

Denis Goulet

TAREAS Y MÉTODOS EN LA ÉTICA DEL DESARROLLO

Rev. Filosofía Univ. Costa Rica, XXVII (66), 293-305. 1989

Summary: *A broad survey of the facts concerning development, pseudodevelopment and anti-development, convinces us of the need for an ethics of development. None of the theoretical approaches now extant (Marxism, Positivism, Existentialism, traditional ethics) have proven capable of doing that. This is why it is urgent to analyze the tasks and methods of this new discipline.*

Resumen: *Una vista panorámica de los hechos relacionados con el desarrollo, seudo-desarrollo y anti-desarrollo, nos convence de la necesidad de una ética del desarrollo. Ninguna de las teorías prevalecientes (marxismo, positivismo, existencialismo, ética tradicional) se ha mostrado capaz de llenar esta necesidad. Por eso es muy urgente señalar las tareas y métodos de esta nueva disciplina.*

1. Paradigmas del Desarrollo: críticas y alternativas

Hoy en día el desarrollo es constantemente denunciado como algo muy malo. El destacado agrónomo francés, René Dumont (1), ha visto que en los últimos 40 años se ha desatado una peligrosa epidemia de seudo-desarrollo. Argumenta que en África, en general, el desarrollo simplemente no ha ocurrido; Latinoamérica, por su parte, ha presenciado la creación de grandes riquezas, que van desde industrias nucleares y electrónicas hasta vastas ciudades con rascacielos. Lamentablemente, según nos dice el autor, todo esto se ha ganado al costo de una contaminación masiva, congestión urbana y un monumental despilfarro de recursos. Por otra parte, la mayoría de la población del continente americano no se ha beneficiado todavía de esta nueva riqueza.

Para Dumont (2) el seudo-desarrollo es la mala administración de los recursos en el mundo tanto socialista como capitalista. Para él, ésta es una de las causas principales de hambre en el mundo y aflige tanto a los países "desarrollados" como a las naciones del Tercer Mundo.

Otros escritores del desarrollo también han tratado estos temas planteando así que el crecimiento generalmente es irresponsable, no equitativo, destructivo y que empeora a la masa de gente pobre. En forma semejante, el difunto antropólogo suizo Roy Preiswerk y sus colegas piensan que los procesos de cambio han llevado al seudo-desarrollo, el cual es una errónea orientación del desarrollo en países ya sean pobres o ricos (3).

En un trabajo anterior he calificado mucho de lo que se llamaba progreso, anti-desarrollo, ya que es la antítesis del auténtico desarrollo, el cual es definido como una mejora cualitativa en la estima, la libertad de los ciudadanos y la provisión de mercancías básicas para la subsistencia (4).

Autores como el africano Albert Tevoedjre y el haitiano Georges Anglade rechazan el deshumanizante desarrollo económico que generalmente predomina haciéndonos recordar que la gran riqueza de una nación es su gente pobre (5) Sin embargo, el ataque más absoluto al desarrollo deformado viene de la pluma de aquellos que repudian totalmente el desarrollo como concepto y como proyecto. Se destaca entre estos autores el economista francés Serge Latouche, quien nos insta a descartar el

desarrollo porque es una herramienta de las naciones occidentales avanzadas para destruir la autonomía y cultura de las naciones de África, Asia y Latinoamérica (6).

De modo similar, el Centro Intercultural Monchanin de Montreal por medio de su revista *Interculture* promueve incansablemente la tesis de que se debe rechazar el desarrollo como el instrumento que destruye las culturas nativas, y sus sistemas jurídicos, políticos, económicos y de significados simbólicos. El movimiento Supervivencia de la Cultura, con sede en la Universidad de Harvard, ha luchado desde su fundación en 1972 para impedir que el "desarrollo" destruya los pueblos indígenas y su cultura. Su fundador, el antropólogo David Maybury-Lewis, escribe:

"La violencia ejercida sobre los pueblos indígenas en gran parte está basada en prejuicios y discriminaciones que deben ser expuestos y combatidos. Estos prejuicios están respaldados por una amplia gama de concepciones erróneas, las cuales presumen que las sociedades tradicionales son obstáculos inherentes al desarrollo, o que el reconocimiento de sus derechos sería subversivo para el estado-nación. Nuestra investigación muestra que esto no es verdadero"(7).

Aun aquellos que buscan preservar el lenguaje y los ideales del desarrollo, al mismo tiempo que se deshacen de sus limitaciones, insisten sin embargo en que las naciones del Tercer Mundo deben perseguir una alternativa al cambio centrado en el crecimiento. Preconizan en su lugar satisfacer las necesidades básicas de todos, crear trabajos en sectores no modernos, generar focos descentralizados de autonomía y alimentar la diversidad cultural (8).

En el mundo real de los gobiernos nacionales y agencias financieras internacionales, el desarrollo aun se define operacionalmente como crecimiento económico máximo y como un impulso concertado hacia la industrialización y el consumo masivo. Las historias de éxito nacional alabadas mundialmente son Corea y Taiwan, modelos gemelos de crecimiento económico intensivo en capital y tecnología, aliados al éxito en las esferas del comercio internacional competitivo (9). Sin embargo, los reportes de desarrollo se mantienen en silencio en cuanto a los costos en represión política que acompañan a estos éxitos económicos. El Banco Mundial, la Organización para Desarrollo y Ayuda Económica, el Fondo Monetario Internacional y la mayoría de las agencias de planeamiento económico todavía promueven estrategias que tratan el crecimiento máximo agregado como sinónimo del desarrollo genuino. Concretamente, la situación es peor aun ya que incluso el viejo modelo de desarrollo (que contenía elementos sanos: aspectos de inversión en infraestructura, creación de empleos y expansión del mercado) en muchos países está en cuarentena. Las estrategias nacionales se guían por un imperativo singular: que un eufemismo para la mera supervivencia: significa de hecho evitar el ahogarse o al menos el no hundirse en un mar de deudas, recesión o inflación. En nombre del ajuste se imponen a una tras otra de las naciones en desarrollo políticas que van desde el riguroso control de los créditos hasta la disciplina en el presupuesto, hasta el congelamiento de salarios y la expansión de las exportaciones. Los esfuerzos de desarrollo de las naciones pobres se reducen a administrar la crisis, a una carrera por generar ingresos con el propósito de saldar las paralizantes deudas.

Es cierto que algunos observadores están interesados en el impacto de las políticas macro-económicas sobre la vida de la gente pobre y defienden un ajuste económico con rostro humano (10). Pero en la mayoría de los casos aun los objetivos del "desarrollo" del anterior modelo de crecimiento (i.e. mejores niveles de vida, creación de empleos, mejores servicios sociales y una variada canasta de productos disponibles de consumo) son generalmente olvidados o relegados. La retórica del desarrollo todavía se invoca, pero en realidad el servicio de la deuda y el evitar la catástrofe ocupan actualmente un puesto importante en las esferas de las políticas de planeamiento y en la toma de decisiones.

Un nuevo paradigma de desarrollo se está gestando y gana gradualmente legitimidad a pesar de la fortaleza residual, aunque aun dominante, de los modelos de crecimientos en las esferas políticas. Un signo de su ascendente legitimidad es que ahora se finge estar de acuerdo con sus valores aun de parte de aquellos que procuran las estrategias tradicionales de crecimiento. Estos valores alternativos incluyen la primacía de la satisfacción de las necesidades básicas y la eliminación de pobreza absoluta por encima del simple crecimiento económico, así como la creación de empleo, la reducción de la dependencia y el respeto a los valores culturales. Aunque este fingimiento es hecho a la ligera, es al menos una admisión tácita de que el desarrollo es esencialmente un asunto ético.

Dos formulaciones recientes de este paradigma alternativo revelan la profundidad de la carga valorativa y de la naturaleza ética de cualquier planteamiento serio sobre el desarrollo. En septiembre de 1986 el Instituto Marga organizó un seminario de una semana sobre "Temas éticos en el desarrollo" en Colombo, Sri Lanka. Los teóricos y los prácticos allí reunidos llegaron a la conclusión de que toda adecuada definición sobre desarrollo debe incluir cinco dimensiones:

—Un componente económico que se ocupa de la creación de riqueza y del mejoramiento de las condiciones materiales de la vida.

—Un ingrediente social que se mide como bienestar en salud, educación, vivienda y trabajo.

—Una dimensión política que apunta a valores tales como los derechos humanos, la libertad política, derechos civiles y alguna forma de democracia.

—Una dimensión cultural en reconocimiento de que la cultura confiere identidad y auto-estima a la gente.

—Y una quinta dimensión llamada paradigma de la vida plena, el cual se refiere a los sistemas de significado, símbolos y creencias relacionadas con el significado último de la vida y de la historia. El desarrollo humano integral es todas estas cosas.

Un seminario realizado unos años antes sobre los componentes esenciales del desarrollo en América Latina llegó casi a las mismas conclusiones. La definición comprensiva de desarrollo se centró en cuatro pares de palabras: crecimiento económico, distribución equitativa, participación/vulnerabilidad y valores trascendentales (11). Los dos últimos pares requieren una explicación. La participación es la voz decisiva ejercida por la gente afectada por las decisiones políticas. La vulnerabilidad es la otra moneda de la participación: la gente pobre, regiones y naciones, deben resultar menos vulnerables a las decisiones que puedan producir impactos en ellos. Las palabras "valores trascendentales" hacen surgir la vital pregunta: ¿"Vive el hombre solo del PNB? David Pollock escribe:

"Supongamos que el pastel económico de una nación crece. Supongamos además que hay un elevado grado de equidad en la manera como se distribuyen los frutos del pastel económico. Finalmente, supongamos que las decisiones que afecten la producción y consumo (nacional e internacionalmente) de ese pastel involucre a todos los afectados. ¿Es este el final de todo? ¿Vive el hombre solamente del PNB? Tal vez lo anterior ha sido la línea de pensamiento predominante en la época de la postguerra, dado que a corto plazo los decisores de políticas han de concentrarse en el apremiante asunto de Ingresos mayores para las masas, sobre todo de aquellas que se encuentran por debajo del límite de la pobreza. Empero, a pesar de la importancia de estos objetivos a corto plazo, deberíamos hacernos preguntas más elevadas. ¿No deberíamos sacar provecho de una visión de largo plazo y preguntarnos qué tipo de persona desearía América Latina que surgiera para final del siglo? ¿Cuáles son los valores trascendentales —culturales, éticos, artísticos, religiosos, morales— que se prolongan más allá de los

funcionamientos del sistema meramente económico y social? ¿Cómo atraer a la juventud, la cual se alimenta de sueños tanto como de pan? ¿Cuál, en suma, será la nueva cara de la sociedad de América Latina en el futuro y qué valores humanos estarán detrás de este nuevo semblante?"(12).

Cada una de las cuatro dimensiones de Pollock están cargadas de valor. En efecto, las opciones de desarrollo formulan otra vez, y de un modo nuevo, preguntas filosóficas antiguas.

2. Cuestiones normativas.

El desarrollo pone en evidencia tres cuestiones morales:

- a) ¿Cuál es la relación entre la plenitud del bien y la abundancia de bienes?
- b) ¿Cuál es el fundamento de la justicia en y entre las sociedades?
- c) ¿Cuáles criterios gobiernan la actitud de las sociedades con respecto a las fuerzas de la naturaleza y de la tecnología?

Si responder estas preguntas de una manera satisfactoria es lo que hace un país desarrollado, entonces se sigue que no toda nación con un alto ingreso per-cápita es realmente desarrollada (13). Se pierde la "dinámica concreta del desarrollo" (14) si no se examinan los ideales y las instituciones de la vida buena y de la sociedad buena (15).

Lo que hace a estas antiguas cuestiones morales específicamente relacionadas con el desarrollo, y a las antiguas respuestas obsoletas, es el carácter único del grupo de condiciones modernas.

- a) La primera de estas condiciones modernas es la inmensa escala de las actividades humanas. Con respecto al tamaño de nuestras ciudades, burocracias y fábricas, y con respecto al mero volumen de imágenes y fantasías que atacan a nuestros sentidos, hemos llegado a un punto en donde como Hegel decía "una diferencia cuantitativa produce un cambio cualitativo".
- b) El segundo rasgo moderno es la complejidad técnica y la especializada división del trabajo que de ahí resulta. No hay habilidad manual, intelectual o artística. que nos pueda equipar para lidiar adecuadamente con todas nuestras necesidades de unidad, integración y apertura al cambio. Anhelamos nuevos hechos, pero nos abruma la sobre-información, y no podemos encontrar una sabiduría a la altura de nuestra ciencia, ni hilos unificadores alrededor de los cuales podamos tejer la incontable trama de nuestro conocimiento en expansión.

En un mundo así se vuelve casi imposible responder a preguntas tan abrumadoramente simples tales como: ¿Qué es una vida buena y cuál es la relación entre los bienes y el bien, cuál es la base de la justicia y equidad, y cuál es la posición correcta con respecto de la naturaleza y tecnología?

- c) Una tercera condición contextual de la vida moderna es la red de interdependencia que transforma los acontecimientos locales en sucesos globales y causa que los conflictos internacionales choquen con los destinos locales. La creciente interdependencia de las naciones, comunidades e individuos es un arma de dos filos, algo al mismo tiempo bueno y malo (16). Después de un reportaje televisivo se rescata a poblaciones hambrientas de pastores etíopes con alimento aerotransportado desde Nebraska. Pero también armas y mercenarios estadounidenses pueden usarse para matar campesinos inocentes en Nicaragua por razones sin relación con sus decisiones locales y con las de sus adalides nacionales.

- d) La cuarta y más dramática condición moderna es el intervalo cada vez más pequeño entre los cambios propuestos o impuestos a las comunidades humanas indigentes y el plazo que enfrentan para reaccionar ante estos cambios, de manera que puedan proteger su integridad. Los medios de comunicación, la medicina moderna y la tecnología, constantemente afectan la conciencia, los valores y los destinos de la gente, dejándoles poco tiempo para consultarse a sí mismos, a sus tradiciones o a sus imágenes del futuro con vistas a dar forma a una respuesta sensata.

Gracias a estas cuatro condiciones característicamente modernas, las cuestiones morales que todas las sociedades enfrentaron en el pasado se han convertido en cuestiones contemporáneas relacionadas con el desarrollo. En general, sin embargo, estas preguntas normativas han sido pasadas por alto o mal contestadas por parte de los expertos del desarrollo y por los éticos. Galbraith reprende a sus colegas economistas cuando se lamenta de que:

"La exigencia última del planeamiento del desarrollo moderno es la de incorporar una teoría del consumo... el enfoque de para qué es en el fondo la producción ha sido sorprendentemente poco discutido y ha sido echado de menos demasiado poco... Más importante es: ¿Qué clase de consumo se debe planear? (17).

Muchos de los expertos del desarrollo evitan las cuestiones cargadas de valor, tachándolas de no encerrarse dentro de formas estériles de moralismo que son inútiles o positivamente dañinas. Las respuestas a las cuestiones normativas planteadas por el desarrollo no preexisten en ninguna doctrina, ni son fáciles de proporcionar. No son suficientes ni las sabidurías antiguas interpretadas de forma estática, ni los acrílicos enfoques científicos modernos. Respuestas bien fundadas solo pueden resultar del diálogo entre las sabidurías antiguas y los enfoques modernos de una manera tal que se evite el etnocentrismo, dogmatismo y manipulación ideológica (18).

La tarea es difícil, ya que el lenguaje del desarrollo oculta dos ambigüedades. Un término idéntico designa a la vez la meta del proceso de cambio —a saber, cierta idea de una mejor vida— y esos mismísimos procesos que se aceptan como medios para alcanzar la meta. Aún más, el término "desarrollo" se puede usar ya sea normativa o descriptivamente.

Uno habla descriptivamente cuando enumera el índice de crecimiento del PNB de un país, la balanza de pagos, el índice de ahorro o inversiones. No obstante, uno puede cambiar al lenguaje normativo y condenar estos logros tildándolos de modernización sin desarrollo o censurando el fracaso del crecimiento cuantitativo para producir un desarrollo humano. Estas ambigüedades gemelas son inevitables, ya que el desarrollo es simultáneamente una meta y un medio para lograrlo, una designación de lo que es así como un indicador de lo que debe ser.

¿Por qué es imposible el discurso serio en torno al desarrollo excepto en términos éticos? David Apter politólogo norteamericano, explica por qué?

"Tal vez la consecuencia más importante del estudio de la modernización es que nos devuelve a la búsqueda de primeros principios. Con ello quiero decir que se requiere la unidad del modo moral y analítico de pensamiento" (19).

Es mejor conducir este discurso ético en forma explícita más que en forma implícita. Por ello la ética del desarrollo debe tomar su lugar al lado de la economía del desarrollo, de la política, de la antropología y del planeamiento, para analizar y resolver problemas que son inseparablemente de naturaleza económica, social, política, cultural, técnica y ética. Sin embargo, es sensato que los éticos muestren

humildad al ingresar a esferas de las políticas, ya que su desempeño pasado, en tales esferas, es en conjunto desalentador.

3. Desempeño ético.

A pesar de que la economía está haciendo resucitar cuestiones teleológicas, por largo tiempo consideradas territorio de la filosofía, nada ha equipado a la economía para responder a sus propias preguntas. Consecuentemente más y más economistas recurren a la ética.

No obstante, desde la separación de la economía del estudio de las costumbres morales, la ética ha tenido una carrera deprimente. Por eso, se encuentra incapaz de dar respuesta a las problemáticas cuestiones normativas del desarrollo.

¿Por qué está la ética moderna tan mal preparada para responder a las cuestiones normativas planteadas por la economía del desarrollo? La emancipación de la economía respecto de la filosofía moral es solo una manifestación de la tendencia general a la especialización del conocimiento. Se han hecho grandes avances desde la Ilustración por aquellas ramas del saber que se apoyan en la investigación empírica derivada de teorías revisables y no deductivas. El mayor progreso metodológico se dio en las ciencias naturales. Dicho proceso facilita enormemente la observación y clasificación y ha sido el trampolín para importantes adelantos teóricos (la evolución, la relatividad, la astrofísica). Más tarde, las "ciencias del hombre", tomando prestado abundantemente de las ciencias naturales, han alcanzado también niveles impresionantes de generalidad teórica (teoría de sistemas y teoría general de la acción). Pero las ciencias sociales tratan de la vida y aun los avances recientes no han disipado el creciente malestar de los científicos sociales ante la complejidad de la vida.

La ética, por su lado, una vez despojada de la función efectiva como establecedora de las normas de la sociedad, se extravió por diversos senderos. Muy rápidamente todas las filosofías se desprestigliaron. Con cada nuevo triunfo del método experimental y el creciente ascenso de la ciencia empírica, la especulación filosófica llegó a ser considerada como un "procedimiento de escritorio" de dudoso valor (20). Muchos filósofos contemporáneos han tomado rutas existencialistas sumamente subjetivas, una jungla laberíntica repleta de caminos serpenteantes. Otros han adoptado la doctrina prescriptiva del marxismo, exégetas de una nueva escritura, la del materialismo dialéctico. Un tercer grupo pequeño en número e influencia, el leal a la moralidad de la "ley natural". Sin embargo, la mayoría de los teóricos de la ética en los países "desarrollados" han escogido la vía del positivismo, el cual abandona las prescripciones normativas sobre la base de que son pretenciosas o acientíficas. En su lugar la ética busca ahora derivar las directrices de acción de preferencias sociales, de la ley positiva, del condicionamiento psicológico o de las demandas de eficiencia. Tal como lo admite, la ética positivista considera la teleología un sin sentido. Por lo tanto, cuando los economistas preguntan que es el consumo, qué tipo de bienes fomentan la vida buena, o cuál es la naturaleza de la beneficencia, la ética positivista nada tiene que decir.

La ética marxista provee un conjunto de respuestas a estas cuestiones. Pero, como lo reconocen sus voceros contemporáneos, la ética marxista ha estado bajo el hechizo de su propio dogma y ha rehusado examinar toda una gama de cuestiones de profundo significado, sobre la base de que tales cuestiones son vestigios de la "decadencia burguesa" (21). Solo en los últimos años, los marxistas han empezado a considerar la indagación ética como un proceso abierto sin respuestas predeterminadas.

En palabras de Gilbert y Gugler, especialistas en urbanismo del Tercer Mundo:

"Como cualquier otra teoría, cuanto más se acerca a la realidad el análisis neo-marxista se torna más complejo y menos capaz de predecir el futuro" (22).

Por su parte los existencialistas, o han rechazado la ética social como sin importancia, o se han empeñado en esfuerzos tortuosos de auto-análisis (auto-justificación) para tender puentes dialécticos desde su compromiso cuasi-absoluto con la libertad personal. como valor último hacia las exigencias de la filosofía social. Dichos compromisos con la libertad personal hacen difícil la formulación de una ética social. Camus. y Sartre en términos más críticos y más explícitos, han puesto las bases para llenar el vacío entre la ética personal y la social. Pero su lenguaje y estilo están tan fuertemente condicionados por su experiencia histórica particular de la Segunda Guerra Mundial y el período de postguerra en Francia. que su moral "social" ha experimentado dificultades en ganar amplia aceptación en los países en vías de desarrollo. Como resultado de ello, muchos filósofos latinoamericanos encuentran más atractivo el marxismo que el existencialismo. Para el filósofo brasileño Vieira Pinto, "la filosofía de la existencia, entre todas las doctrinas contemporáneas, es la que mejor expone a sus seguidores al peligro de la alienación". Vieira Pinto cree que la razón es que... "la filosofía existencial es la filosofía de los centros de dominación sobre las regiones subdesarrolladas" (23).

Como se señaló más arriba, los economistas del desarrollo, aun cuando la busquen, no reciben mucha ayuda de parte de los filósofos morales. En los asuntos de importancia para los actores de políticas y los planificadores del desarrollo, los sistemas éticos disponibles no suministran mucha luz. Los existencialistas son demasiado individualistas y muy complejos; los marxistas demasiado prescriptivos deductivamente y no suficientemente sensibles a las relatividades simbólicas y sociales (24): los éticos de la "ley natural" son vistos como defensores de una doctrina particularmente confesional en un mundo que se ha vuelto cada vez más secular y pluralista; los positivistas, por su parte, sufren de una dosis excesiva de triunfo en lo referente a la descripción y el análisis, lo que da como resultado una atrofia de su habilidad para comprometerse en una indagación evaluativa y normativa. Dicho sin rodeos, las corrientes principales de la filosofía moral se han secado.

No obstante, tal como lo recalca el historiador de la filosofía Etienne Gilson:

"...la primera ley a inferirse de la experiencia filosófica es que la filosofía siempre entierra a sus enterradores"(25).

Por más de 25 siglos la muerte de la filosofía ha estado regularmente acompañada de su renacimiento. El actual estado de moribunda de la filosofía moral es probablemente el presagio de un nuevo resurgimiento. Entre los signos reveladores de este nuevo resurgimiento están los amplios debates generados por la publicación del estudio de Rawls sobre la justicia (1971) y el nuevo brote de literatura normativa sobre ecología y desarrollo.

Pocos sistemas contemporáneos intentan proveer de una explicación total de la realidad, en parte porque los filósofos saben cuán difícil es lograr una síntesis de realidades que son en sí mismas fluidas y complejas. No obstante, la investigación permanente sobre el significado continúa y nuevas filosofías, cuyos sellos son la ausencia de dogmatismo y la reacción contra formas simplistas de relatividad y un espíritu genuino de autocrítica, están en gestación.

Una ley "económica" funciona aquí: las sociedades humanas no pueden perdurar por mucho tiempo a menos que su necesidad de significado sea satisfecho por las filosofías adecuadas.

En el presente, la tecnología y los efectos masivos de demostración desafían los valores de todas las sociedades. Los informes de las Naciones Unidas, los planes de desarrollo y los documentos de ayuda hablan de "una mejor vida", de una "mayor equidad en la distribución de la riqueza" y de la necesidad de "asegurar el mejoramiento social para todos". Aquí hay una prueba clara de la existencia de la "demanda" de una ética del desarrollo. Si los filósofos morales se muestran incapaces de dar respuestas, o se refugian en conceptos ajenos a las experiencias reales, —únicas que suministran la materia para su reflexión ética sobre el desarrollo—, otros intentarían formular una ética del desarrollo: los economistas, los antropólogos, los sociólogos y los psicólogos. Estos corren el riesgo de ser reduccionistas. Una posibilidad más alarmante sería que los demagogos políticos, los manipuladores tecnológicos o los sumos sacerdotes del control ideológico del pensamiento planteen una ética del desarrollo. Sin embargo, quizá aun haya tiempo para que los filósofos morales dejen de "moralizar" y emprendan el análisis serio de los problemas éticos planteados por el desarrollo, el subdesarrollo y la planificación. Para lograr esto, deben ir al mercado, a la fábrica, al consejo de planificadores y a los proyectos de irrigación.

4. La ética como "Medio de los Medios".

¿Está cualquier enfoque ético a la altura de la tarea de integrar las esferas del diagnóstico y de las políticas del desarrollo con los ámbitos valorativos? Es más fácil plantear lo que no debe hacerse que especificar lo que se necesita. Evidentemente no puede servir una ética deductiva abstracta. La disciplina del desarrollo es un arte, no una ciencia: se ocupa de decisiones y acciones hechas en ámbitos de elevada incertidumbre y no de patrones ordenados o perfectos de lógica o diseño. Se necesita una gran sabiduría práctica para los asuntos del desarrollo. La sabiduría saca unidad a partir de la multiplicidad solamente después de enfrentar la contradicción y complejidad. En esto se distingue de la ingenuidad cuya unidad de significado lo obtiene evitando la contradicción y la complejidad. Ninguna ética del desarrollo puede ser adecuada si es etnocéntrica o reduccionista. Por el contrario, la ética del desarrollo debe prestarle atención a los imperativos económicos y políticos, aunque reconociendo que éstos operan en marcos muy diversos caracterizados por variados antecedentes culturales, dotaciones de recursos y sistemas explicativos de significado atribuido a realidades comunes. La mejor manera de caracterizar la forma de trabajo de la ética del desarrollo es decir que ésta debe llegar a ser un "medio de los medios". ¿Qué significa esta frase enigmática?

En un estudio crítico sobre Nietzsche, publicado en 1975, el filósofo francés Gustave Thibon restablece lo que llama "el ideal nietzscheano de santificación del poder. Hasta ahora el poder y la pureza podían coexistir, uno separado de la otra. Era posible, sin causar mucho daño, para el primero permanecer espiritualmente impuro y para la segunda permanecer materialmente ineficaz, simplemente porque el poder tenía los medios limitados a su disposición: los peores caprichos de los cesares no amenazaban completamente el equilibrio y la supervivencia de la humanidad. Empero, hoy en día el poder dispone de casi infinitos medios de destrucción. Por lo tanto, ¿podemos buscar la salvación en otro lugar que no sea en la unión de la fuerza con la sabiduría?" (26). Lo que Thibon busca no es alguna legitimización nueva del poder político, sino alguna forma de convertir el poder en una ética más elevada.

Los éticos ya no se imaginan que la ética puede exorcizar el mal de los dominios del poder político, simplemente predicando ideales nobles. El escritor norteamericano jesuita, James Schall, argumenta que los cristianos

"...no tienen una doctrina social y política formal y que son libres de asumir cualquier forma ideológica o práctica que deseen con el propósito de alcanzar las metas del cristianismo" (27).

En suma, el evangelio no extiende garantías para el socialismo o para el capitalismo, para el cambio social o para el statu quo. Sin embargo, esta posición es vigorosamente refutada por un número creciente de pacifistas radicales. El principal entre éstos es John Howard Yoder quien sostiene

"que el ministerio y las afirmaciones de Jesús se entienden mejor como propuestas a los hombres. no de evitar las opciones políticas. sino como la propuesta de una opción socio—política—ética particular" (28).

Sin embargo, sea cual fuere la posición teórica de uno, son indudables las llamadas proféticas a la liberación que inspiran a los teólogos de la liberación de Latinoamérica, África y Asia. No obstante, ninguna teología de la liberación o ética del desarrollo ejerce poder prescriptivo alguno, a menos que sea capaz de llevarnos más allá del moralismo. La ética debe de alguna manera meterse en la dinámica de los valores de los instrumentos utilizados por los agentes del desarrollo y convenirse, por decirlo así, en un "medio de los medios".

Muchos éticos que comentan sobre la justicia social se conforman con describir fines ideales y con emitir juicios universales respecto de los medios que los políticos, planificadores y otros usan para movilizar las energías sociales. Este enfoque falla porque se mantiene al margen de los criterios reales de decisión, invocados por aquellos que, al ejercer oficio de tomar decisiones, crean y deshacen valores sociales. Uno puede legítimamente postular para la ética la función que Ralf Dahrendorf asignó a la sociología. en los siguientes términos:

"El oficio del sociólogo es considerar a qué puede parecerse una sociedad civilizada, abierta y moderna. y considerar cuáles vías pueden conducir a ella. Esa es la esfera de la teoría. Una vez que se ha equipado con sus teorías, es también oficio del sociólogo participar en el proceso de cambiar la realidad al hacer lo que es razonablemente real. Esta es la esfera de la práctica" (29).

La ética genuina es una forma de praxis (30), que genera la reflexión crítica sobre el contenido valorativo y el significado de la acción social de uno. A diferencia del mero tratamiento extrínseco de los medios, la praxis ética condiciona las opciones y las prioridades asignando relativas lealtades valorativas a las necesidades esenciales, a las relaciones básicas de poder y a los criterios para determinar, al promover el cambio social, los niveles tolerables de sufrimiento humano (31).

Las estrategias alternativas de desarrollo, los programas y los proyectos, tienen impactos variados sobre las poblaciones víctimas de la pobreza, de los privilegios de clase, de la explotación económica o de la dominación política. Por esta razón, una ética de la justicia social y de la equidad necesita poner en uso instrumentos concretos en apoyo de la lucha conducida por las clases sociales que se encuentran en el peldaño más bajo de la escala social. Es un ejercicio vano, si es que no hipócrita, el hablar en una forma retórica acerca de la dignidad humana a menos que uno construya estructuras sociales que promuevan la dignidad humana y elimine lo que la impide: enfermedades endémicas, pobreza crónica, un sistema injusto de tenencia de la tierra, la ausencia del poder político. Un nexo vital vincula las opciones valorativas básicas de la sociedad a su estrategia preferida de desarrollo y a los criterios que aplica en todas las esferas de políticas específicas, dígame empleo, inversión, impuestos o educación.

La ética está interesada en los fines de la acción humana, pero como Morris Ginsberg escribe:

"Se interesa también por el valor relativo de los diferentes fines en relación a los costos involucrados en su obtención, y la ética no puede llevar a cabo adecuadamente esta tarea sin investigar las necesidades humanas básicas y los fundamentos de nuestras preferencias y opciones" (32).

La manera como la ética se ocupe de los medios es decisiva. La ética debe esforzarse incansablemente para llegar a ser un "medio de los medios" mediante la transmisión, desde el interior de los propios instrumentos y de las restricciones que rodean a las acciones y a las decisiones, de lealtades valorativas escogidas y de criterios valorativos. El mayor peligro que afronta esta empresa es que los éticos del desarrollo desemboquen en la función desempeñada por los predicadores de las plantaciones en los tiempos de la esclavitud: dotar de buena conciencia al rico mientras se da consuelo espiritual "extra-mundano" a las víctimas de estructuras injustas. Por eso, los éticos del desarrollo no pueden desentenderse de su función simplemente con atar las aspiraciones o los valores humanos a los imperativos del desarrollo tales como el crecimiento, la modernización o incluso el cambio estructural. Esto sería tratar los valores de una forma instrumental como meras ayudas u obstáculos para metas que han sido aceptadas acríticamente como valores. En el fondo, el propio desarrollo debe ser críticamente sometido a las pruebas de valor de la justicia, el mejoramiento humano, la liberación espiritual y las relaciones recíprocas. Estos valores juzgan el desarrollo y no viceversa. Mi punto aquí es que los valores sólo pueden juzgar las opciones de desarrollo introduciéndose en su especificidad concreta. Hay una razón epistemológica bien fundada para esto, a saber, cuanto más se acerca el conocimiento a los sujetos humanos —especialmente en su contexto social— más difícil se torna admitir cualquier diferencia real entre la conexión observada y la organización de los fines de la acción. Como lo explica el filósofo contemporáneo francés, G. G. Granges:

"lo que distingue epistemológicamente a una economía 'humana' de la ciencia tradicional no es que dicha economía aspire a ser normativa, sino más bien que asigna un valor y una función, en la búsqueda del conocimiento, a la dialéctica de la intervención consciente del agente humano sobre los productos de la propia cultura" (33).

5. Núcleo y esferas del discurso ético.

El discurso ético se conduce en cuatro niveles: (1) los fines generales: (2) los criterios específicos que determinan cuándo estos fines existen en situaciones concretas: (3) los grupos de medios interrelacionados o sistemas que constituyen estrategias compatibles o incompatibles con los fines buscados: (4) los medios individuales tomados en una forma separada (34).

Los desacuerdos éticos más agudos en las cuestiones del cambio social afloran en los dos ámbitos intermedios —los criterios que especifican cuándo las metas deseadas son alcanzadas efectivamente, y el sistema de medios o estrategias desplegadas para obtener los objetivos perseguidos. Por otro lado, la discusión sobre los fines generales rara vez causa algún debate, por la simple razón de que dichos fines son universales y fáciles de disimular tras cortinas de humo verbales. Por eso, incluso los tiranos profesan amar la libertad y los guerrilleros la paz. El cuarto nivel, el de los medios individuales, produce poca discordia porque normalmente a cada medio puede dársele un buen uso o un mal uso y no pueden caracterizarse como éticamente buenos o malos, excepto por referencia a diversas circunstancias, motivaciones, restricciones y consecuencias. Una vez que se recuerda que las diferencias metodológicas enmascaran normalmente divergencias ideológicas, no sorprende que la mayoría de las disputas sean acaloradas en los dos niveles intermedios.

La postura que uno tenga con respecto a los fines se revela dramáticamente en los medios que adopta para perseguirlos. Consecuentemente, la ética del desarrollo como un "medio de los medios" no requiere que los moralistas planteen metas iguales y juzguen los medios usados por otros para perseguir éstas o aquellas metas, sino más bien que los decisores familiarizados con las restricciones que rodean las opciones vitales, promuevan los valores por los que luchan los oprimidos y los grupos subdesarrollados: una mayor justicia, una decente cantidad suficiente de bienes para todos y un acceso equitativo a los logros humanos colectivos logrados en los campos de la tecnología, la organización y la investigación. Esta posición es cualitativamente distinta de una ética de la eficiencia pura en la resolución de problemas sociales o de la mera racionalización y defensa de los intereses de una élite (35). La diferencia yace entre un enfoque de la política como el arte de lo posible (manipulando posibilidades dentro de parámetros dados) o como el arte de creación de nuevas posibilidades (alterando parámetros mismos). Se debe escoger en forma decisiva entre ambas. Los practicantes del desarrollo deben adoptar como su "imperativo moral del desarrollo" aquellas estrategias que aten las fuerzas sociales existentes a la realización de los valores a los que ellos son leales. En la práctica, esto significa preferir estrategias, programas y proyectos (e incluso modos de llegar a decisiones) que le den más importancia a las consideraciones éticas, más que a los meros criterios técnicos de eficiencia.

En circunstancias ideales, los éticos compartirían la responsabilidad de las consecuencias prácticas de las decisiones conjuntas, tomadas por equipos de planificadores del desarrollo, economistas y técnicos. Sin embargo, a menos que los economistas, los planificadores y los técnicos evalúen las implicaciones éticas de sus criterios de decisión, desde dentro de la dinámica de sus respectivas especialidades, serán presa de los determinismos de lo que Ellul llamó "técnica pura" (36). A la inversa, los éticos necesitan el insumo crítico producido por los solucionadores de problemas si han de evitar el moralismo puramente extrínseco. Tan solo la interacción dinámica entre las dos categorías de interlocutores pueden conducir a la formulación de estrategias éticas que sean un "medio de los medios".

La ética del desarrollo tiene el encargo de adoptar una metodología o procedimiento intrínseco. No es menos aguda su necesidad de una visión clara de sus tareas y funciones. La primera tarea de la ética del desarrollo es izar a gran altura ciertos estandartes que proclamen valores tales como:

— la primacía de las necesidades sobre los deseos (lo que los economistas llaman demanda efectiva):

— las obligaciones que incumben a naciones y poblaciones favorecidas para que practiquen solidaridad efectiva con los menos favorecidos. Estas obligaciones se basan en la justicia y no simplemente en la caridad optativa;

— una insistencia en que las demandas de justicia son estructurales e institucionales, y no meramente conductuales o reducibles a cambios de políticas: y

— una exégesis de la política como el arte de lo posible, que defina la función de la política del desarrollo como aquella que crea nuevas fronteras de posibilidad y no simplemente la manipulación de recursos (riqueza, poder, información e influencia) dentro de los parámetros de posibilidad definidos previamente de una forma estática.

Sin embargo, es inútil elevar estandartes sin justificarlos y defenderlos. La ética del desarrollo tiene que presentar argumentos convincentes en favor de los valores recién

mencionados. Tendrá que defender persuasivamente las razones de por qué la solidaridad debe ser la norma y no una mera "selección por exclusión" o ética de supervivencia. Si Garret Hardin tiene razón al poner límites al altruismo (37), la ética del desarrollo debe descubrir cómo deben ser trascendidos tales límites.

La segunda función esencial de la ética del desarrollo es formular estrategias éticas para los ámbitos de solución de problemas de una multiplicidad de sectores. que van desde políticas de población hasta códigos de inversión, desde estrategias de ayuda hasta las normas de transferencia de tecnología y los criterios para evaluar el cumplimiento de los derechos humanos.

Los éticos solo pueden hacer estrategias metiéndose en las restricciones técnicas y políticas de cualquier dominio de problemas y haciendo explícitos los costos y los beneficios valorativos de los diagnósticos en competencia y de las soluciones propuestas a los problemas. También deben establecer los criterios y procedimientos por medio de los cuales los decisores técnicos, políticos y administrativos puedan escoger sabiamente y realizar al menor costo posible lo que el sociólogo Peter Berger llama un cálculo de dolor y un cálculo de significado (38).

El economista y planificador del desarrollo, el norteamericano Max Millikan. escribe en 1962 que:

"El proceso para llegar a un plan nacional debe ser tal que los planificadores le presenten a la comunidad para su discusión una variedad de opciones críticas, mostrando con cada alternativa las consecuencias para la sociedad en el caso de perseguir consistente y eficientemente esa opción valorativa. Solo por medio de este proceso es que la comunidad puede clarificar sus metas individuales y sociales" (39)

La triste verdad es que la mayor parte de la planificación del desarrollo no se conduce de esta manera: tampoco lo hace la mayoría de los diseños de programas o proyectos. Una misión de los éticos del desarrollo consiste en descubrir formas de hacer factible tal proceso planificador alternativo (40). Esto lo puede hacer el ético comprometiéndose con otros en una praxis innovadora de toma de decisiones, de acuerdo con las tres racionalidades: técnica, política y ética.

Los límites de tiempo y espacio me impiden reproducir aquí los argumentos e ilustraciones de dichas tomas de decisiones que he presentado en otro lado (41). Tres diferentes racionalidades o aproximaciones básicas a la lógica, convergen en las esferas de la toma de decisiones: las racionalidades tecnológica, política y ética. Cada una tiene una meta distinta y un peculiar espíritu que la anima o un procedimiento básico. Los problemas surgen porque cada racionalidad se aproxima a las otras dos de una forma reduccionista, buscando imponer su visión de las metas y de los procedimientos sobre el proceso de toma de decisiones. El resultado son decisiones bien fundadas técnicamente que son políticamente no factibles o que son moralmente inaceptables: o, en otros casos, decisiones éticas bien fundadas que son técnicamente ineficientes o políticamente imposibles. A partir de la observación de innovaciones experimentales en las negociaciones, en esferas tan dispares como los esquemas de reubicación de poblaciones para la construcción de una represa o el dar poder político a asociaciones campesinas que buscan redefinir los criterios de elegibilidad crediticia en proyectos grandes del Banco Mundial, he llegado a la conclusión de que las tres racionalidades deben operar en un patrón circular de interacción y no en uno vertical. Esta es la única manera de evitar el reduccionismo: es la única manera de evitar malas decisiones garantizadas. Es suficiente decir aquí que los éticos, no menos que los planificadores económicos y otros solucionadores de problemas del desarrollo, deben ganarse sus derechos a hablar teórica y normativamente acerca del desarrollo mediante el compromiso en la acción, o al menos en la consulta con comunidades luchadoras y pobres.

Más consciente e intencionalmente que otros especialistas, los éticos del desarrollo deben experimentar esa "revolución profesional" a la que llama Robert Chambers. Esta revolución de actitudes o conversión los aparta de valores de lealtades elitistas y los lleva hacia los valores de aquellos que han quedado impotentes y despojados de recursos por las operaciones "normales" de las transferencias de recursos (42). Es desde dentro de los sistemas de restricciones que envuelven cualquier decisión de desarrollo que los éticos deben establecer la fenomenología de valores en juego en esas decisiones y acciones.

6. En conclusión: la tarea esencial.

La tarea esencial de la ética del desarrollo es hacer que las decisiones y acciones del desarrollo sean humanas. En otras palabras, es asegurar que los cambios dolorosos acometidos bajo los estandartes del desarrollo y el progreso no conduzcan al anti-desarrollo que destruye culturas e individuos y exige sacrificios excesivos en sufrimiento y bienestar social —todo en nombre de la ganancia o de alguna ideología absolutizada, o de un supuesto imperativo de eficiencia. La ética del desarrollo como disciplina es el pegamento conceptual que vincula los múltiples diagnósticos de los problemas a sus implicaciones de políticas, esto por medio de un estudio fenomenológico explícito de los valores, el cual pone al descubierto los costos valorativos de varios cursos de acción.

Más fundamentalmente, sin embargo, la misión principal de la ética del desarrollo es mantener viva la esperanza. Por medio de un cálculo puramente racional de las posibilidades futuras. la empresa del desarrollo en la mayoría de los países está condenada al fracaso. Los pobres nunca pueden alcanzar a los ricos —clases, naciones e individuos— mientras éstos continúen con un consumo despilfarrador e ideando justificaciones ideológicas por no practicar la solidaridad con los menos desarrollados. Con toda probabilidad, las brechas tecnológicas y de recursos continuarán ensanchándose y vastos recursos continuarán dedicándose a los armamentos destructivos. Las catástrofes generadas por insensatez ambiental o visión estrecha desde el punto de vista demográfico, sin decir nada de la radiación nuclear, o el envenenamiento radiactivo, son escenarios posibles de desesperación. Sentimientos exacerbados de soberanía nacional continuarán con toda probabilidad coexistiendo al lado de una necesidad, siempre más urgente, de instituir nuevas formas de gobierno mundial y de resolver problemas. De acuerdo con cualquier escenario razonable que se proyecte sobre los próximos cincuenta años. el desarrollo permanecerá como el privilegio de unos cuantos, mientras que el sub-desarrollo continuará siendo el destino de la vasta mayoría. Solo algún cálculo transnacional de esperanza, situado más allá de los ámbitos aparentes de posibilidad, puede provocar la energía creativa y visión que requiere el auténtico desarrollo para todos. El crítico social francés, Jacques Ellul, escribió elocuentemente sobre la necesidad de esperanza en un tiempo de abandono (43). Ellul habla de un modo teológico, argumentando que los seres humanos no pueden contar con una salvación *Deus ex machina*, proveniente de cualquier dios en que ellos crean. Solo la raza humana puede conseguir salir de los atolladeros humanos —nucleares, ecológicos, económicos y políticos— que ella misma ha creado. Pero los seres humanos se desesperan incluso del intento de crear una sabiduría que se equipare con sus ciencias, dice Ellul, a menos que tengan esperanza, y fundamentos para ella, en algún Dios que les ha confiado el hacer de la historia.

De manera análoga, creo que la ética del desarrollo debe llamar a los seres humanos y a las sociedades a convenirse en lo mejor de sí mismos, a crear estructuras de justicia y a lo que Iván Illich llama "convivialidad" (44), para reemplazar la explotación y

la competencia agresiva. Si René Dubos y otros sociobiólogos tienen razón al pensar que hasta el presente solo se ha utilizado un diminuto fragmento del poder del cerebro humano (45) y si, no los africanos ni los asiáticos, ni los latinoamericanos, deben ser forzados a convertirse en consumidores de un solo patrón de civilización moderna para convenirse en "desarrollados", entonces se sigue que el tenebroso escenario presente no es ineluctable. Roben Vacca (46) en *The Coming Dark Age*, pesimistamente pronostica un mundo sin futuro. La ética del desarrollo ofrece una perspectiva correctiva, recordándonos que los futuros, al igual que el pasado, no están predestinados. Si: el estandarte más importante que la ética del desarrollo debe elevar a gran altura es el de la esperanza, la esperanza en la posibilidad de crear nuevas posibilidades. Los hombres y las mujeres modernos se han vuelto apropiadamente escépticos respecto de las utopías fáciles; pero, también entienden que son posibles muchos cambios más que los que fueron alguna vez anticipados.

La ética del desarrollo aboga normativamente por cierta lectura de la historia, en la cual los agentes humanos son los autores de la historia incluso cuando son testigos de valores de trascendencia (47).

Hay una profunda verdad, aunque hay una exageración literal, en la idea de Marx de que hasta el presente solo hemos sido testigos de la pre-historia. El comienzo del auténtico desarrollo de la historia humana surge realmente con la abolición de la alienación. La verdadera tarea del desarrollo es precisamente ésta: abolir toda alienación —económica, social, política y tecnológica.

Esta larga perspectiva de la historia y del desarrollo como una aventura histórica es la única garantía de que los procesos del desarrollo asegurarán un futuro. La solidaridad con el planeta del cual nosotros, los agentes humanos, somos los administradores responsables, y con las generaciones futuras de nuestros descendientes, es la clave ética para alcanzar un desarrollo que es a la vez humano y sostenible.

El difunto L. J. Lebreton, un pionero francés de la ética del desarrollo, definió el desarrollo como una revolución conducente a la solidaridad universal (48). Aquí, en forma de cápsula, encontramos una agenda completa de las tareas y los métodos que afronta la ética del desarrollo para instituir una revolución universal de solidaridad.

NOTAS

(1) René Dumont, M. F. Mottin, *Le mal-développement en Amérique Latine*, Paris: Les Editions du Seuil, 1981.

(2) Véase Bob Bergman, "René Dumont on Misedevelopment in the Third World: a 42 Year Perspective", en *Camel Breeders News*. Ithaca. N.Y.: Cornell University, Spring 1987. p.19.

(3) Véase CETIM (Centre Europe-Tiers Monde). *MalDéveloppement Suisse-Monde*, Ginebra: CETIM, 1975. p. 11

(4) Denis Goulet *The Cruel Choice*, N.Y.: Atheneum Press, 1969, pp. 215-235.

(5) Véase Albert Tévoédjré *La pauvreté, richesse des peuples*. Paris: Economie et Humanisme, 1978; y Georges Anglade *Eloge de la pauvreté*, Montreal: ERCE, 1983.

(6) Serge Latouche *Faut-il refuser le développement?*, Paris: Presses Universitaires de France, 1986.

(7) David Maybury-Lewis, carta editorial "Dear Reader" en *Cultural Survival Quarterly*, vol. 11, No. 1, 1987, p. 1.

- (8) Sobre esto véase "What Now: Another Development" en *Development Dialogue*, No. 1/2. Uppsala. Suecia: Dag Hammarskjold Foundation, 1975. y Denis Goulet "The Global Development Debate: The Case for Alternative Strategies", en *Development and Peace*, vol. 6, otoño 1985, pp.5-16.
- (9) Cf., por ejemplo. Lawrence J. Lau, editor, *Models of Development, A Comparative Study of Economic Growth in South Korea and Taiwan*, San Francisco: institute for Comparative Studies, 1986: Arnold C. Harbeger. ed. *World Economic Growth, Case Studies of Developed and Developing Nations*, San Francisco: Institute for Contemporary Studies, 1984.
- (10) Véase Richard E. Feinberg y Valeriana Kallab, eds., *Adjustment Crisis in the Third World*, New Brunswick, NJ: Transaction Books. 1984. y John P. Lewis y Valeriana Kallab, eds., *Development Strategies Reconsidered*, New Brunswick. NJ: Transaction Books. 1056.
- (11) David H. Pollock "A Latin American Strategy to the Year 2000: Can the Past Serve as a Guide to the Future?", *Latin American Prospects for the 80's: What Kinds of Development?*, Ottawa: Norman Patterson School of International Affairs, Carleton University, Conference Proceedings. vol. 1, nov. 1980, pp. 1-37.
- (12) Pollock, *Ibidem*, p. 9.
- (13) Para una exposición anterior de este punto. véase Denis Goulet, "The United States: A Case of Anti-Development?", *Motive*, enero 1970, pp. 6-13.
- (14) Cf. L. J. Lebreton *Dynamique Concrète du Développement*. Paris: Les Editions Ouvrières, 1961.
- (15) Cf. Anthony Arblaster and Steven Lukes, eds. *The Good Society: A Book of Readings*. New York: Harper Torchbooks, 1971.
- (16) Esta ambigüedad, en cuanto afecta a las relaciones internacionales, se examina en Denis Goulet "World Interdependence: Verbal Smokescreen or New Ethic" en *Development Paper No. 21*. Washington D.C.: Overseas Development Council, March 1976. pp. 1-36.
- (17) John Kenneth Galbraith, *Economic Development in Perspective*, Cambridge. MA.: Harvard University Press, 1962. p.43.
- (18) Cf. Robert Vachon "Développement et Liberation dans une Perspective Interculturelle et Cosmique" en *Bulletin Monchanin B*. No. 2. Cahier 49, 1975, pp.3-30.
- (19) David Apter *The Politics of Modernization*. Chicago: University of Chicago Press. 1965, pp. 5-6.
- (20) Sobre esto, cf. James K. Feibleman, *The Institutions of Society*. London: George Allen & Unwin. 1956, p. 61.
- (21) Cf.. e.g. Adam Schaff *A Philosophy of Man*. London: Lawrence & Wishart, 1963: the contributions of Roger Garaudy. Ernst Fischer, et al. en *Dialogue*, revista internacional publicada por Forum (Viena). especialmente Vol. I. No. 1. Primavera 1968, pp.104 ss. También Peter Smollett-Smolka, "Revisionist International", *New Statesman*. Abril 28, 1967, p.570.
- (22) Alan Gilbert y Josef Gugler *Cities. Poverty and Development*, Oxford: Oxford University Press. 1982. p. 12. Citado en Mohammad A. Qadeer "Understanding Third World Cities: Perceptions and Prescriptions", *Third World Affairs 1985*, London: Third World Foundation for Social and Economic Studies, 1985, p. 341.
- (23) Cf. Alvaro Vieira Pinto, *Consciência e Realidade Nacional*. Rio de Janeiro: instituto Superior de Estudos Brasileiros, 1960. 1, pp. 65-66. Uno no debe ser demasiado tajante, sin embargo, en cuanto a la aceptación de Sartre en los países subdesarrollados. Después de

todo. Sartre escribió el prefacio al libro de Fanon. *Los condenados de la tierra*. 1961 Cf también A. A. Fatouros "Sartre on Colonialism". *World Politics*. vol. XVII, No. 4, Julio 1965, pp. 703-720.

(24) Hay excepciones, por supuesto, pero los filósofos sociales marxistas "interesantes" son precisamente los que cuestionan profundamente la ética marxista ortodoxa.

(25). Etienne Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, New York: Charles Scribner & Sons. 1937, p. 306.

(26) Gustave Thibon, *Nietzsche ou le declin de l'Esprit*, Paris: Fayard, 1975, p.75. Traducción añadida.

(27) James V. Schall "The Nonexistence of Christian Political Philosophy". *Worldwide* 19. abril 1976. p. 26.

(28) John Howard Yoder, *The Politics of Jesus*. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Co., 1971, p.23. Cf. Richard K. Taylor. *Economics and the Gospel*. Philadelphia: United Church Press, 1973. Un intento útil de evaluar el significado de los desacuerdos en estos temas se encuentra en James W. Fowler, "Faith, Liberation and Human Development", in *The Thirkfield - Jones Lectures*, Gannon Theological Seminary, Febrero 26-27, 1974, pp.1-33.

(29) Citado en David Walker, "Ralf Dahrendorf's Vision for the London School of Economics". *Change* 8, No. 5, junio 1976. p. 24.

(30) Véase Richard J. Bernstein. *Praxis and Action*. Philadelphia: University of Philadelphia Press, 1971.

(31) Sobre costos humanos, véase Peter L. Berger *Pyramids of Sacrifice*, New York: Basic Books, 1974. Para una reseña crítica de Berger, véase Denis Goulet. "Pyramids of Sacrifice: The High Price of Social Change", *Christianity and Crisis*, 34, 1975, pp. 231-237.

(32) Morris Ginsberg. *On Justice in Society*, New York: Penguin Books. 1965, p.29.

(33) G.C. Granger *Méthodologie économique*. citado en Hugues Pucl "Au fondement du développement. la problematique des besoins essentiels", en *Foi et Développement*. Paris: Centre Leuret, No. 149/150, abril-mayo 1987, p.5.

(34) Sobre esto véase Denis Goulet, *Ética del Desarrollo*. Barcelona/Montevidео: Estela/IEPAL, 1965. pp. 77-80.

(35) Sobre esto véase la interesante exposición del tema "mercenarios del status quo" en Tibor Mende, *From Aid to Recolonization*, New York: Pantheon, 1973, pp. 86-129.

(36) Véase Jacques Ellul *The Technological Society*. New York: Alfred A. Knopf, 1965. Véase también J. Ellul *The Technological System*. New York: Continuum. 1980. El peligro de abdicar a las exigencias de la "técnica pura" en el campo de la política aparece bien ilustrado en Charles Frankel. "Morality and U.S. Foreign Policy", *Worldview* 18. Junio 1975. pp. 13-23.

(37) Garret Hardin *The Limits of Altruism*. Bloomington, in: Indiana University Press. 1977; también Garret Hardin, *Exploring New Ethics for Survival: The Voyage of the Spaceship Beagle*. New York, N.Y.: Penguin Books, 1971.

(38) Peter L. Berger *Pyramids of Sacrifice*, New York. N.Y.: Basic Books, inc., 1974.

(39) Max F. Millikan. "The Planning Process and Planning Objectives in Developing Countries", *Organization, Planning, and Programming for Economic Development*. United States Papers prepared for the United Nations Conference on the Application of Science and Technology for the Benefit of the Less Developed Areas. vol. VIII, Washington D.C.: U.S. Government Printing Office, 1962, p.35.

(40) Véase una exposición detallada del tema de la planificación en consulta con los grupos afectados en Denis Goulet, "Planificación del Desarrollo en Forma de Dialogo". Estudios Andinos, Vol. 2, No. 2. 1971-72, pp. 07-80.

(41) Denis Cirtulet "Three Rationalities in Development Decision-Making", *World Development*. vol. 14. No. 2, 1986, pp. 301-317.

(42) Robert Chambers. "Putting 'last' thinking first: a professional revolution", *Third World Affairs*, Londres: Third World Foundations for Social and Economic Studies. 1985, pp. 78-94.

(43) Jacques Ellul. *Hope in a Time of Abandonment*, New York, N.Y.: Seabury Press. 1973.

(44) Ivan Illich. *Tools for Conviviality*, New York, NY: Harper & Row, 1973.

(45) René Dubos, *Man Adapting*, New Haven, CN: Yale University Press. 1978.

(46) Robert Vacca *The Coming Dark Age*, Garden City, NY: Doubleday & Co., sin fecha.

(47) Denis Goulet "Makers of History and Witnesses to Transcendence", en *A New Moral Order*, Maryknoll. NY: Orbis Books, 1974. pp. 109-142.

(48) L. J. Lebret. *Deteloppmenr =Revolution Solidaire*. Paris: Les Editions Ouvrières. 1967.

Denis Goulet
Universidad de Notre Dame
Profesor en Educación para la Justicia
Indiana
Estados Unidos de Norteamérica