



# Una propuesta de ética del desarrollo

**By/Par** | Adela Cortina  
Catedrática de Ética y Filosofía Política  
Universidad de Valencia, España

## ABSTRACT

The ethics of development comprises both fieldwork and consideration of the theoretical frameworks that guide practical action. In this article, such a framework for development ethics is presented, in an effort to link two traditions: those associated with economists Denis Goulet and Amartya Sen, and the present author's own conceptions regarding applied ethics, which are rooted in MacIntyre's concept of practice along with the discourse ethics originally proposed by Karl-Otto Apel and Jürgen Habermas. Within such a framework it becomes possible to emphasize the ethical element of human development work, the goal of the ethics of development.

**Keywords:** Development ethics, justice, applied ethics, values, economic ethics, deliberative democracy

## RESUME

L'éthique du développement se fonde sur une étude de terrain et des réflexions sur les cadres théoriques qui permettent d'orienter les interventions pratiques. Cet article s'attache à présenter un cadre pour l'éthique du développement en articulant deux traditions: celle des économistes Denis Goulet et Amartya Sen ; et la conception de l'éthique appliquée de l'auteur elle-même qui conjugue, à son tour, le concept de pratique de MacIntyre et l'éthique de la discussion créée par Karl-Otto Apel et Jürgen Habermas. À partir de ce cadre, il est possible de distinguer les éléments éthiques du travail pour le développement humain, ce qui constitue l'objectif de l'éthique du développement.

**Mots clés :** Éthique du développement, justice, éthiques appliquées, valeurs, économie éthique, démocratie délibérative

## RESUMEN

La ética del desarrollo cuenta con trabajo de campo y con reflexiones sobre marcos teóricos que permitan orientar las actuaciones prácticas. El presente artículo se propone presentar un marco de ética del desarrollo, que intenta articular dos tradiciones: la de dos economistas como Denis Goulet y Amartya Sen, y la de la concepción de ética aplicada de la propia autora, que conjuga a su vez el concepto de práctica de MacIntyre con la ética del discurso, creada por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas. Desde este marco es posible destacar los elementos éticos del trabajo por el desarrollo humano, meta de la ética del desarrollo.

*Éthique et économique/Ethics and Economics, 8 (1), 2011,*  
<http://ethique-economique.net/>

**Palabras clave:** Ética del desarrollo, justicia, éticas aplicadas, valores, economía ética, democracia deliberativa

**JEL Classification:** I31, 015

## **UNA ÉTICA APLICADA PIONERA**

En los años setenta del siglo XX se produce lo que algunos autores han llamado la "revolución de las éticas aplicadas". Al giro lingüístico y al pragmático, practicados por la filosofía, se uniría ahora el giro aplicado de la ética a las distintas actividades sociales<sup>1</sup>. Así nacieron la bioética, la ética económica y empresarial, la ética del desarrollo, y, más tarde, la ética de los medios de comunicación, la ética de las profesiones, la infoética y un buen número de reflexiones de filosofía moral, preocupadas por descubrir qué elementos éticos se encuentran implicados en actividades como la sanitaria, la empresarial, la económica, los medios o las distintas profesiones (Cortina, 1993; Cortina/García-Marzá, 2003). En este contexto, la ética del desarrollo es una de las pioneras, porque surge en los años sesenta y setenta del siglo pasado.

Con antecedentes como Gandhi, Louis Joseph Lebert o Gunnar Myrdal, a comienzos de los sesenta el economista norteamericano Denis Goulet asegura que "el desarrollo ha de ser redefinido, aclarado y lanzado a la arena del debate moral" (Goulet, 1965; 1999). Años de "desarrollo" no habían conseguido ventajas sustanciales para todos, en muchos lugares el desarrollo creaba pocos puestos de trabajo y destruía muchos en el sector tradicional. ¿Puede decirse realmente que el modelo del que sería objeto el Consenso de Washington (liberalización, estabilización y privatización) es "descriptivo" o es "valorativo"? ¿No incluye valores, como la productividad económica, la eficiencia y la competitividad, que son valores económicos, y de una determinada forma de entender la economía? ¿No es cierto que crecimiento económico, modernización, industrialización, un PIB elevado acaban convirtiéndose en metas del desarrollo en vez de tomarse como medios para el desarrollo, y pueden conducir a maldesarrollo si excluyen todo otro tipo de medidas (Tortosa, 1997; Martínez Navarro, 2000)?

Ante estas preguntas es preciso responder que no hay ninguna actividad humana axiológicamente neutral: también el trabajo por el desarrollo está impregnado de valores de un tipo de ética u otro. Pueden ser valores de eficiencia económica, competitividad, crecimiento económico y alto nivel de consumo; o pueden orientarse a reducir las desigualdades, satisfacer las necesidades básicas, potenciar las capacidades básicas de las personas, reforzar la autoestima.

---

<sup>1</sup> Este estudio se inserta en el Proyecto de Investigación Científica y Desarrollo Tecnológico HUM2007-66874-CO2-01/FISO, financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia y con Fondos FEDER de la Unión Europea.

Precisamente porque siempre hay valoraciones éticas implicadas en los procesos de desarrollo, es una falacia hablar de un uso "descriptivo" del término "desarrollo", porque todo uso del término es valorativo: todo uso prefiere potenciar unos lados de la sociedad u otros, y preferir es valorar. Se hace, pues, necesario sacar a la luz 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. Ésta es sin duda una de las tareas de una ética del desarrollo.

Según Crocker y Gasper, en los orígenes de la ética del desarrollo pueden rastrearse al menos cinco fuentes: activistas y críticos sociales, como Gandhi desde la década de 1890, Raúl Prebisch, desde las décadas de 1940 y 1950, Frantz Fanon, en la de 1960, Denis Goulet desde la década de 1960, las gentes que trabajan en el desarrollo, los activistas de los derechos humanos y las comunidades religiosas influidas por la teología de la liberación, filósofos morales, que desde John Rawls hacen de la preocupación por la justicia tema clave de la filosofía, y que se preguntan por la responsabilidad de los países ricos por la miseria de los pobres, como es el caso de Singer o Hardin, y economistas, como Paul Streeten y Amartya Sen, que abordan los problemas de la desigualdad global, el hambre y el subdesarrollo, entendiendo que es preciso adoptar también una perspectiva ética (Crocker, 1991; 2003; Crocker & Schwenke, 2005; Gasper, 2004).

En 1987 nace la ética del desarrollo como una disciplina con la creación de IDEA, es decir, de la International Development Ethics Association, en San José de Costa Rica. Más tarde, en 2000, se crean la Human Development and Capability Association y la Inter-American Initiative on Social Capital, Ethics and Development. Una gran cantidad de expertos trabajan en el ámbito de la ética del desarrollo en los distintos países, y yo quisiera recordar especialmente al ámbito hispanohablante, en el que trabajan autores como Luis Camacho, Jorge A. Chaves, Jesús Conill, Emilio Martínez, Bernardo Kliksberg, Asunción St. Clair, Cristian Parker, Gustavo Pereira, Ramón Romero o Roy Ramírez, entre otros. En torno a la ética del desarrollo han ido surgiendo una gran cantidad de preguntas que han ido generando respuestas en torno a las cuales en ocasiones existen consensos y en otras, discrepancias (Gasper, 2004; Crocker & Schwenke, 2005; Crocker, 2008, cap. 2). Por otra parte, los problemas abordados son tanto prácticos como reflexiones teóricas que se proponen diseñar marcos que permitan comprender mejor qué orientaciones deberían seguir quienes deseen implicarse en el trabajo por el desarrollo humano (Crocker, 2008, cap. 3).

Para tomar parte en ese debate voy a permitirme proponer un modelo de ética del desarrollo, que tiene dos raíces: la ética del desarrollo de Denis Goulet y Amartya Sen (Goulet, 1965; 1971; 1999; 2004; Sen, 1999, 2002, 2009), y mi propia concepción de ética aplicada. Esta última es deudora, a su vez, de dos tradiciones al menos: una tradición kantiana, la ética del discurso, iniciada en los años 70 del siglo XX por Karl-Otto Apel y Jürgen Habermas, y una tradición aristotélica, la del concepto de "práctica"

que MacIntyre, propuso en su libro *Tras la Virtud* en 1981. Mi propuesta pretende entresacar los elementos éticos del desarrollo y su trascendencia para un desarrollo humano.

## **2. HERMENÉUTICA CRÍTICA DEL TRABAJADOR POR EL DESARROLLO**

A mi juicio, la ética del desarrollo no se ha ido elaborando según el modelo de la “casuística 1”, es decir, siguiendo un procedimiento deductivo que toma unos principios éticos compartidos desde los que se extraen conclusiones. Tampoco se ha construido según el modelo de la “casuística 2”, es decir, de forma inductiva, partiendo de casos particulares y llegando a principios generales, aunque no universales. Considero más bien que el proceso de descubrimiento de los elementos éticos en el trabajo por el desarrollo no ha sido descendente ni tampoco ascendente, porque en este tipo de trabajo existen muchos lados que interactúan: es un proceso multilateral, no unilateral (Cortina, 2003).

Pero tampoco el procedimiento seguido ha sido el del equilibrio reflexivo rawlsiano, porque el método de Rawls parte de la cultura política de las sociedades con democracia liberal y trata de descubrir los principios de la justicia que ya están inscritos en esa cultura. El desarrollo, por el contrario, es un asunto transcultural, que no puede dar por supuesta la existencia de principios éticos universales con contenido. A mi juicio, el proceso de descubrimiento ha sido más bien el propio de una hermenéutica crítica, como ha ocurrido en el resto de las éticas aplicadas: el de un autoesclarecimiento de los aspectos éticos implicados en una actividad, en este caso, en el trabajo por el desarrollo, entendido como una actividad social (Cortina/García-Marzá, 2003). Es decir, entendido como una práctica, en el sentido de MacIntyre, en la que cooperan quienes trabajan en el desarrollo de los pueblos.

Trabajar por el desarrollo es -a mi juicio- una actividad, y, como todas, está relacionada con la felicidad. Pero la felicidad es una cuestión personal, es el télos de la vida personal. Y el trabajo por el desarrollo es una actividad social, que debe intentar poner las condiciones necesarias para que las personas puedan llevar adelante los proyectos de vida feliz que elijan por sí mismas. En este sentido es en el que considero sumamente fecundo el concepto de "práctica", que MacIntyre ofrece, reformulando el concepto aristotélico de "práxis".

Si la práxis aristotélica es una acción individual que tiene el fin en sí misma, y cobra su sentido precisamente de perseguir ese fin, la noción de "práctica" que propone MacIntyre es la de una "forma coherente y compleja de actividad humana cooperativa, establecida socialmente, mediante la cual se realizan los bienes inherentes a la misma, mientras se intenta alcanzar los modelos de excelencia que son apropiados a esa forma de actividad y la definen parcialmente" (MacIntyre, 1985, 187). En esa actividad social

cooperan, pues, distintos agentes con el fin de alcanzar un télos, los bienes internos a esa práctica, que es el que -añadiría yo- le da sentido y también legitimidad social. Una actividad social debe estar socialmente legitimada, y únicamente lo está si la sociedad acepta como buenos los bienes que ella proporciona y también los medios que utiliza para alcanzarlos.

Es verdad que el mundo moderno ha concentrado demasiado su atención en las normas y ha relegado en exceso las actividades. Es verdad que la ética y la política se han hecho deontologistas en exceso y han dejado en un segundo plano la práxis cotidiana, que la modernidad kantiana ha elegido las brújulas (las normas), frente a los mapas de carreteras (las actividades) (Siurana, 2003). Cuando lo bien cierto es que, aunque las brújulas sean necesarias, también existen mapas, también existen actividades sociales que cobran su sentido por perseguir unos bienes internos. Para reconstruir la racionalidad práctica es preciso empezar analizando las prácticas sociales, tratando de comprender desde ellas cuáles son los rasgos por los que puede considerárseles socialmente legítimas. Ésta será la forma en que los agentes sociales y las organizaciones podrán comprender desde dentro de la actividad qué caminos son preferibles.

En lo que respecta al desarrollo, no cabe duda de que su concepto ha ido evolucionando a través del trabajo por el desarrollo desde el modelo posterior a la Segunda Guerra Mundial pasando por la noción de desarrollo humano del PNUD en 1992, hasta llegar la actual situación en un mundo globalizado (Goulet, 2002, 2006; Crocker, 2008; Gasper & Lera St Clair, 2010). Desde esta perspectiva, podemos caracterizar el trabajo por el desarrollo como *una actividad social cooperativa, en la que colaboran distintos agentes sociales* (diseñadores de políticas públicas, gestores de proyectos, asociaciones donantes, organizaciones solidarias, economistas, instituciones nacionales e internacionales, estudiosos del desarrollo y éticos del desarrollo) *para alcanzar una meta, que es el desarrollo de los países en desarrollo*. A pesar de que se ha discutido si el trabajo por el desarrollo debería alcanzar también a determinados grupos en los países desarrollados (Crocker & Schwenke, 2005), considero más razonable restringir este trabajo a los países en desarrollo, para evitar una dispersión excesiva que puede llevar a la disolución.

¿Cuáles serían los rasgos éticos del trabajo por el desarrollo?

### **3. RASGOS ÉTICOS DE UNA ACTIVIDAD SOCIAL COOPERATIVA**

Como toda actividad social cooperativa, el trabajo por el desarrollo tendrá una estructura que se va desvelando en la vida cotidiana, y que yo caracterizaría con los siguientes rasgos éticos (Cortina, 1993; 2003; Martínez Navarro, 2000):

- 1) Trata de alcanzar unos bienes internos, que son los que le dan sentido y legitimidad social, igual que sucede en las restantes éticas aplicadas. Si el bien de la sanidad es alcanzar lo que se ha llamado las "metas de la medicina" (prevenir la enfermedad, curar, cuidar y ayudar a morir en paz); y el bien de la educación es transmitir conocimientos y formar en una capacidad crítica; y si cada una de las actividades sociales cooperativas trata de alcanzar sus propios bienes, también el trabajo por el desarrollo intentará alcanzar unos bienes que es preciso aclarar. Éste sería el "momento *agathológico*" de la actividad, el momento del *agathós*, del bien.
- 2) Para alcanzar esos bienes los que trabajan en el desarrollo deben atenerse a unos principios éticos, que constituyen el marco deontológico de la actividad y modulan el modo de alcanzar los bienes. Esos principios serán postconvencionales para los agentes del desarrollo que participen de la ética cívica de los países con democracia liberal, es decir, deberán tener en cuenta a la humanidad en su conjunto, y serán a la vez, como veremos, procedimentales, no darán contenidos, sino procedimientos para llegar a ellos.
- 3) Los agentes del desarrollo intentarán encarnar unos valores morales en la sociedad, implícita o explícitamente, porque -como hemos dicho- no hay ninguna actividad humana axiológicamente neutral, es imposible no realizar valores. La gran pregunta al respecto es si es legítimo imponer valores, arrasando los existentes, sin dialogar con los afectados o, por el contrario, el diálogo con los afectados es imprescindible.
- 4) Quienes trabajan por el desarrollo cultivan distintas virtudes, distintas "excelencias del carácter", que serán unas u otras dependiendo de cómo caractericemos los bienes internos.
- 5) Evidentemente, en el trabajo por el desarrollo colaboran distintos agentes sociales. ¿Quiénes son? ¿Organismos mundiales políticos y económicos? ¿Organizaciones solidarias? ¿Trabajadores del desarrollo? ¿Ha de concebirse este trabajo de forma paternalista y se han de tomar las decisiones sin contar con los afectados, dando por supuesto que son "incompetentes básicos" en lo que constituye su propio bien? ¿O, por el contrario, para determinar los planes concretos es imprescindible contar con los afectados por ellos?
- 6) Es preciso optar por unos modelos u otros de desarrollo, por unos medios u otros, que han de ser apropiados para alcanzar los bienes internos y atenerse a los principios éticos que trazan un marco para alcanzar los bienes.
- 7) El trabajo por el desarrollo ha de contar con instituciones políticas, económicas y ciudadanas que apoyen la actividad y le den sustento humano y material. ¿Son responsables únicamente las instituciones políticas nacionales e internacionales, o lo son también empresas y ciudadanos? En cualquier caso, las instituciones han de estar al servicio de la actividad y de los bienes internos que ha de proporcionar la actividad, y no viceversa.
- 8) Por último, necesitamos una fundamentación filosófica, que responda a las preguntas: ¿por qué esos bienes internos?, ¿por qué esos principios éticos? Y

necesitamos esa fundamentación para evitar el fundamentalismo, que consiste en desarrollar unas prácticas determinadas sin dar razón: buscar un fundamento es precisamente intentar dar razón (Apel, 1985).

Una vez mencionados los rasgos de una ética del desarrollo, intentaremos dar contenido a cada uno de ellos.

#### **4. UN MODELO DE ÉTICA DEL DESARROLLO**

##### *Bienes internos*

Tras la II Guerra Mundial se toma como evidente que trabajar por el desarrollo consiste en fomentar el crecimiento económico, modernizar las instituciones e incrementar la tecnología. Sin embargo, el hecho de que veinticinco años después la situación de los países en desarrollo no hubiera mejorado notablemente y el hecho de que hoy en día, en un mundo globalizado, las desigualdades entre élites y no élites hayan aumentado, lleva a plantearse al menos dos preguntas: ¿el modelo económico del Consenso de Washington es el único modelo económico posible?, ¿y es éste un modelo de vida buena que se debe universalizar? A la primera de estas dos cuestiones intentaremos responder en el punto (7) de este apartado; a la segunda intentaremos contestar a continuación.

Los modelos de vida buena no pueden imponerse, ni universal, ni particularmente. Y en este punto es necesario distinguir entre "lo justo" y "lo bueno", entre las exigencias de justicia que una sociedad debe satisfacer, y las invitaciones a la vida buena que las personas y los grupos han de aceptar personalmente. La justicia se exige, a la vida buena se invita. Por eso en este punto tienen razón los deontologistas cuando señalan la prioridad de lo justo sobre lo bueno al tratar de responder a la pregunta "¿qué es lo socialmente exigible?" (Rawls 1971, 1993).

No es socialmente exigible universalizar un modelo de vida buena para todas las personas y todos los grupos; 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. Lo que es socialmente exigible es cumplir con unas exigencias de justicia, es decir, con la exigencia de crear unas condiciones mínimas en todos los pueblos de la tierra, que permitan a cada persona elegir su proyecto de vida buena.

Por eso considero que los bienes internos que proporcionan 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. En la discusión sobre cuáles son esas condiciones participan los pensadores más relevantes de los últimos tiempos, y 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). Goulet, por su parte, ofrece una respuesta que, a mi juicio, englobaría lo mejor de las anteriores: los bienes internos del desarrollo serían humanizar las acciones de desarrollo, capacitar a las gentes –empoderarles- para que se procuren sustento, eleven su autoestima, amplíen la libertad y mantengan la esperanza en una situación mejor (Goulet, 1999, 56-65).

1) Humanizar las acciones de desarrollo, porque "no dañar" es un bien básico, anterior a los demás, por eso es preciso humanizar las acciones de desarrollo para asegurar que los cambios no produzcan antidesarrollo o maldesarrollo, que no destruyan culturas y exijan sacrificios excesivos (Goulet, 1999, 45).

2) El sustento, porque hay subdesarrollo absoluto cuando escasean los bienes para mantener la vida, es decir, alimentos, medicinas, cobijo y protección. La media de la esperanza de vida es hoy -con razón- uno de los principales indicadores del desarrollo. Y es que, a pesar de las controversias, hay acuerdo en considerar que los que trabajan en el desarrollo se comprometen a comprender y reducir la privación y la miseria en los países pobres: lo primero es lo primero.

3) Fomentar la estima de los pueblos es indispensable: si el bienestar material se toma como el ingrediente esencial de la vida digna, a los países en vías de desarrollo les resulta muy difícil sentirse respetados.

4) Por su parte, la libertad tiene una gran cantidad de significados, pero básicamente puede entenderse como la ampliación de las alternativas para llevar adelante una vida que se percibe como buena. De acuerdo con el enfoque de las capacidades, se trataría de empoderar a las personas para que elijan el proyecto de vida que consideren floreciente (Sen, 1999; Cortina y Pereira, 2009). Pero, completando este enfoque, ampliar la libertad exige, como veremos más tarde, mantener alternativas de vida buena, y no fomentar un solo modelo. Es preciso mantener las "comunidades vivas de cultura", como dice Goulet, ya que, en caso contrario, la libertad se restringe al destruir proyectos de vida buena.

5) Por último, es indispensable mantener la esperanza en los países en desarrollo. Centroamérica se despuebla diariamente, su población emigra; África no existe: ¿quién puede conservar la esperanza en esas condiciones?, ¿y quién puede emprender un camino de desarrollo sin el vigor de la esperanza en que es posible una situación mejor?

Éstos serían los bienes internos básicos que darían sentido al trabajo por el desarrollo. Y antes de pasar al punto siguiente conviene recordar que es preciso evitar siempre dos extremos: el extremo maximizar el crecimiento económico en una sociedad, sin tener en cuenta si mejora las condiciones de vida de sus miembros, y el de fomentar un autoritarismo igualitario, que satisfaga las necesidades físicas a expensas de las libertades políticas (Crocker & Schwenke, 2005).



### *Principios éticos*

Para alcanzar esos bienes quienes trabajan por el desarrollo deben orientarse por unos principios éticos que constituyen el marco deontológico de la actividad. A comienzos del siglo XXI, y en el contexto de una actividad que ha nacido en países con una ética cívica postconvencional, estos principios serían tres fundamentalmente, y los tres serían procedimentales.

El primero es el que exige *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 elijan, precisamente porque la libertad les constituye básicamente. Estos dos principios, como es obvio, tienen su fundamento filosófico en una tradición kantiana que descubre el valor absoluto de las personas y, en consecuencia, defiende que esas personas constituyen el fin limitativo ("no instrumentalizar") y el fin positivo ("sí empoderar") de las acciones, en este caso, de las acciones de desarrollo (Kant, 1968a, 1968b; Sen, 1999). Como bien dice Jesús Conill, la ética kantiana es eleuteronómica, más que deontológica, y el enfoque de las capacidades de Sen tiene un fundamento kantiano, más que aristotélico (Conill, 2004, 93-124).

En lo que respecta al tercer principio, podríamos formularlo del siguiente modo: "todo ser dotado de competencia comunicativa es un interlocutor válido y debe ser tenido dialógicamente en cuenta en las cuestiones que le afectan". Es el principio de la ética del discurso, que complementa los dos anteriores, en la medida en que reconoce abiertamente que para introducir cambios sustanciales en las vidas de las personas es indispensable contar con ellas a través de un diálogo (Apel, 1973, 358-435; Habermas, 1992, 138-141; Cortina, 2001, cap. 10).

Teniendo en cuenta estos principios, el trabajo por el desarrollo no se puede entender como un "saber de dominio", en el que un sujeto (el experto) maneja a los sujetos de los países en desarrollo como si fueran objetos. Es preciso entenderlo como un "saber de comprensión" y como un "saber de emancipación". En el contexto de un "saber de comprensión" el experto trata de entenderse con aquellos que son igualmente sujetos, de comprender sus necesidades y aspiraciones, y se propone cooperar con ellos, empoderarles, para que puedan llevar adelante sus planes de vida. Es preciso, por tanto, tratar de entablar diálogos y compartir la vida, respetando los diversos bagajes culturales y las formas de vida, y trabajar cooperativamente para que las gentes lleven adelante en libertad las formas de vida que consideren valiosas. Tener en cuenta los valores de las diferentes culturas es crucial.

### *Valores*

Es cierto que los primeros estudiosos del desarrollo creyeron que "no suponía una investigación filosófica sobre el cambio de valores, sino una consideración técnica sobre cómo movilizar de la forma más eficiente las fuentes y a la gente y cómo acoplar

los cambios institucionales de la forma más adecuada al crecimiento. En una palabra, el desarrollo era un objeto propio de estudio de la economía. Y, dentro de la disciplina económica, de la corriente de "ingeniería" axiológicamente neutral" (Goulet, 1999). Sin embargo, quienes trabajaban en el desarrollo pronto se dieron cuenta de que para lograr sus propósitos (industrialización, utilización de tecnologías, modernización de las instituciones y fomento de la "movilidad psíquica") era necesario cambiar las formas de vida de las gentes: entrenar la fuerza de trabajo, motivar a las gentes para que desearan los frutos de la producción moderna y aceptaran su disciplina, y provocar cambios culturales en las creencias. Quien trabaja en el desarrollo se esfuerza necesariamente por realizar unos valores u otros. La pregunta es entonces si tienen que ser los valores que él aprecia, los que aprecian las distintas comunidades de vida, o los decidan conjuntamente a través del diálogo.

En los diferentes países las personas persiguen sus proyectos de vida desde distintas tradiciones, orientan sus vidas desde distintos bagajes culturales, y relegar o destruir las tradiciones y las culturas es acabar 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, y también fomentar los proyectos de vida buena de lo que Goulet llama "comunidades vivas de cultura", y dialogar sobre los valores con quienes tienen distintos bagajes culturales (Goulet, 1999, cap. 3).

La libertad no sólo implica capacidad de elegir, sino también mantener alternativas entre las que poder elegir, siempre que estén vivas. El trabajo por el desarrollo es necesariamente transcultural. Si existen valores universales, es preciso descubrirlos dialógicamente. Si hay valores específicos de diferentes culturas, es preciso también descubrirlos dialógicamente con las comunidades vivas de cultura.

Ahora bien, para llevar a cabo estos diálogos es preciso distinguir con Kymlicka entre "protecciones externas" y "restricciones internas". Es decir, no permitir que las élites de las comunidades opriman a los individuos que las componen, aprovechando que se está intentando proteger a esa cultura de interferencias y agresiones externas (Kymlicka, 1995, cap. 3). Y en este punto conviene atender al consejo de Sen de entablar diálogos con las bases de esas comunidades, no sólo con las jerarquías, que a menudo sólo están interesadas en mantener su dominación.

Con estas cautelas, el diálogo es imprescindible, porque los pueblos para desarrollarse necesitan un capital físico, un capital humano y un capital social, como dice el Banco Mundial. Pero también necesitan un capital ético, y no se puede descapitalizar éticamente a los pueblos.

### *Virtudes*

Ciertamente, uno de los objetivos de MacIntyre al escribir *Tras la virtud* consistía en elaborar una ética de las virtudes necesarias para alcanzar los bienes internos de una actividad. Y aunque en este texto hemos empezado por otros elementos éticos, las

virtudes de quienes trabajan en el desarrollo son necesarias para alcanzar los bienes internos y para orientarse por los principios éticos. Precisamente, una de las principales dificultades que señalan quienes trabajan por el desarrollo humano es la falta de formación profesional, el hecho de que se encomiende la cooperación al desarrollo a puros burócratas. Cuando lo bien cierto es que se trata de un trabajo profesional, que requiere conocer bien las metas, ánimo decidido de trabajar por alcanzarlas y compromiso en incorporar las virtudes que permiten llegar a ellas. Esas virtudes serían, a mi modo de ver, las siguientes.

La *competencia* en la propia materia, sea esa materia la economía, la politología, la ingeniería, la filosofía o cualquier otra. Los problemas de desarrollo no son sólo una cuestión de buena voluntad, sino también de competencia. Ahora bien, como decía Aristóteles, tan competente es en el arte de hacer venenos el que los usa para matar como el que los usa para sanar: no basta con ser competente, sino que es necesario tener una buena meta.

En ese sentido, resulta difícil alcanzar los bienes internos del desarrollo sin un gran *sentido de la justicia*, por el que nos percatamos de que los bienes -materiales e inmateriales- de la tierra pertenecen a todos los seres humanos, y ninguno puede quedar excluido de su disfrute. Sin cultivar la prudencia necesaria para tomar decisiones humanas ante elecciones crueles. Sin la *creatividad* suficiente como para encontrar caminos nuevos, que no obliguen a tomar "decisiones trágicas" entre alternativas dolorosas. Sin una enorme *sensibilidad* hacia los contextos concretos de acción y hacia las culturas concretas.

Pero también son imprescindibles un *respeto activo* hacia las culturas distintas de la propia, una gran *capacidad de interpretación y diálogo*, y un buen bagaje de *solidaridad*. Relegar estas virtudes en el trabajo por el desarrollo puede llevar a convertirlo en trabajo por el antidesarrollo.

#### *Agentes sociales*

Pero también es una importante cuestión ética la pregunta: ¿quiénes son los agentes del desarrollo como actividad cooperativa? Porque aunque anteriormente nos referimos a diseñadores de políticas públicas, gestores de proyectos, asociaciones y fundaciones donantes, organizaciones solidarias, economistas, instituciones nacionales e internacionales, estudiosos del desarrollo y éticos del desarrollo, cada vez se percibe con más fuerza la necesidad de que en las decisiones acerca de los proyectos participen los propios afectados por esos proyectos.

Por una parte, porque la capacidad de participar en aquellos proyectos que les afectan es una de las capacidades básicas que empoderan a las gentes para llevar adelante sus planes de vida buena. Por otra parte, como hemos dicho, porque a la hora de tomar decisiones vitales es inmoral prescindir de los afectados por ellas. Y, por último, porque

a menudo se muestra que las decisiones tomadas "desde arriba" no consiguen reducir la pobreza ni las desigualdades.

Así lo mostraba, por ejemplo, el informe sobre "La Democracia en América Latina", auspiciado por el PNUD, cuyos primeros resultados vieron la luz en abril de 2004. A tenor del informe, existe una profunda asimetría entre tres dimensiones de la ciudadanía: la extensión del voto, la ciudadanía política activa y la ciudadanía social y económica.

Para mejorar proponía el informe transitar de una democracia de votantes a una de ciudadanos, diseñar y poner en marcha una política generadora de poder democrático, cuyo objetivo sea la ciudadanía integral. El escaso éxito de las reformas económicas que han seguido la línea del Consenso de Washington obliga a dirigir la mirada hacia otro lugar buscando nuevas soluciones: a las políticas públicas y a la participación ciudadana. Las primeras abonan una distribución más justa de los bienes (Chaves, 1999); la democracia política participativa, por su parte, se perfila como un factor del desarrollo, y los derechos civiles, incluyendo la libertad de expresión y discusión, como un lugar privilegiado para interpretar las necesidades económicas de las gentes e inducir respuestas adecuadas. Son los afectados los mejores intérpretes de sus necesidades, ellos deberían ser los ciudadanos económicos, la libertad es el camino hacia la libertad (Conill, 2004).

No es extraño que en los últimos tiempos el trabajo por el desarrollo se haya ligado muy estrechamente al fomento de la democracia deliberativa en los países en desarrollo, de modo que sean los afectados por las decisiones quienes las tomen tras un proceso de deliberación sobre las metas y los medios que quieren proponerse (Richardson, 1997, 355; Crocker, 2008, 295-402).

### *Instituciones*

De ahí que las instituciones implicadas en el desarrollo tengan que ser sin duda instituciones políticas, situadas tanto en el nivel local como en el internacional y el global, en un mundo globalizado. Se hace sin duda necesaria una gobernanza global, capaz de dispensar bienes públicos globales, y resulta indispensable el trabajo de los organismos internacionales y locales.

Sin embargo, tanto en el nivel local como en el global hay dos nuevos protagonistas: empresas y organizaciones ciudadanas, dotadas de un enorme poder. Las empresas generan riqueza material y también inmaterial, por eso se hace necesario instarles a asumir su responsabilidad social como una herramienta de gestión, como una medida de prudencia y como una exigencia de justicia (Cortina, Conill, Domingo, García-Marzá, 1994; Conill, 2004; García-Marzá, 2004; Lozano, 2004; Cortina, 2008).

Por su parte, las organizaciones solidarias, es decir, las familias, las asociaciones vecinales, las iglesias, las organizaciones cívicas o los colegios profesionales, entrañan el potencial de solidaridad sin el que no sobreviven las sociedades, ni mucho menos se

desarrollan. Sin el concurso de las organizaciones empresariales y de las organizaciones cívicas resulta difícil llevar adelante la tarea de desarrollo.

Por tanto, Estado democrático, economía ética y ciudadanía activa forman el trípede en el que se sustenta una sociedad desarrollada. En articular los esfuerzos de estos tres poderes -el político, el económico y el cívico- reside la piedra filosofal de los nuevos tiempos, y en hacerlo atendiendo inteligentemente a las bases, desde el empoderamiento de quienes, por ser los afectados, deberían ser los auténticos protagonistas.

### *Modelos de desarrollo*

En la decisión de modelos de desarrollo, acordes con los bienes internos que se pretende alcanzar, es preciso tener en cuenta los contextos de acción, como es obvio. Esto requiere practicar una “economía clínica”, en el sentido de Jeffrey Sachs, y una “economía hermenéutica”, sensible a los contextos concretos de acción, en el sentido de Jesús Conill (Sachs, 2005; Conill, 2009). Pero una buena orientación general es la que ofrece Sen al presentar esas dos concepciones del desarrollo, a las que denomina respectivamente BLAST (“blood, sweat and tears”) y GALA (“getting by, with a little assistance”) (Sen, 2001). BLAST interpreta el desarrollo como un proceso necesariamente cruel, mientras que GALA lo interpreta como un proceso de cooperación, en el sentido de que quienes actúan en el mercado son interdependientes y además los servicios públicos pueden fomentar la cooperación entre los individuos. Estas dos concepciones pueden adoptar en la práctica formas muy diversas, e incluso sus rasgos pueden encontrarse en planes y proyectos diversos.

BLAST, en una de sus versiones, entiende que es necesario realizar determinados sacrificios, en términos de prestaciones sociales, de desigualdad o de autoritarismo, para lograr altos niveles de acumulación que permitan la formación de capital. Es preciso sacrificar la calidad de vida de una parte de la población presente, e incluso de una parte de la población del futuro inmediato, para favorecer a las generaciones futuras.

A juicio de Sen, que comparto, BLAST presenta dos ideas al menos a las que es imposible renunciar: es necesario tener en cuenta las compensaciones intertemporales y la acumulación del capital. Pero también presenta dos defectos esenciales: su desinterés por la calidad de vida del presente y del futuro inmediato, y su falta de creatividad para superar las “decisiones difíciles”, es decir, para inventar fórmulas que impidan tener que elegir entre el aumento de la calidad de vida de las generaciones presentes y el aumento de la productividad, al mostrar que la calidad de vida de las generaciones presentes puede ser también un factor de productividad. El consumo social en salud y en educación puede aumentar la producción y ser, en este sentido, una “inversión”.

Por eso GALA detecta la interdependencia entre calidad de vida y productividad económica, se percata de que el desarrollo social puede fomentar un crecimiento integral si se complementa con políticas favorables. Se percata de que el capital humano

es indispensable incluso para generar capital físico: que un país necesita capital humano, recursos humanos, para desarrollarse.

Ahora bien, una vez extraídos estos siete rasgos del trabajo por el desarrollo humano todavía quedaría un último rasgo, al que queremos dedicar un apartado especial.

## **5. TRABAJAR POR EL DESARROLLO HUMANO, ¿POR QUÉ?**

En la Conferencia Tanner de 1979 formulaba Sen la ya muy conocida pregunta “igualdad, ¿en qué?”, y su respuesta ha venido siendo “igualdad en capacidades básicas”. Sin embargo, lo que no ha contestado tan claramente es a la pregunta, filosóficamente inevitable, “igualdad, ¿por qué?”. ¿Por qué es preciso trabajar por el desarrollo humano y empoderar a las personas de modo que gocen de las capacidades básicas como para emprender los planes de vida que crean razonable valorar? Podríamos sintetizar en tres las respuestas posibles.

En primer lugar, porque así lo exige incluso la concepción tradicional de racionalidad, que suele tomarse de la concepción de racionalidad económica, entendida como racionalidad maximizadora del beneficio. Éste debería ser el tipo de racionalidad del que se sirve el *homo oeconomicus*, según los tratados habituales de economía, ese ser egoísta que intenta maximizar el beneficio a toda costa, aquel cuyo móvil en la vida económica es el autocentramiento.

Podemos decir por nuestra cuenta que aunque esto fuera verdad, aunque la racionalidad humana se redujera a la pura maximización autocentrada, trabajar por el desarrollo sería racional, porque, como recuerda entre otros Enrique Iglesias, la pobreza tiene un nefasto impacto económico y político: las personas que no trabajan no producen, los ciudadanos que se encuentran en la miseria no participan, no producen riqueza y además generan situaciones de conflicto, tanto potenciales como actuales. Hay, pues, una relación virtuosa entre la reducción de la pobreza y la mejora de la distribución, por una parte, y el crecimiento económico (Iglesias, 2007).

Sin embargo, existe un segundo tipo de razones para trabajar por el desarrollo. Como muestra Sen, fracasan las doctrinas que consideran al *homo oeconomicus* como un puro maximizador de su posible beneficio, porque la racionalidad humana en general no se reduce al autointerés, tampoco en la economía, sino que siempre tiene en cuenta otros móviles. De ahí que una teoría de la conducta racional no pueda tener como núcleo una racionalidad instrumental, centrada en el autointerés. Tienen razón Kant, Smith y Rawls –reconocerá Sen– cuando dicen que nuestros valores y prioridades no se reducen a una racionalidad instrumental (Sen, 2002, 25): la *libertad de agencia* tiene una meta más abierta que la libertad de bienestar.

En este sentido, algún autor, como es el caso de Gary Becker, introduce la noción de simpatía dentro del concepto de “autointerés”, y explica que una conducta racional es

autointeresada, lo cual no significa que sea “autocentrada”, porque a las personas también les interesa actuar movidos por la simpatía. Ser autointeresado no requiere ser autocentrado, porque se puede disfrutar de la simpatía hacia los otros. Quien es autocentrado repudia la simpatía, quien es autointeresado, no, porque puede disfrutar gozando del bien de otros. Algo similar indicaba Rawls desde su *Teoría de la Justicia*, cuando aseguraba que los egoístas racionales de la posición original no tenían porqué buscar su máximo bienestar, sino también podían incluir en su concepción de vida buena el bien de otros.

Sin embargo, Sen considera que *autointerés* y *simpatía* son sólo dos de los móviles de una conducta racional, a los que es preciso añadir al menos un tercero: el *compromiso*. La simpatía se refiere al “bienestar de una persona que es afectada por la situación de otros”, mientras que el compromiso “se relaciona con romper el vínculo estrecho entre bienestar individual (con simpatía o sin ella) y la elección de la acción (por ejemplo, eliminar la pobreza de otros, aunque no suframos por ella” (Sen, 1977; 2002, 35-37). Entre los móviles de una conducta racional figuran entonces, al menos, el autointerés, la simpatía, a la que ya aludía Smith, y el compromiso, que procede de una tradición deontológica, en la que tienen un lugar Kant y Rawls.

Un sujeto agente, entonces, puede actuar por el impulso de estos móviles. Sin embargo, en este punto el enfoque de las capacidades muestra el déficit inevitable de cualquier teoría que quiere contentarse con sujetos agentes y a partir de ellos ha de ir haciendo añadidos, teniendo en cuenta lo que ocurre en la vida cotidiana: las personas, en sus comportamientos, no son necesariamente autocentradas, cuentan con un sentimiento de simpatía y además tienen sentido del compromiso. Actuar por cualquiera de estos móviles es razonable, explicar toda la conducta humana por uno solo de ellos es irracional.

Sin embargo, queda un punto crucial por aclarar: ¿hay razones para tener que optar por el compromiso, aunque no nos interesara de forma egoísta y ni siquiera nos moviera la simpatía, o esa es una opción más, tan razonable como cualquier otra?

A esta pregunta me parece difícil que Sen pueda responder cumplidamente, mientras que, desde una perspectiva kantiana, optar por el compromiso no es una posibilidad más, sino una exigencia moral que brota del reconocimiento de seres absolutamente valiosos, que no tienen precio, sino dignidad. De seres que valen por sí mismos y no por otras cosa. Por eso es importante distinguir entre “obrar por interés” y “tomar interés en lo que es valioso en sí mismo”. Trabajar por el desarrollo humano exige tomar interés en las personas y en sus capacidades, porque son valiosas en sí mismas. Ésta es la clave del trabajo por el desarrollo de los pueblos.

De cómo la tradición kantiana, como también la de Smith y Sen, necesitan reinterpretarse desde la tradición hegeliana del reconocimiento mutuo para tener verdadera fuerza moral me he ocupado en otros trabajos (Cortina, 2001, 2007).

## **BIBLIOGRAFÍA**

- Apel, K.-O. (1973). *Transformation der Philosophie*. Frankfurt: Suhrkamp, Bd. 2.
- Chaves, J.A. (1999). *De la utopía a la política económica*. Salamanca: San Esteban.
- Conill, J. (2004). *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos.
- Conill, J. (2009). "Por una economía hermenéutica de la pobreza", en A. Cortina y G. Pereira (eds.). *Pobreza y libertad*, 151-162.
- Cortina, A. (1993). *Ética aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2001). *Alianza y contrato*. Madrid: Trotta (trad. ingl. *Covenant and Contract*. Leuven: Peeters).
- Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial*. Oviedo: Nobel.
- Cortina, A. (2003). "El quehacer público de las éticas aplicadas: ética cívica transnacional", en A. Cortina y D. García-Marzá (eds.), *Razón pública y ética aplicadas*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (2008). "Corporate Social Responsibility and Business Ethics", en J. Conill, Ch Lütge, T. Schönwälder-Kuntze (eds.). *Corporate Citizenship, Contractarianism and Ethical Theory*. Farnham: Ashgate, 69-78.
- Cortina, A., Conill, J., Domingo, A., García-Marzá, D. (1994). *Ética de la empresa*. Madrid: Trotta
- Cortina, A. y Pereira, G. (eds.) (2009). *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el Enfoque de las Capacidades de Amartya Sen*, Madrid: Tecnos.
- Crocker, D.A. (1991). "Toward Development Ethics". *World Development*, Vol. 19, No. 5, pp. 457-483.
- Crocker, D.A. (2003). *Globalización y desarrollo humano*, en J. Conill y D.A. Crocker (eds.), *Republicanism y educación cívica. ¿Más allá del liberalismo?* Granada: Comares, pp. 75-98.
- Crocker, D.A. & Schwenke, S. (2005). *The Relevance of Development Ethics for USAID*. USAID.
- Crocker, D.A. (2008). *Ethics of Global Development*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Enderle, G. (ed.) (1999). *International Business Ethics*, University of Notre Dame Press.
- García-Marzá, D. (2004). *Ética empresarial*. Madrid: Trotta.
- Gaspar, D. (2004): *The Ethics of Development*. Edinburgh: Edinburg University Press.
- Gaspar, D. & Lera St Clair, A. (eds.) (2010). *Development Ethics*, Farnham: Ashgate.
- Goulet, D. (1965). *Ética del desarrollo*. Barcelona: IEPALA/Estela.



- Goulet, D. (1971). *The Cruel Choice: A New Concept in the Theory of Development*. New York: Atheneum.
- Goulet, D. (1999). *Ética del desarrollo: guía teórica y práctica*. Madrid: IEPALA.
- Goulet, D. (2002). “Desarrollo” en J. Conill (coord.), *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia: BANCAJA.
- Goulet, D. (2006). *Development Ethics at Work*, London and New York: Routledge.
- Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Iglesias, E. (2007): *Estrategias para erradicar la pobreza en el siglo XXI*. Valencia: ÉTNOR.
- Kant, I. (1968a). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Berlin: Walter de Gruyter, IV, pp. 385-464.
- Kant, I. (1968b): *Metaphysik der Sitten*. Berlin: Walter de Gruyter, VI, pp. 203-494.
- Kymlicka, W. (1995). *Multicultural Citizenship*. Oxford: Clarendon Press.
- Lozano, J.F. (2004). *Códigos éticos para el mundo empresarial*. Madrid: Trotta.
- MacIntyre, A. (1985). *After Virtue* (Second (corrected) edition). London: Duckworth.
- Martínez Navarro, Emilio (2000). *Ética para el desarrollo de los pueblos*. Madrid: Trotta.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Oxford: Oxford University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press.
- Richardson, H.S. (1997). “Democratic Intentions”, en J. Bohman & W. Rehg (eds.), *Deliberative Democracy*, Cambridge, Ma.: The MIT Press, 349-382.
- Sachs, J. (2005). *The End of Poverty*, Penguin Press.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. New York: Anchor Books.
- Sen, A. (2001). "Las teorías del desarrollo en el siglo XXI", *Leviatán*, nº 84, pp. 65-84.
- Sen, A. (2002). *Rationality and Freedom*, Cambridge, Ma.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Sen, A. (2009): *The Idea of Justice*. Penguin Books.
- Siurana, J.C. (2003). *Una brújula para la vida moral*. Granada: Comares.
- Streeten, P. et alii (1981). *Meeting Basic Human Needs in Developing Countries*. Oxford: Oxford University Press.
- Tortosa, J.M<sup>a</sup> (1997). “Estrategias de desarrollo: fines, diagnósticos y terapias”, en J.M<sup>a</sup> Alemany y otros, *Desarrollo, maldesarrollo y cooperación al desarrollo: África Subsahariana*. Zaragoza: Centro Pignatelli, pp. 71-91.