronteras, tanto de lo humano --en relación con otras formas de vida-- como de la tecnociencia, en relación con la pretendida autonomía de las máquinas, “reconocidas” ya en algunos casos como “ciudadanos” y titulares de derechos. Ensanchar o extender esas fronteras no es una cuestión que se legitime desde una *lógica de poder* sobre la vida, sino desde una *lógica y una ética del cuidado* de la vida que, en lugar de *extender el conocimiento* y sus efectos sobre los humanos y el ambiente, *extienda la comunidad de actores y de sentido* en la que se construye el conocimiento, en una dinámica que, cada vez con más claridad, es entendida como proceso de co-creación, por otra parte, el ciudadano frente a la realidad se implica en el compromiso solidario y en una mutua interrelación de beneficio responsable (Hernández: 2007).

En respuesta al desafío de la responsabilidad, especialmente en los campos de una crítica de la tecnociencia, por una parte, y de la extensión de las responsabilidades humanas ante los seres vivos no humanos, pensadores como Hans Jonas y Peter Singer han venido construyendo, desde la década de los setenta del siglo XX, las bases de una ética para la civilización tecnológica (Jonas 2008) y fundamentando la inclusión en la ética práctica de los deberes para con los animales (Singer 2009).

En la base de los debates contemporáneos sobre está la *emergencia* —en su doble sentido como lo que *surge* o emerge con fuerza, pero también en el sentido de la *urgencia*-- de un pensamiento sobre el futuro, en cuyos planteamientos iniciales se revisan críticamente tanto los procedimientos tecnológicos, pretendidamente neutrales, que omiten asumir responsabilidades por el futuro, como también las ejecutorias políticas que, a través de mecanismos autoritarios y antidemocráticos, erosionan o eliminan la posibilidad de proyectos personales y sociales de futuro y comprometen, mediante el control biopolítico, la vida de las generaciones presentes, afectando los derechos de las generaciones futuras (Fóscolo 2013).

### El bien común y los bienes comunes: el problema de su gobernanza

En los marcos actuales de la cultura y a pesar de las diferencias que plantean los diferentes contextos humanos, resulta claro que el futuro se está construyendo desde la ciencia y la tecnología y se está planificando desde los factores globales de poder económico y político (Arrieta 2018). No resulta tan claro, en cambio, que se esté *pensando* críticamente desde los espacios de producción del saber o que se esté deliberando abiertamente desde los ámbitos de una ciudadanía crítica. Las consecuencias de ello para la ética y para la política conducen a un importante desafío en un doble nivel: repensar el bien común desde los bienes comunes, relacionados con la



sostenibilidad y los derechos humanos, y construir las bases de una *gobernanza inteligente* (Berggruen y Gardels 2012), fundada en la alianza entre *agentes de futuro*.

El tema del bien común, como dinámica siempre en construcción desde diferentes perspectivas, ha transitado una larga evolución está marcada por pensadores como, entre otros, Aristóteles, Tomás de Aquino o John Locke, hasta llegar a propuestas contemporáneas diferentes entre sí como las de Jacques Maritain, Hannah Arendt o Michael Foucault (Villalobos y Ramírez 2018). En este lugar baste referir para su estudio a los trabajos de R. Petrella (1997), D. Michelini (2008) o A. Argandoña (2011) y en cambio acotar una consideración acerca de la gobernanza de los bienes comunes.

En la dinámica de los *bienes comunes*, dentro de ellos se incluye hoy en día un conjunto amplio de bienes denominados “ámbitos comunes sociales” (Barlow, 2008) que van desde el uso de recursos naturales como el agua o el aire hasta servicios orientados a dar respuesta a derechos humanos de carácter básico (Licandro y Yezpez, 2018). Si bien es en el origen de este concepto (*commons*) donde ha resaltado una referencia especial a los recursos naturales desde la preocupación por la sostenibilidad, hoy en día esta orientación cobra una vigencia cada vez mayor.

Observando la evolución de esta preocupación, en sus etapas más recientes se ha llegado a distinguir tres tipos principales de bienes comunes, entrelazados y en estrecha interdependencia: los recursos naturales en su conjunto (agua, bosques, aire, la capa de ozono, las reservas de alimentos de los mares) de los cuales depende la vida de la humanidad; “las creaciones colectivas de la humanidad, como la cultura y el conocimiento; los bienes sociales (aquellos que garantizan el acceso universal a la salud, la educación y la seguridad social” (p. 17).

El concepto de alianza de agentes de futuro recoge, por una parte, la importancia de la noción de *agencia*, en el doble aspecto de compromiso y responsabilidad, y por otra, el imperativo de lograr acuerdos multisectoriales para alcanzar los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) planteados por la ONU. En tal sentido enriquece el concepto de actores del desarrollo, ampliando e integrando los desafíos relativos a demandas económicas para el bienestar la gente, imperativos educativos y comunicativos de rehumanización y exigencias políticas de sostenibilidad.

Los dos niveles --abordar el bien común desde los bienes comunes y construir gobernanza inteligente-- están mediados por una tecnología responsable (Hernández et al. 2009), en los resultados de cuya gestión están comprometidas la *supervivencia* --de los humanos, de las otras especies y del planeta mismo--; la *vida*, como espacio de intercambios equilibrados que le dan contenido a la calidad de vida y se expresan en ejercicio de derechos y deberes para con personas, los otros vivientes y el ambiente; y la *vida buena*, entendida como vida de calidad (Camps, 2001). Se trata de la transición de la supervivencia, como *resistencia* solitaria, a la vida de calidad, como *agencia* solidaria centrada en la gobernabilidad para la construcción del bien común y en la gobernanza de los bienes comunes que le dan contenido.

En la base de dicha transición, según lo que hemos afirmado en otra parte a propósito de los desafíos de la bioética en el siglo XXI (Martín, 2014), es necesario un trabajo de ampliación temática en el tratamiento de los bienes comunes como campos de conocimiento y cuidado; una labor de profundización reflexiva incorporando aspectos de una teleología crítica (Johnson, 2005); un impulso de avance comunicativo para desarrollar nuevas y más efectivas formas de participación mediadas por la tecnología; un esfuerzo de hibridación metodológica mediante el diálogo de saberes; y un mayor compromiso de prudencia operativa en las decisiones políticas (Urdaneta y Villalobos, 2016), dimensiones que convergen en la recuperación del futuro como *capacidad* específicamente humana, *principio de futuro* según la ya mencionada expresión de Aristóteles en el *De Interpretatione*.

### Desde los bienes comunes: repensando el saber ético-político

Si bien el concepto de bienes comunes no coincide con el de bien común, pues, de acuerdo con lo expresado por Subirats, “no estamos hablando de una cuestión moral (el Bien Común), sino de sistemas concretos de gestión y de mantenimiento de recursos sociales y ambientales” (Subirats, 2011: 198), éstos, como entidades de carácter concreto y que pueden ser tangibles o intangibles, pueden contribuir a una articulación entre el sentido de la construcción de lo común valioso entre las personas como concreción en aspectos específicos de “el bien propio de la vida en común y de las relaciones significativas entre las personas” (Zamagni 2007: 23).





Repensar y replantear el Bien Común desde los bienes comunes es un camino para replantear la vigencia y necesidad de revisitar la ética desde las exigencias culturales y epocales de corresponsabilidad por lo común, entendido como “el bien de las *personas* que viven y que se constituyen en sociedad” (Idem: 24), cuyo desarrollo requiere de la participación y del protagonismo de actores concretos convertidos en agentes de transformación. En tal sentido, el Bien común no es simplemente el “interés general”, concepto de amplia presencia en el pensamiento y el leguaje político.

La relación de los bienes comunes con un replanteamiento de contenidos significativos de la ética se despeja si se considera que, según Licandro y Yepez (2018): a) los bienes comunes son de carácter universal, por lo que se debe garantizar el acceso a ellos de todos los miembros de la comunidad; b) son igualmente bienes cuyo uso por parte de unos puede afectar el acceso por parte de otros miembros de la comunidad; c) los bienes comunes son relacionales y se activan en el marco de relaciones de convivencia; d) son entidades de propiedad comunitaria (no estatal ni privada) cuya utilización genera responsabilidades; e) sus efectos son trasgeneracionales y pueden comprometer el futuro de otras personas.

Los acuerdos que dan realidad a la gobernanza de los bienes comunes, por otra parte, exigen que se tenga en cuenta esa relación con el Bien Común que, a través de la vinculación con las personas en tanto sujetos de la vida en común, lleva a articular la gestión de los bienes comunes con una ética de lo común, ética cívica o ética de la convivencia, que cuestiona la *in-gobernanza* generada por lógicas de poder en lo político y en lo ambiental.

En la ética, desde los complejos espacios actuales del poder va ganando terreno la preocupación por abordar políticas concretas que puedan reducir las amenazas a la convivencia (Arrieta, 2018), entendida ésta como la tensión y el equilibrio de las relaciones interhumanas así como también de las relaciones hombre-animal-planeta. En numerosos estudios (Giacalone, 2019) se percibe que se trata de situaciones cuyo abordaje debe ser multilateral y formar parte de proyectos de integración que avancen efectivamente en las condiciones de la *gobernabilidad* democrática, que forma parte de lo político en “sentido alto” o específico (idem: 43) y está centrada en la construcción del bien común y el desarrollo de la ciudadanía, y en la ampliación de la *gobernanza* que se ocupa de los bienes comunes mediante abordajes en alianza de múltiples actores —gobiernos, empresas, universidades, organizaciones de la sociedad civil— y representa un “sentido bajo” o compartido con actores no políticos.

### Ecología y convivencia: construir la casa común

Construir *lo común* como espacio interhumano, intercultural y ecológico implica, especialmente en América latina, la puesta en práctica de estrategias para modificar condicionamientos culturales presentes en la sociedad en vistas a poder relacionarse con el diferente —capacidad básica de la con-vivencia— sin los filtros del miedo, generador de agresividad, y de la desconfianza, generadora de la obsesión de control o del “vicio de la seguridad”. El miedo y la agresividad revelan déficits relativos al autoconocimiento (aprendizaje crítico de la propia historia), a la autovaloración (reforzamiento de rasgos sociales positivos) y a la autoafirmación (práctica efectiva de derechos y deberes) (Roig 2012)).

Tanto en el plano de lo social como también en la relación de poder del hombre sobre la naturaleza, conocerse como parte de algo más amplio (el sistema *vida-convivencia-futuro*), valorarse reconociendo las prácticas positivas de respeto a lo diferente (el *otro* humano-animal-planeta), afirmarse mediante estrategias y políticas para ejercer efectivamente el derecho a disfrutar de los bienes comunes (reducir las condiciones de des-ciudadanía), son parte de un cambio epocal centrado en la corresponsabilidad sobre lo común. Esta responsabilidad articula la frontera entre las propuestas de la *antropo-ética* (Morin), la *bio-ética* (Jonas) y la *bio-política* (Foucault) y se encuentra en construcción desde las exigencias de los contextos específicos de afectación de la vida.

En el proceso de la construcción de con-vivencia no son pocos los obstáculos para integrar, de modo abierto y crítico, lo diverso en lo común. Los intereses económicos y las lógicas geopolíticas de poder representan niveles altos de dificultad en especial para el equilibrio ecológico. Los intereses ideológicos, permeados también por lo económico y los prejuicios del nacionalismo, constituyen un especial obstáculo para dinamizar lo común desde fenómenos complejos como las migraciones forzadas.

La *ecología profunda* o la *xenología* y la *xenofilia* —propuestas estas últimas que buscan superar la xenofobia— son caminos en la dirección de abordar social y colaborativamente estos obstáculos. Ejemplos de ello se encuentran en la *Ética de la Hospitalidad* (Inerarity: 2001; Martín: 2018), la *Ética de la acogida* de Emanuel Levinas y las reflexiones sobre la alteridad de, entre otros, Martín Buber, Paul



Ricoeur o Jacques Derrida. Se trata de respuestas contemporáneas a preguntas que desde antiguo se ha planteado la conciencia humana: a finales del siglo XX esa inquietud quedó expresada en la frase de Alain Touraine: *¿Podremos vivir juntos?*

### Reflexiones conclusivas

El último tercio del siglo XX y lo que va del siglo XXI han sido escenario de un vasto replanteamiento crítico acerca de problemas fundamentales relativos al futuro de las personas, de la convivencia y de la casa común, mediante la revisión crítica de los aparatos conceptuales hasta entonces predominantes y la propuesta de nuevos marcos de comprensión y acción. La reivindicación del pensamiento del límite, la revisión de los fundamentos de la racionalidad y de la ciencia, la evaluación de las posibilidades, potencialidades y riesgos de la tecnología, el imperativo de corresponsabilidad, entre otros, figuran entre tales campos en revisión.

Entre los espacios en los cuales se están explorando nuevas respuestas se encuentran, entre otros, el avance de la bioética y biopolítica, como desvelamiento de los aspectos negativos del poder sobre la vida así como también en su visión positiva como políticas para la vida, los esfuerzos por resignificar el poder desde las exigencias de la convivencia, tanto en su nivel interhumano como en la relación con los vivientes no humanos y el planeta, y el replanteamiento del bien común como objeto de la gobernabilidad democrática y de los bienes comunes como campo de una gobernanza inteligente.

Como herramientas prácticas de avance la UNESCO desarrolla programas que, a través de la puesta en práctica de iniciativas de Responsabilidad Social Territorial (RST), vincula a los actores del territorio y promueve enfoques sistémicos para los problemas de convivencia y sostenibilidad. Estas iniciativas, con resultados ya importantes, acentúan la base ética de la responsabilidad social, desarrollan Estudios Referenciales Comparados (ERC) en vistas a la cooperación y relacionan la educación de calidad (ODS 4), las alianzas de agentes de futuro (ODS 17) y la construcción de paz, justicia e instituciones sólidas (ODS 16).

En el tema de la gobernanza se pone en discusión, ahora en sentido positivo, un nuevo modo de la política, ya no como desplazamiento del campo político —lugar de concentración de las decisiones políticas— del Estado hacia el mercado, sino como anticipación y acción concertadas, en alianza de actores de futuro, para un abordaje sistémico de los problemas de la supervivencia, la calidad de la vida y la *vida de calidad*.

En la misma línea, los problemas de sostenibilidad se plantean desde exigencias de una ética del cuidado, desde una bioética que recupere la concepción activa de la esperanza y una educación que, desde el compromiso con el bien común, construya inteligencia sostenible. Los programas UNESCO sobre Bioética Global y sobre la Educación como Bien común global contribuyen muy activamente en esa dirección.

Entre las herramientas prácticas que hoy se ponen a disposición para avanzar en estos campos ocupan un lugar significativo proyectos UNESCO que promueven, por ejemplo, acuerdos para asegurar la gobernanza de los bienes comunes, la ciudadanía mundial, la educación a lo largo de toda la vida o el acceso al conocimiento considerado hoy en día como uno de los bienes comunes más importantes de cara a la participación en las decisiones que darán realidad al futuro de todos los seres vivos.

Esto lleva a replantear el papel de los saberes prácticos, que se ocupan de gestionar el límite y los acuerdos en las acciones humanas y de potenciar los elementos valorativos que pueden orientar las decisiones personales y colectivas. El papel de los saberes prácticos, en articulación con todos los saberes y las tecnologías, se vincula a la importancia de la educación humanística en el marco de una cultura tecnocientífica. De este modo, desde las humanidades se va gestando, paso a paso, la siguiente revolución después de la cuarta revolución industrial: tecnología para la rehumanización y la sostenibilidad.

### References

- Agamben G 2003. *Homo Sacer. El poder soberano y la Nuda Vida*. Pre-textos, Valencia.
- Agazzi E 1996. *El bien, el mal y la ciencia. Las dimensiones éticas de la empresa científico tecnológica*. Tecnos, Madrid.
- Annía G., M.E.; Villalobos A., J.V.; Romero P., J.C.; Ramírez M., R.I.; Ramos M., Y. 2018. Conciencia ética en organizaciones universitarias: un estudio fenomenológico de la praxis como continua formación. *Inclusiones*. 6 (4): 179-195
- Apel K.O. 1992. *Hacia una macroética de la humanidad*. UNAM Colección Cuadernos, México.
- Argandoña A 2011. *El Bien Común*. Ediciones IESE, Navarra, España.



- Aristóteles 1998. *Política*. Gredos, Madrid.
- Arrieta M 2018. La Aretedemocracia o Virtudemocracia: Un sistema de gobierno calificado contra las deformaciones de la democracia. *Justicia*. 23 (34): 539-554.
- Arrieta M. 2018. La República Universal de los Masones. Un ideal para la paz perpetua. *Opción*. 34 (87): 884-914.
- Arrieta M, Linero R, Sánchez E, y Carrasquilla L. 2019. Aspectos jurídicos y neuropsicológicos del ciberbullying en el ámbito de las TIC en Colombia. *Opción*. 35 (89-2): 985-1022.
- Aubénque P 2000 *La prudencia en Aristóteles*. Crítica, Barcelona.
- Barlow M 2008. *El Agua nuestro Bien Común*. Fundación Heinrich Böll, México.
- Berggruen y Gardels 2012. *Gobernanza inteligente para el siglo XXI*. Taurus, Bogotá.
- Camps V 2001. *Una vida de calidad*. Ares y Mares, Barcelona.
- Cely Galindo G 2009. *Bioética. Humanismo científico emergente*. Editorial Javeriana, Bogotá.
- Cortina A 2001. *Alianza y contrato*. Madrid, Trotta.
- Dahrendorf R 1998. *El hilo de la razón*. FCE, Buenos Aires.
- Díaz E. 2014. *La posciencia. El conocimiento científico en las postrimerías de la modernidad*. Biblos, Buenos Aires.
- Elizalde Hevia A 2006. *Desarrollo humano y ética para la sustentabilidad*. PNUMA-Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Fóscolo N 2013. *Biopolítica latinoamericana*. UNCU, Mendoza, Argentina.
- Foucault M 1977. *El nacimiento de la biopolítica*. FCE, México.
- Giacone R 2019. Integración y desarrollo sostenible para América Latina en el siglo 21. *Agora Latinoamericana*, UDCA (III): 25-52.
- Gilson E 2003. *La Filosofía en la Edad Media*. Gredos, Madrid.
- Habermas J 2001. *El futuro de la naturaleza humana*. Paidós, Barcelona.
- Hernández J. 2007. Toma de decisiones públicas desde las perspectivas del proceso tecnocrático y la participación ciudadana: caso venezolano. *Revista Venezolana de Gerencia (RVG)*. 12 (40): 553-571.  
<https://www.produccioncientificaluz.org/index.php/rvg/article/view/10476>
- Hernández J, Chumaceiro A, y Atencio E. 2009. Calidad de servicio y recurso humano: caso estudio tienda por departamentos. *Revista Venezolana de Gerencia (RVG)*. 14 (47): 457-470.
- Johnson M.R. 2005. *Aristotle on teleology*. Oxford University Press, Oxford.
- Jonas H 2008. *El Principio de Responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Herder, Barcelona.
- Kant I. (2003) *Obras completas*. Sociedad de Filosofía Aplicada, Buenos Aires.
- Latorre J.I. 2018. *Cuántica, tu futuro en juego*. Ariel, Barcelona.
- Lázaro Cantero R. 2013. *De ética y política. Conceptos, historia, instituciones*. Tecnos, Madrid.
- Licandro O. y Yopez S. 2018. *La Educación Superior conceptualizada como un bien común: el desafío propuesto por Unesco*. RIDU 12 (1): 6-33.
- Malkin C. 2015. *Rethinking Narcissism*. Harper Collins, Chicago.
- Marcos A. y Pérez M. 2018. *Meditación de la naturaleza humana*. BAC, Madrid.
- Martín-Fiorino V. 2019. El diseño antropológico de la filosofía aristotélica. Díaz J.A. (coord) *Persona y Libertad*. Universidad Católica de Colombia, en prensa.
- Martín-Fiorino V. 2014. Bio-polis. Políticas de la vida y ciudades de supervivencia en América Latina. *Cultura Latinoamericana*, 20 (2): 271-285.
- Martín-Fiorino V. 2012. Memoria política de un nuevo siglo. *Revista de Filosofía*, 70 (1): 18-30.
- Micheli D. 2008. El concepto de bien común en el marco de una nueva ética pública. *Persona y Sociedad*, XXI (2): 17-33.
- Petrella R. 1997. *El bien común. Elogio de la solidaridad*. Debate, Madrid.
- Popper K. 1987. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Paidós, Buenos Aires.
- Quijano O. y Tobar J. (comp.) 2006. *Biopolítica y filosofías de vida*. Universidad del Cauca, Popayán, Colombia.
- Roig A.A. 2000. *Ética del poder y moral de la emergencia*. UNCU, Mendoza, Argentina.
- Rosas E. 2016. Bioética de la esperanza. *Perseitas* 4 (2): 185-201
- Singer P. 2009. *Ética práctica*. Akal, Madrid.



- Subirats J. 2011. Algunos apuntes sobre la relación entre los bienes comunes y la economía social y solidaria. *Otra Economía* 5 (9): 195-214.
- Trias E 1991. *Lógica del límite*. Destino, Barcelona.
- Trias E 1999. *La razón fronteriza*. Destino, Barcelona.
- UNESCO 2015. *¿Por qué una Bioética Global?* Ediciones Unesco, Paris.
- UNESCO 2015. *Replantear la educación superior ¿Hacia un bien común global?* Ediciones Unesco, Paris.
- Urdaneta E, y Villalobos J. 2016. Bioética como marco de la responsabilidad social en hospitales públicos. *Opción*. 32 (E-12): 830-856.
- Villalobos J. 2016. Ciencia y Tecnología para la Libertad. *Opción*. 32 (79): 7-9.
- Villalobos J, y Ganga F. 2016. Derechos sociales fundamentales: Consideraciones iusfilosóficas de sus dilemas. Aproximación utópica desde la Bioética Global. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. 21 (75): 93-111.
- Villalobos J, Guerrero J, y Romero L. 2019. Hermenéutica de la política y legitimidad de su ejercicio: democracia y Estado de derecho. *Utopía y Praxis Latinoamericana*. 24 (86): 182-197
- Villalobos J, y Ramírez R. 2018. El derecho a la autobiografía: dimensión ius-filosófica desde la perspectiva de H. Arendt y P. Ricoeur. *Opción*. 34 (E-18): 20-50.
- Villalobos J. 2018. Politics as a requirement. On the concept of Human Rights and the right to an autobiography as an ethical category. *Opción*. 34 (85-2): 9-19.
- Villalobos J. 2018b. Jean-Jaques Rousseau. Feelings, reason and Right. *Opción*. 34 (Especial 14): 9-16
- Zamagni S. 2014 Bienes comunes y bien común. O. Groppa y C. Hoevel (eds.) *Economía del don. Perspectivas para Latinoamérica*. Ciudad Nueva, Buenos Aires.