

David A. Crocker

## HACIA UNA ETICA DEL DESARROLLO



*Summary: This is the first of two articles concerned with the need for and nature of an ethics of Third World "development". The present essay describes a convergence of recent interest in the ethical aspects of "development." It then argues that five considerations explain and justify this interest: 1) ethical dilemmas in development projects, 2) changes in development theory, 3) the concept of a "development theory-practice," 4) the end of ethical neutrality in science and technology, and 5) the needs of philosophy.*

*Resumen: Este es el primero de dos artículos que tratan la necesidad y la naturaleza de una ética del "desarrollo" del "tercer mundo". El ensayo presente describe la convergencia del interés reciente en los aspectos éticos de "desarrollo". Argumenta luego que hay cinco consideraciones que explican y justifican la necesidad de una ética del desarrollo: 1) cuestiones éticas en proyectos del desarrollo, 2) cambios en la teoría del desarrollo, 3) el concepto de "lo teórico-práctico del desarrollo", 4) el fin de la neutralidad ética en la ciencia y la tecnología y 5) las carencias de la filosofía.*

### I. Introducción

Cada vez es más común reconocer que las teorías y estilos vigentes del "desarrollo" y "subdesarrollo" en el "tercer mundo" tienen supuestos éticos o valorativos así como científicos (1). De la misma manera, muchas personas involucradas en proyectos del desarrollo en países pobres se enfrentan a cuestiones éticas que surgen durante sus trabajos. Además unos cuantos han realizado inves-

tigaciones dentro del ámbito temático de "ética y desarrollo".

Por tal ética quiero decir la valoración normativa o ética de las metas y medidas de sociedades en vías de "desarrollo". Las cuestiones incluyen lo siguiente: ¿Qué (no) debe ser o (no) debiera haber sido con respecto al desarrollo? ¿Hacia dónde y con qué fin deben los países pobres desarrollarse? ¿Cuáles deben ser sus metas económicas, culturales y políticas fundamentales? ¿Debemos usar el concepto del desarrollo en vez de, por ejemplo, "el progreso", "la liberación" o "la revolución". Si debemos continuar usándolo, ¿cómo debemos definir "desarrollo"? ¿Cómo se deben distribuir los beneficios y las cargas del desarrollo? ¿Cuáles responsabilidades morales tienen los países ricos en relación con los países pobres? ¿Quiénes deben decidir estas cuestiones? ¿Los técnicos, los políticos, el mercado, los filósofos, la gente? ¿Cuál gente? ¿Cómo se debe decidir?

Mis objetivos en este primero de una serie de dos artículos son dos. Primero, en esta introducción describiré el interés reciente en los aspectos éticos del desarrollo. Segundo, explicaré por qué grupos diversos tienen tal interés y argüiré que este interés es justificado. Necesitamos una ética del desarrollo. En un segundo artículo bosquejaré más sistemáticamente una concepción de una ética del desarrollo como una parte de lo que llamaré "una teoría y una práctica" del desarrollo. Además consideraré brevemente cómo este tipo de ética debe ser practicado y qué papel deben desempeñar los filósofos. Ninguno de los dos artículos propondrá una ética específica. Sin embargo, mi modelo general no será neutral.

El trabajo entero está influido por un modelo nuevo de la práctica de la filosofía, a saber, el pragmatismo de Richard Rorty, la "teoría social y crítica" de los yugoslavos Mihailo Marković y Svestozar Stojanović, y la idea de un "marco feminista" de Alison Jaggar (2).

Denis Goulet ha sido llamado -correctamente- un iniciador de lo que ha llegado a ser "una disciplina nueva, la ética del desarrollo" (3). Desde el principio de los años sesenta, Goulet, un científico político, ha argüido que "desarrollo" exige ser redefinido, desmitificado, y empujado a la arena del debate moral" (4). En muchos artículos y libros Goulet ha tratado de contestar "las cuestiones éticas y valorativas planteadas por la teoría, planificación y práctica del desarrollo" (5).

Independientemente, el sociólogo Peter Berger prologó su libro de 1974, *Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change*, con lo siguiente:

"Este libro trata de dos temas que son entrelazados completamente. Uno es el desarrollo del Tercer Mundo. El otro es la ética política aplicada a cambio social. Me parece que estos dos temas deben estar juntos. Una discusión adecuada y humana de los problemas angustiosos de la pobreza del mundo no puede evitar consideraciones éticas. Y una ética política digna de tal nombre no puede evitar el caso importante y central del tercer Mundo" (6)

Pensadores del tercer mundo también estudian el asunto. Por ejemplo, en 1979-80 un grupo de cien estudiosos, políticos y profesionales participaron en seminarios e investigaciones colectivas que culminaron en el libro, *Ethical Dilemmas of Development in Asia*, compilado por Godfrey Gunatilleke, Neelan Teruchelvam y Radhika Coomaraswamy (7). Los compiladores se asocian con The Maya Institute, the Sri Lanka Center for Development Studies (El Instituto Maya, El Centro de Sri Lanka para los Estudios del Desarrollo). La antología incluye lo que un compilador llama "una armazón normativa...que ayuda a definir y analizar la naturaleza de los dilemas inherentes en los procesos del desarrollo" (8). Este marco está formado por innovaciones recientes en la teoría del desarrollo y por "ideales éticos de las tradiciones culturales y religiosas de sociedades asiáticas" (9). Muchos de los ensayistas aplican el marco normativo a sociedades específicas tales como La India, Filipinas, Corea, Singapur, y Sri Lanka.

Los filósofos en América Latina también han empezado a izar la bandera de una ética del desarrollo. Ya en 1974, el III Congreso Nacional de

Filosofía costarricense se dedicó al tema "Filosofía y desarrollo". Entre las ponencias y conferencias, Roberto Murillo advirtió la necesidad de tener "una noción desarrollada del desarrollo" (10). Mientras que ninguno usó el concepto de una "ética del desarrollo", algunos rozaron temas éticos y otros discutieron el papel del filósofo con respecto al desarrollo. Por ejemplo, Claudio Gutiérrez afirmó los riesgos y las necesidades de la filosofía en el desarrollo nacional:

"Un maridaje de acción y reflexión, de trabajo y filosofía parece...la precondition de un desarrollo digno de ese nombre... Que la filosofía sea factor positivo en el desarrollo de una nación supone y exige que el filósofo entienda correctamente su misión y no será vehículo de influencias oscurantistas en la vida social, que no será instrumento de ideologías inmovilistas y fatalistas de clase, ni proyectos de la sublimación de deseos colectivos de humanidad. Que, en cambio, será testigo de la realidad, de la verdad y de la razón, no entendidas acomodaticiamente sino en su valor facial" (11).

En 1980, Mario Bunge, el filósofo eminente de Argentina, publicó *Ciencia y Desarrollo* (12). En este libro importante Bunge critica conceptos parciales del desarrollo y propone un nuevo concepto del "desarrollo auténtico y sostenido", a saber, "la concepción integral de desarrollo" (13). En la visión normativa de Bunge el desarrollo integral debe ser a la vez biológico, económico, político y cultural.

Más recientemente la influencia de Bunge puede ser vista en el trabajo de dos filósofos costarricenses que están trabajando dentro del ámbito temático de "ética y desarrollo": E. Roy Ramírez y Luis Camacho. Según Ramírez, es importante desarrollar un concepto nuevo del desarrollo, entre otras cosas, "para no confundirlo con la modernización" y "porque es preferible decidir por nosotros mismos a que otros decidan por nosotros" (14). "El gran impacto ético" del tratamiento de Bunge es, para Ramírez, "la vigilancia constante para que no se haga pasar formas de opresión por libertad, la pseudocultura comercial y el consumo de fantasías por cultura superior, diversas manifestaciones de despojo por progreso; que no pase la superstición por racionalidad o las desigualdades económicas por justicia o el temor por paz" (15).

En varios artículos Camacho evalúa algunos conceptos diferentes del desarrollo y propone un concepto nuevo de derechos humanos en que "se cubre el problema de las relaciones entre países avanzados y países del Tercer Mundo, e incluso

para atender el problema del desarrollo individual dentro del desarrollo socio-económico" (16).

Dos antologías recientes, con ensayos por autores de países varios, suministran más pruebas del aumento de interés en la dimensión de valores en la teoría del desarrollo: *The Political Economy of Development and Underdevelopment* (17), compilado por el economista Charles K Wilber, y *Dialectics of Third World Development* (18), compilado por los geógrafos Ingolf Vogeler y Anthony De Souza. Los dos libros contienen ensayos que representan varios "paradigmas" o "perspectivas del desarrollo" definidos de manera tal, que las cuestiones de los valores y la ética se destacan. Wilber manifiesta que las lecturas subrayan cuestiones en economía política más bien que en economía estricta, y que "son radicales en el sentido en que ellos quieren preguntar y evaluar las instituciones y valores más básicos de la sociedad" (19).

Además en uno de los ensayos de su antología, Wilber y Kenneth P. Jameson argüyen que cada paradigma del desarrollo, sea "radical" o no lo sea, presupone alguna concepción del progreso o alguna otra meta (20). Igualmente, Vogeler y De Souza seleccionan ensayos que, según advierten, reflejan tres perspectivas diferentes: conservadora, liberal y radical. Aún hay más.

"Estos tres paradigmas se basan en supuestos diferentes sobre la naturaleza humana, los valores normativos y la autoridad social, y usan conceptos diferentes para describir la naturaleza y las causas del subdesarrollo" (21).

Por último y más recientemente, Onora O'Neill explica el propósito de su libro *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice, and Development*:

"Este libro no se esfuerza en resolver los debates sobre cómo el hambre y la indigencia pueden terminarse de la mejor manera. Algunos de los desacuerdos más profundos sobre el hambre del mundo y la pobreza no son sobre métodos, sino sobre sí y por qué aquellos que tienen el poder de hacer cambios fundamentales deben hacerlo. Más allá del acuerdo blando y superficial de que el hambre y la indigencia deben terminar, son comunes los puntos de vista que son escépticos y egoístas. Por cierto la pobreza es vista como un problema —para los pobres. Los ricos y poderosos a menudo no ven por qué ellos deben ayudar a terminar la pobreza distante. Este libro pregunta si y por qué el desarrollo debe ser perseguido no sólo por los pobres y los vulnerables, sino por los ricos y los poderosos" (22).

Estos autores no dicen la misma cosa. Hay una diferencia, por ejemplo, entre el reconocimiento de que las teorías y las prácticas del desarrollo presuponen compromisos valorativos y, por otro lado, la articulación, defensa y aplicación al "desarrollo" de los principios éticos. También estos pensadores tienen varias concepciones de la naturaleza y variedades de la teoría y la ética del desarrollo. Cuando ellos hacen la ética explícitamente, hay diferencias con respecto de los principios éticos. No obstante, este grupo diverso de académicos y prácticos está unido por el reconocimiento común de que las cuestiones éticas existen y son urgentes en este campo. Este reconocimiento es sorprendente, en una época todavía dominada por el dogma de la neutralidad de la ciencia y la tecnología.

## II. LA NECESIDAD DE UNA ETICA DEL DESARROLLO

Hay cinco consideraciones que explican y justifican una ética del desarrollo.

### 1. Cuestiones éticas en proyectos del desarrollo

Las personas involucradas en la práctica del desarrollo muchas veces se encaran con cuestiones éticas. Esto es verdad para los "clientes" y los trabajadores profesionales, sean ellos miembros de grupos locales, nacionales o internacionales. Una cuestión ética surge cuando se debe tomar una decisión en torno a cuál acción es éticamente la mejor. Un dilema ético ocurre cuando se debe decidir entre dos o más valores o principios morales.

Otro tipo de cuestión ética tiene lugar cuando la obligación moral del agente está en pugna con el egoísmo. Entonces, la cuestión no es qué es lo correcto moralmente; la cuestión es: ¿debo hacer lo que es correcto o debo hacer lo que es prudente? ¿Puede lo que es moral y lo que es prudente coincidir? Consideremos algunos ejemplos, ambos hipotéticos y verdaderos:

a) Un ingeniero indio inventa y su gobierno subvenciona la producción y distribución de una transplantadora de arroz en el estado de Orissa, India. Pero cada transplantadora desplaza veinte trabajadores. ¿La invención o la distribución se justifica moralmente? ¿Qué se debe hacer después del hecho? ¿Qué se debió hacer antes del hecho si estas consecuencias hubieran sido previstas o pu-

dieran haber sido previstas? ¿Quién debe hacer qué? (23). ¿Quién debe contestar éstas preguntas y cómo?

b) La Agencia del Desarrollo Internacional (EE.UU.) mantenía a una economista agrícola para establecer agencias de créditos en la Nicaragua de Somoza. Si ella empezó a creer que sus logros y aún su presencia aportaban a la legitimación de un régimen injusto, ¿qué debía hacer? (24). ¿Renunciar, continuar su proyecto o unirse a los sandinistas? ¿Significaba su renuncia que una importante del desarrollo rural disminuiría? ¿Y si tenía un contrato con la AID? ¿Qué sucedería si su rechazo ayudaba a echar abajo a Somoza y beneficiaba a los sandinistas? ¿Y si ella creía que sus agencias de créditos eran importantes para los campesinos sin tener en cuenta el gobierno en el poder y que la revolución sandinista se beneficiaría con el tiempo de sus innovaciones institucionales? ¿Y si ella hubiera sabido lo que sabemos ahora sobre el gobierno sandinista? (¿Qué es lo que sabemos y cómo debemos evaluarlo?).

c) Una agencia de planificación tiene que escoger entre dos políticas. La primera sería establecer un parque nacional en una selva virgen con flora y fauna exóticas y puestas en peligro. La segunda política permitiría a los campesinos pequeños quedarse sus parcelas y vender sus árboles a los aserraderos. Supongamos que esta segunda política contribuiría al crecimiento económico de la región y salvaría a estos campesinos de la pobreza severa. ¿Cuál política es mejor éticamente? Entonces, supongamos que el planificador fracasase en conseguir la política mejor adaptada a menos que soborne y engañe a otros oficiales. ¿Sería injusto o malo si una agencia exterior o internacional tratara de influir en la decisión del planificador con condiciones al apoyo económico? (25).

d) En Costa Rica más de 1.000 trabajadores bananeros sufren esterilidad total a causa de la absorción de un principio activo (DBCP), contenido en las nematocidas Fumazone y Nemaqón. A pesar de los informes de la Organización Mundial de Salud y los científicos del Gobierno de los Estados Unidos en el sentido de que la substancia es "extremadamente tóxica", las empresas fabricantes estadounidenses siguieron exportando el producto a otras naciones, aunque estas empresas suspendieron su producción y alertaron a los consumidores

*estadounidenses*. Las empresas multinacionales en Costa Rica usaron la substancia por seis años, entre 1972 y 1978, sin medidas adecuadas de salvaguardia. El gobierno de Costa Rica sabía del problema, pero ni impidió la importación de la substancia, ni erradicó su uso (26). ¿Por qué es esta "transgresión transnacional" mala moralmente? (27). ¿Quién es responsable, hasta qué grado y por qué? ¿Qué indemnizaciones deben recibir los trabajadores y quién debe pagar?

f) El Presidente de Costa Rica, Dr. Oscar Arias Sánchez, decretó la suspensión del presidente ejecutivo, Dr. Roger Churnside, y de los directivos de la Junta de Administración Portuaria y de Desarrollo Económico de la Vertiente Atlántica (JAPDEVA). El decreto declaró que JAPDEVA no ha logrado un desarrollo integral de la región. Estas metas del desarrollo habían incluido, según el Dr. Churnside, la descentralización de "las decisiones del sector público, para responder a las realidades y aspiraciones de las regiones y comunidades específicas" y la "importancia de la pequeña empresa y la organización popular, como instrumentos para impulsar el empleo y la democracia económica." (28) Churnside cree que los "nuevos rumbos del desarrollo" requieren que JAPDEVA tenga representantes de los sindicatos, de las cooperativas y las asociaciones de desarrollo comunal de la región atlántica. Churnside había manifestado que algunos directores "presentan incompatibilidades entre sus funciones públicas y cargos en empresas privadas". Un director respondió que la entidad no tenía problemas graves y que la cuestión era simplemente un asunto de "una diferencia de criterios" (29). Este episodio plantea algunas preguntas: ¿Quién debe decidir las metas y la estrategia del desarrollo? ¿Qué papel desempeñan el estado, las organizaciones populares y descentralizadas, los representantes de las empresas privadas? ¿Es posible y deseable un "diálogo moral y racional" sobre los criterios del desarrollo cuando existe una distribución desigual del poder?

g) Quizás la cuestión ética más fundamental en la práctica del desarrollo trata la identidad cultural de los grupos, poblaciones o sociedades en la vía del desarrollo. En todo el (tercer) mundo se encuentran grupos culturalmente diferenciados que hoy tienen que decidir cómo ellos deben combinar el crecimiento económico y la modernización con su identidad tradicional. Como la profesora y escritora Paula Palmer dice,

sora y escritora Paula Palmer dice, "las exigencias del 'desarrollo' compiten con las tradiciones y los conceptos etnoculturales de la 'buena vida'" (30).

Una opción que un vecino de Palmer, Alphaeus Buchanan, llama "sentimentalismo absurdo" (31), sería rechazar la vida moderna y regresar al pasado (pues el cambio ya ha empezado). Otra opción sería abrazar lo nuevo y borrar o suprimir lo viejo.

La gente negra que vive en el cantón de Talamanca en la costa Atlántica de Costa Rica busca una tercera alternativa. Según Palmer, que ha vivido y enseñado en Talamanca por catorce años:

"Los afrocaribeños de la costa no quieren volver al aislamiento del pasado que proveía suelo fértil para la cultura pero no para la economía. Tampoco quieren seguir a ciegas el clásico modelo de desarrollo que le quitaría a Talamanca su carácter cultural y único. Los talamanqueños buscan una alternativa creativa, de acuerdo con sus valores comunales, e insisten en que deben ser ellos quienes establezcan el modelo a seguir" (32).

"La gente...desea disfrutar plenamente los derechos de la ciudadanía costarricense, los medios de comunicación, los servicios públicos y el desarrollo económico de sus comunidades. A la vez desea conservar las características únicas de su herencia afrocaribeña: el idioma inglés y el *creole*, la identidad antillana, la gastronomía, la música, la unión comunal, las costumbres religiosas y étnicas; en fin, su manera de vivir. Quiere progresar, pero no a costa de su identidad cultural" (33).

Dentro de esta tercera perspectiva permanecen cuestiones urgentes. Por ejemplo, ¿Cuál balance debe escoger un grupo en la integración del pasado y presente? ¿Debe ser modificado el sentido de "desarrollo" (económico) o la identidad tradicional (o los dos)? ¿En cuál manera? ¿Cuál criterio se debe emplear? ¿Quién debe decidir? ¿Como debe estar relacionado la autonomía de un grupo culturalmente diferenciado con el desarrollo nacional? ¿Cuándo son las violaciones de los derechos de las minorías un obstáculo al desarrollo auténtico de la sociedad?

Esta muestra de cuestiones morales refleja hechos y discusiones actuales. Muchas veces, la gente en sus proyectos se da cuenta de las ambigüedades morales que circundan su trabajo. Muchas personas expresan, a veces privadamente, sus dudas y sus luchas para hacer lo que es éticamente correcto o justo. Unos cuantos han construido por sí mismos o sus empresas códigos morales para guiar sus decisiones difíciles (34). Pero ya hay un consenso en el sentido de que necesitamos más. En vez de restringir los juicios morales a una esfera privada o un

código inflexible mucha gente reconoce el papel positivo que debe ser desempeñado por la reflexión ética que es pública, explícita y en curso. Tal ética suministraría una guía en la resolución del dilema. Identificaría los rasgos relevantes de la situación y proveería el apoyo con respecto al peso relativo de valores varios en contextos diferentes.

Por supuesto, no toda persona involucrada se da cuenta de la necesidad de una ética del desarrollo. Son obstáculos los dogmas como la neutralidad de valores en la ciencia y tecnología, escepticismo ético, realismo político y algunas versiones del relativismo moral. Además, algunas críticas se preocupan de que una ética explícita y pública empeoraría el mundo del desarrollo con demasiado énfasis en las buenas intenciones y la negligencia en las acciones que llevan a malas consecuencias. Una ética del desarrollo puede contribuir al engaño de sí mismo con el resultado de que la gente -especialmente los privilegiados- se sienta bien con cosas malas. Una ética, como instrumento de las sociedades y las clases dominantes, puede justificar en vez de condenar las prácticas injustas. Las críticas marxistas y no marxistas del "moralismo" y de una ética global son motivadas por esta preocupación (35).

En mi opinión se pueden evitar estos obstáculos y peligros con el tipo adecuado de la reflexión ética. Entonces la gente involucrada en el desarrollo tendrá más claridad con respecto a la necesidad de una ética cuando entienda y practica este modelo.

## 2. Cambios en las teorías del desarrollo

Tanto la teoría como la práctica del desarrollo nos muestran la necesidad de una ética. Después de la Segunda Guerra Mundial los economistas trataban de describir y explicar las causas del llamado "desarrollo" y "subdesarrollo" económico en el Tercer Mundo. *Stages of Economic Growth*, por W.W. Rostow (36), es el ejemplo definitivo de los años cincuenta y sesenta. Aiden Foster-Carter identifica algunos supuestos que los teóricos ortodoxos compartieron en este período:

- a) El desarrollo no involucra intereses irreconciliables - entre países desarrollados y subdesarrollados o entre grupos sociales en estos últimos.
- b) No existe una conexión estructural entre el desarrollo y el subdesarrollo.

c) Lo que es moderno es bueno y lo que es tradicional es malo.

d) El desarrollo significa que un país se hace como el Occidente (37).

Como peces inconscientes del agua en que nadan, los teóricos ortodoxos tendían a no percatarse de estas creencias básicas —especialmente de los supuestos normativos. Sólo con la aparición de un paradigma rival, estos compromisos se hicieron visibles y fueron temas de la discusión. El nuevo paradigma, la teoría de dependencia, negó cada una de los supuestos anteriores (38). F. H. Cardoso y Enzo Faletto en América Latina y André Gunder Frank (38) en los Estados Unidos proponían que

a) Hay ganadores y perdedores en el desarrollo porque hay intereses irreconcilables entre los países desarrollados y subdesarrollados y entre grupos dentro de estos últimos.

b) Existe una conexión estructural entre el desarrollo y el subdesarrollo. Los países del centro se han desarrollado al hacer que los países periféricos se hayan subdesarrollado. Los grupos indígenas se han hecho ricos empobreciendo a otros grupos. Fue un desarrollo del subdesarrollo.

c) Lo que es moderno no es (necesariamente) bueno y lo que es tradicional no es (necesariamente) malo.

d) El desarrollo no significa o no debe significar la modernización como en el Occidente.

Las teorías actuales del desarrollo están en una condición de disputa y controversia. No importa la versión que se suministre, todo el mundo académico reconoce que hay una pluralidad de puntos de vista generales y una variedad de perspectivas dentro de cada marca. A diferencia de la teoría de Thomas Kuhn, ninguna teoría ha ganado la hegemonía. Además una parte de esta variedad consiste en diferencias con respecto a los supuestos valorativos. Cada vez es más claro que los conceptos del desarrollo y subdesarrollo están inherentemente cargados de valores y que cada teoría tiene alguna concepción de metas deseables para los países pobres. Peter J. Henriot, por ejemplo, notó en 1967 que “el campo entero del desarrollo ha estado en desorden considerable” y que tenemos que hablar de maneras distintas “que definen los problemas

del desarrollo”, ponen las *estrategias* enfrentando en el desarrollo” y “especifican los valores guiando el desarrollo” (39). Ya hemos visto que algunas antologías recientes indican cómo las teorías se diferencian con respecto a sus valores básicos. Lo que es verdad de las teorías en general es también verdad de los tratamientos de los modelos o estilos del desarrollo en países o regiones específicos. Considérense, por ejemplo, las normas explícitas en la crítica siguiente del desarrollo costarricense:

“El modelo del desarrollo vigente en el país presenta, a pesar de algunos avances innegables en el campo social, económico y político, enormes limitaciones para lograr un desarrollo más autónomo y autosostenido, que satisfaga las necesidades básicas de todos los costarricense, que genere una adecuada distribución del ingreso y absorción de la mano de obra que se va ‘incorporando’ todo los años y más importante, que ese desarrollo pueda mantener y mejorar el actual régimen democrático del país” (40).

Hagamos una pausa para considerar una objeción. Alguien podría decir que “desarrollo” es simplemente una palabra que significa que las cosas cambian, que los estados o rasgos de una cosa se siguen en orden cronológico. Más específicamente, “desarrollo” se usa para referirse a crecimiento económico. Como cambio, el desarrollo puede ser bueno o malo. Se puede describir un país como desarrollado y también decir que es malo que sea desarrollado.

Concedería que hay un empleo de “desarrollo” que es relativamente neutral respecto de los valores. A veces, por ejemplo, se pregunta si es mejor ser o no ser “desarrollado” o se juzga que “el desarrollo” ha sido malo para un país. En este sentido, “desarrollo” significa crecimiento económico, industrialización o modernización. Y es posible evaluar tales metas o condiciones sociales de maneras varias. Una persona propondrá usar “desarrollo” y otra lo rechazará en favor de las metas sociales de “liberación” o “revolución” (41). Aquí yo diría que una perspectiva sobre el desarrollo ha captado el sentido *total* de la palabra. Y un concepto que fue éticamente positivo para Adam Smith y Rostow es ahora o neutral o negativo.

Peró hay un segundo sentido del “desarrollo” que Jerold Segal ha explicado bien (42). El origen del concepto, dice Segal, no es meramente el cambio de rasgos o el crecimiento del tamaño de alguna cosa. Una cosa viva se desarrolla cuando cambia y este cambio 1) proviene más o menos de dentro de sí mismo y 2) realiza o logra sus metas interiores o sus potencialidades inherentes. Usar la palabra “desarrollo” en este segundo sentido es apro-

bar las metas interiores y sus realización. Con respecto a las teorías del desarrollo, la cuestión importante llega a ser, entonces, cuáles metas debe tratar de realizar un país (u otra cosa). Varias teorías del desarrollo tiene respuestas diferentes. Dado que el primer sentido del desarrollo puede ser confundido con el segundo, es a veces mejor hablar del desarrollo "auténtico" o "bueno".

Con esta comprensión de la ambigüedad de "desarrollo", regresemos a nuestro argumento principal. Es un paso hacia adelante darse cuenta de la importancia de aclarar los supuestos normativos de nuestras teorías. Pero necesitamos algo más. Tenemos que meternos en un "diálogo moral" explícito en que cada teórico social articule, defienda y aplique sus valores y principios éticos. Esto es verdad, no sólo porque estos conceptos normativos a menudo están implícitos en las categorías descriptivas de una teoría, sino porque una teoría social también debe ser crítica y normativa. Una teoría del desarrollo debe prescribir así como describir, explicar y pronosticar. Debe defender las metas buenas así como los vínculos causales. Pero si las dimensiones de los valores están implícitos en teorías del desarrollo, estos valores funcionarían como compromisos no examinados. Si queremos mejorar estas creencias, debemos aclararlas y tratar de defenderlas de maneras apropiadas a las creencias básicas con un diálogo crítico (43). Una ética del desarrollo haría precisamente eso.

Entonces, una ética del desarrollo iría más allá de muchas teorías actuales. Pero tal ética no se basta a sí misma. Una objeción a una ética del desarrollo es que prescribiría un sueño imposible que proyecta deseos sublimados o estimula esperanzas fantásticas. El resultado sería la frustración y parálisis cuando el sueño choca con la realidad. Por consiguiente, se arguye a veces que tenemos que rechazar una ética social porque haría más mal que bien.

Es necesario que consideremos seriamente este argumento. Pero la respuesta apropiada no es rechazar todas las éticas en este campo sino sólo la reflexión moral aislada de las ciencias y políticas del desarrollo. La ética debe ser hecha conjuntamente con la teoría y la práctica del desarrollo. Las ciencias describen y explican lo que es, era y puede ser. Averiguar lo que debe ser es una meta de la ética. Pero, para saber lo que *debe* ser, necesitamos saber primero lo que *puede* ser. Porque, como Kant dijo, "debe implica puede". Hay que renunciar a una ética utópica a favor de una ética que explique, justifique y aplique ideales realiza-

bles (44). Así como los prácticos necesitan una ética, también la ética necesita las lecciones concretas para evitar la impertinencia.

### 3. El concepto de "lo teórico-práctico" del desarrollo

Puede proponerse un argumento más fundamental para una ética del desarrollo; a saber, necesitaremos tal ética cuando entendamos el campo del desarrollo mediante el modelo de lo que llamo "una teoría y una práctica" o, mejor, "lo teórico-práctico".

Un viraje reciente e interesante en la historia y la filosofía de la ciencia es el reconocimiento de que las investigaciones reales superan las dicotomías de la teoría y la práctico, alternamente, de la ciencia pura, la ciencia aplicada y la tecnología.

Es muy común encontrar una distinción aguda entre estas tres actividades. Por ejemplo, Mario Bunge considera la ciencia pura o fundamental como una actividad motivada sólo por la búsqueda de la verdad sobre el mundo natural o social (45). El producto de la ciencia pura es conocimiento científico valioso por sí mismo. La ciencia aplicada o práctica, para Bunge, es motivada por un propósito de cambiar el mundo para satisfacer las necesidades humanas. El producto es conocimiento diseñado como una solución posible o real de un problema social. La técnica emplea la ciencia aplicada para "diseñar artefactos y planear cursos de acción que tengan algún valor práctico para algún grupo social" (46). Finalmente, los artefactos son construidos y los planes del desarrollo son realizados por prácticos de varios tipos.

No quiero negar que estas distinciones tienen alguna razón y utilidad. Una distinción entre la ciencia relativamente pura y la ciencia relativamente aplicada es posible y a veces deseable. El científico puro necesita estar libre del dominio de otros. El científico aplicado y el tecnólogo pueden estar innecesariamente sobrecargados de la teoría.

Pero necesitamos ablandar estas distinciones y verlas como momentos en una realidad más comprensiva, a saber, "la teoría y la práctica" del desarrollo. En vez de entender la ciencia, pura y aplicada, como un producto de conocimiento publicado en libros, la entendemos como una actividad humana integrada con otras actividades. La ciencia pura no es motivada sólo por un interés en conocimiento en sí mismo sino también por asuntos prácticos. La gente busca la verdad sobre sus ambientes naturales y sociales para saber y poder

lidiar (los pragmatistas dicen "cope") mejor con ellos. Además la utilidad social a largo plazo exige precisamente la ciencia motivada por la búsqueda de la verdad y caracterizada por la libertad de investigación. Por otro lado, como Luis Camacho ha visto, "si definimos, como aplicada aquella ciencia que busca satisfacer una necesidad, e incluimos el deseo de conocer dentro de las necesidades humanas -quizá la más propiamente humana - entonces resulta que todas las ciencias son aplicadas, y tanto más cuanto más orientadas al conocimiento en sí mismo, es decir, cuanto más puras" (47).

El contexto práctico muchas veces motiva y da forma a la teoría. La teoría normalmente informa la práctica: nos da lo que es, puede ser y cómo llegar al mejor futuro desde el presente real. La teoría y la práctica relativamente puras son posibles. Pero es más importante concebirlas como en una relación dialéctica de teórico-práctica.

Lo que encontramos en el mundo real es una variedad profusa de "las teorías y las prácticas" en esos campos que llamamos la medicina, los deportes, la educación, la agricultura y la política. El entrenador de fútbol, por ejemplo, destacará la meta del fútbol excelente pero puede aplicar conocimiento científico de áreas tales como la nutrición así como normas éticas tales como el juego justo. Por otro lado, él puede contribuir teóricamente con un nuevo conocimiento sobre la excelencia y la táctica en el fútbol, el sentido de la deportividad y la naturaleza de las lesiones.

Otro ejemplo: en su libro *Feminist Politics and Human Nature*", Alison Jaggar examina algunos tratamientos feministas de la naturaleza, la causa y la cura de la opresión de las mujeres. Se construyen estas teorías para entender así como para terminar con la opresión. Además el conocimiento es necesario (pero insuficiente) para la terminación y viceversa. La diagnosis y la prognosis conducen a la prescripción de una cura. La cura incluye la visión de una meta deseable así como algunas recomendaciones para alcanzarla. La teoría normativa y no normativa guía y es revisada por la práctica. La ciencia pura y aplicada, la ética, la general y la aplicada, la tecnología y la política no son autónomas. Ellas se compenetran de maneras varias y sutiles (48).

También es útil iluminar el campo del desarrollo del tercer mundo por medio de esta noción de "una teoría y una práctica". Es raro que alguien involucrado en el desarrollo sea meramente un teórico o meramente un práctico. Lo que encontramos con mucha frecuencia son personas que hacen

la teoría tan buena como la práctica. Por supuesto hacen los dos en proporciones, maneras y calidades variadas. Quieren efectuar el desarrollo auténtico como una meta, como una cura para el subdesarrollo. Por eso investigan cuáles factores causan el subdesarrollo y cuáles harían posible el desarrollo. Esta es la parte científica de "la teoría y la práctica" del desarrollo. Pero la reflexión debe incluir también la reflexión ética. Para identificar y evaluar las metas de una perspectiva sobre el desarrollo, debemos preguntar: ¿hacia dónde y con qué fin deben las sociedades pobres desarrollarse?, y ¿quién debe decidir?

Si nuestro enfoque es en el desarrollo como "una teoría y una práctica", necesitamos pensar en las medidas y las estrategias. Necesitamos una ética de las medidas así como una de las metas. Debemos valorar cuáles medidas son permisibles, prohibidas y obligatorias éticamente así como cuáles medio son eficaces y cuáles metas son buenas. ¿Justifica la meta las medidas? ¿Cuándo y por qué? ¿Cuánto peso debemos dar al valor de la eficiencia o productividad económica, especialmente cuando ellas pugnan con otros valores?

Una ética en el contexto de "una teoría y una práctica" del desarrollo pone y contesta explícitamente estas preguntas en un nivel general como también en cuanto a problemas específicos. Necesitamos tener la habilidad y el éxito en los aspectos éticos así como en los aspectos científicos y técnicos del desarrollo.

#### 4. El fin de la neutralidad ética

El dogma de la neutralidad ética de la ciencia y la tecnología ha sido una razón principal para que la gente que trata el desarrollo se haya sentido incómoda con una ética del desarrollo. El dogma, como creencia no crítica, dice que la ciencia ha de ser objetiva en el sentido que el científico debe informar acerca de los hechos y las leyes y no permitir la intrusión de sus valores subjetivos. La descripción, la interpretación, la explicación, la pronosticación, y la aplicación de la ciencia debe estar libre de todo valor y especialmente de los valores éticos. Igualmente, afirma que los objetos tecnológicos son neutrales éticamente. Es decir los seres humanos los usan para bien o para mal, pero en sí mismos estos objetos o procesos son neutrales.

El valor de la neutralidad de los valores ha impedido y ahora amenaza con romper la relación dialéctica y fructuosa entre la teoría y la práctica

del desarrollo. Hay presión para poner las ciencias puras y aplicadas y aún la técnica del desarrollo en el lado objetivo y los valores en el lado subjetivo. Incluso Charles Wilber muestra un residuo de esta neutralidad cuando confiesa sus compromisos éticos en contraposición con su meta de compilar objetivamente las opciones en la teoría:

"Mientras espero que el trabajo presentado aquí sea abjetivo, no hay una postura postiza de neutralidad. Estoy comprometido con valores definidos que sin duda influyen en la elección de las preguntas y en el alcance de las variables consideradas para la selección. En general, mi sistema de valores postula el progreso material (por lo menos hasta un nivel mínimo), la igualdad, el cooperativismo, el control democrático de las instituciones económicas así como políticas y la libertad como bienes positivos. Debe notarse que hay contradicciones entre estos criterios y, por lo tanto, la sociedad se enfrenta con decisiones. Con estos valores en mente, el lector puede juzgar el grado de objetividad alcanzado" (49).

Es interesante en este texto que la objetividad está separada agudamente de los valores y que los valores son asuntos del compromiso personal o la decisión social. Wilber aclara pero se abstiene de justificar o aplicar sus propios valores a las metas y las medidas del desarrollo. Esto es precisamente una dificultad del dogma de la neutralidad de los valores. Incomoda a la gente involucrada en el desarrollo la actividad de la reflexión moral. O, por lo menos, esta gente se siente molesta cuando está trabajando. Después del trabajo, tomando una copa, el debate moral se pone acalorado. Pero durante la jornada, el trabajador del desarrollo a menudo ve las decisiones éticas como algo que otro debe tomar. El científico como científico y el profesional como profesional no tienen la responsabilidad ética.

Esta actitud es justificada hasta cierto punto pues algunas decisiones básicas deben ser tomadas democráticamente por los ciudadanos. Y yo quisiera defender la tesis de que los ciudadanos tienen el derecho de participar en las decisiones con respecto al desarrollo nacional. Pero el científico o el técnico del desarrollo son más que un empleado de la sociedad. El también tiene una responsabilidad ética como científico o técnico así como en cuanto ciudadano y como ser humano. Aunque yo no haría una dicotomía aguda se pudiera argüir, como Manuel Formoso, que la ciencia social es distinta de la ciencia natural al llegar a este punto:

"Al que investiga la Naturaleza le basta conocer el ser de la Naturaleza, para dominarla y utilizar sus fuerzas. Pero al científico social no le puede

bastar el conocimiento del ser social, sobre todo cuando esa realidad es éticamente inaceptable. No podrá haber dignidad en las tareas del científico social si se detiene ante el simple dato de que en el Tercer Mundo todos los años son millones los niños que mueren de hambre.

"El científico social está obligado a saltar del conocimiento del ser social a la formulación del deber. Está obligado a elaborar propuestas alternativas de cambio, de transformación, para que el reino de lo social pueda ser éticamente aceptable" (50).

No podemos argumentar más contra el dogma de la neutralidad de la ciencia y la tecnología. Esa ha sido hecha en otra parte (51). El grano de la verdad en el dogma es que no debemos permitir que nuestras "esperanzas y miedos" (52) deformen nuestro conocimiento de lo que era, es, y será. Pero en vez de implicar la neutralidad, esta prohibición nos muestra que la ciencia supone su propia ética, por ejemplo, los valores de la honradez y la búsqueda de la verdad (53). De igual manera, la tecnología, como un producto de la actividad humana, no es neutral. El empleo del tiempo y los recursos para producir una tecnología en vez de usarla para otros propósitos, debe ser objeto de una decisión ética. El juicio ético debe dirigirse a la producción de un objeto tecnológico porque las consecuencias probables de lo bueno y lo malo deben ser evaluadas en contraste con las consecuencias de la ausencia del objeto. En este sentido la política de los armamentos nucleares incluye implicaciones éticas.

Hemos visto que los valores y la ética entran en "una teoría y una práctica" del desarrollo de muchas maneras. Cada vez más se reconoce que esto es valioso y aún obligatorio. Puesto que se elimina el obstáculo de la neutralidad, los profesionales del desarrollo tienen ahora la oportunidad así como la responsabilidad de poner atención cuidadosamente a los aspectos normativos de sus empresas, sea en la teoría o la práctica.

## 5. Las carencias de la filosofía

Hasta ahora hemos explicado y justificado la necesidad de una ética del desarrollo en cuanto a la teoría, la práctica y "la teoría y la práctica" del desarrollo. La necesidad de tal ética también puede ser enlazada con algunos cambios beneficiosos en la filosofía anglosajona. Dejaremos abierta la pre-

gunta sobre el enfoque actual de la filosofía de América Latina y otras regiones.

Recientemente, cierta filosofía anglosajona se ha vuelto práctica. Siguiendo lo dicho y el ejemplo de John Dewey, no pocos filósofos se han apartado de los problemas tradicionales de los filósofos y se han encargado de los problemas de seres humanos. Renunciando al análisis neutral del lenguaje moral e insatisfecho con la construcción de la teoría abstracta, muchos filósofos anglosajones han aplicado la reflexión ética a las prácticas, los problemas y las políticas humanas y sociales. Los resultados -llamados "la filosofía aplicada", "la ética aplicada", "la ética práctica" y "la filosofía de la política pública"- han proliferado en cursos, programas de posgrado, congresos, artículos, revistas y libros. Los filósofos se involucran en la ética de la medicina, la ética ambiental, la justicia económica, la ética de la disuasión nuclear, la ética agrícola y así sucesivamente (54).

Quiero argumentar que un tratamiento filosófico de las cuestiones éticas en el desarrollo mejoraría tanto a la filosofía anglosajona como a la ética del desarrollo. La ética del desarrollo sacaría provecho del papel que los filósofos pueden desempeñar en la crítica de los mitos, la identificación de las cuestiones éticas, la aclaración de los supuestos fundamentales y la construcción, la justificación y la aplicación de los principios morales. No es que los filósofos sean expertos morales o tengan una pericia única en la reflexión ética. Necesitamos abandonar el modelo platónico del rey filósofo y el modelo Kantiano del adjudicador transcendental de disputas básicas y jurisdiccionales. En cambio, los filósofos son participantes y críticos en el diálogo moral y facilitadores de la ética práctica. Especialmente en una sociedad democrática es menester que la habilidad de la reflexión moral sea compartida ampliamente (55).

La filosofía anglosajona puede mejorarse por que una ética del desarrollo internacional reducirá el etnocentrismo en otras áreas de la ética aplicada. Por ejemplo, tenemos que pensar otra vez en la ética ambiental si la preservación de una selva está en pugna con la disminución de la mortalidad infantil. Necesitamos cuestionar el sentido de los precios justos por los productos agrícolas estadounidenses cuando las exportaciones de la carne de tercer mundo son demasiado caras, debido al proteccionismo, y las importaciones de los comestibles al tercer mundo aumentan los precios locales o debilitan la producción local. Nos preguntaremos

sobre el mejoramiento del tratamiento de nuestros animales domésticos cuando ellos comen más y mejor que mucha gente del tercer mundo. Debemos cuestionar el empleo de los equipos médicos costosísimos en los Estados Unidos y Canadá cuando mucha gente en América Latina no tiene la salud mínima. Impugnaremos nuestras nociones tradicionales de la justicia económica cuando trabajadores del norte reciben sueldos más altos (con riesgos más bajos) que los obreros del tercer mundo por el mismo trabajo (y aún en la misma empresa). No debemos hacer "la ética en (y para) un país sólo". Si la hacemos, nuestra ética puede servir como un camuflaje del egoísmo de nuestro grupo y una forma nueva del imperialismo.

Se debe señalar que la filosofía anglosajona está amarrada por algunas cuestiones éticas que surgen en las relaciones entre los países "desarrollados" y el tercer mundo (56). A principios de los años setenta el filósofo Peter Singer y el biólogo Garrett Hardin plantearon un debate sobre la ética de la ayuda contra hambre catastrófica en países como Bangla Desh (57). El esfuerzo de Michael Walzer (58) de revivir y modificar la teoría tradicional de la guerra justa también ha estimulado una discusión vigorosa sobre la ética de las intervenciones militares (y no militares) que cruzan las fronteras nacionales. The Center for Philosophy and Public Policy (El Centro para la Filosofía y la Política Pública) ha escudriñado los aspectos éticos involucrados en las políticas estadounidenses sobre el alimento, sobre las relaciones exteriores, y sobre la inmigración, especialmente con respecto a los mexicanos sin pasaportes (59). Charles Beitz ha escrito un libro importante que extiende el método y la concepción de la justicia de John Rawls a la arena global (60). The Carnegie Council on Ethics and International Relations (El Consejo de Carnegie sobre la Ética y las Relaciones Internacionales) en Washington, D.C. patrocina congresos y publica un noticiario y una serie de libros sobre la ética de la política exterior y de las relaciones internacionales (61).

Todavía esta internacionalización saludable de la ética aplicada no es bastante. Necesitamos una ética del desarrollo del tercer mundo. *Primero*, una ética de relaciones exteriores e internacionales, que si es realizada por anglosajones, requiere entender el tercer mundo. Por ejemplo, la ética de la ayuda contra el hambre y la ayuda para el desarrollo demanda conocimiento íntimo de la historia, los problemas, los estilos del desarrollo, los valores, y las esperanzas de una región o sociedad especí-

fica. La ética del desarrollo, como una parte de "lo teórico-práctico" del desarrollo, trataría estas cuestiones no normativas, el filósofo estaría mejor informado sobre el contexto concreto de la decisión moral. Por eso, la ética del desarrollo también apoyaría al filósofo anglosajón en el cumplimiento de la propia obligación moral de entender la situación del que recibe la ayuda. Como Gunatilleke ha dicho:

"Una evaluación de cómo los países en desarrollo manejan su transición es en sí misma una tarea moral exigente... hay que ser un entendido profundo en los procesos históricos de estas sociedades, tener una habilidad para ver la cuestión ética en relación con estos procesos y una sensibilidad para comprender la lucha interna de una sociedad en medio de una transición inaudita" (62).

*Segundo*, la ética del apoyo debe estar enlazada dialécticamente con la ética del desarrollo, porque la pregunta sobre cuál tipo de ayuda, si la hay, deben dar los Estados Unidos depende de la respuesta a la pregunta sobre hacia dónde y cómo debe un país desarrollarse. La ayuda a corto plazo debe promover el desarrollo auténtico a largo plazo.

*Tercero*, la ética anglosajona se aprovecharía de la ética del desarrollo porque la participación en esta tarea extendería la discusión moral del Norte y del Occidente para trasladar el diálogo del Sur y del Este. De ahí que se pueda fomentar un verdadero diálogo global. Los defectos en las visiones morales del primero y segundo mundos serán identificados y corregidos mejor cuando los pensadores anglosajones y otros entren en un toma y daca moral con los filósofos éticos que trabajan en otras tradiciones morales. Por ejemplo, mucha gente en el Norte y en el Occidente trata hoy de redefinir el concepto de "la vida buena" y la sociedad óptima para que se restrinja en un lugar apropiado el lujo material. Además, el carácter teleológico de muchas de las éticas del desarrollo con su énfasis en las metas nacionales y en el florecimiento humano o la vida óptima -contribuirá a la búsqueda de una ética con un fuerte componente teleológico no utilitario.

*Cuarto y último*, una ética del desarrollo internacional sería una fuente adicional para forjar una moralidad internacional y una ética transnacional (63). Dada la interdependencia mundial cada vez mayor, necesitamos un "consenso ético" así como una ley internacional para regular las interacciones de las naciones, las agencias internacionales (tales como el Banco Mundial y el Fondo Monetario In-

ternacional), las corporaciones multinacionales y el tratamiento de los extranjeros y los refugiados.

En resumen, la comunidad filosófica anglosajona (e internacional) se beneficiaría con un diálogo del Norte y del Sur sobre la ética del desarrollo, y la sociedad global se aprovecharía de un diálogo global que la ética del desarrollo aportaría.

#### NOTAS

(1) Empleo comillas para indicar que el sentido y la evaluación de "desarrollo" "subdesarrollo" y "tercer mundo" son temas de discusión.

(2) Véanse especialmente David. A. Crocker: *Praxis and Democratic Socialism: The Critical Social Theory of Marlović and Stojanović* (Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press; Sussex: Harvester Press, 1983); Richard Rorty: *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979) y *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1982); Mihailo Marković: *Democratic Socialism: Theory and Practice* (Sussex: Harvester Press, 1983); and Jaggar: *Feminist Politics and Human Nature* (Totowa, N.J.: Rowman & Allanheld; Sussex: Harvester Press, 1983). También son relevantes Richard J. Bernstein: *The Restructuring of Social and Political Theory* (New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1976) y *Beyond and Relativism* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983); y William Frankena, "Introduction", en *Philosophy of Education*, 1965.

(3) "About the Author and The Overseas Development Council", en Denis Goulet: *The Uncertain Promise: Value Conflicts in Technology Transfer* (New York: IDO-C/North America, 1977), p. 319. He traducido este y otros textos del inglés. Louis-Joseph Lebreton también merece el crédito como uno de los fundadores de la disciplina. En diálogo con Goulet, Lebreton escribió en un libro publicado en francés en 1961 y traducido al español en 1966: "Nos parece que, desde el momento en que se trata de hacer progresar al hombre, estas consideraciones no pueden estar fuera de nuestro objeto y que la ética del desarrollo merecería ella sola una obra entera". Luis-Joseph Lebreton: *Dinámica Concreta del Desarrollo* (Barcelona: Editorial Herder, 1966), (p). 35.

(4) *The Cruel Choice: A New Concept in the Theory of Development* (New York: Atheneum, 1971), p.(XIX). Véanse otras obras tempranas de Goulet que tratan este tema: "Pour une éthique moderne du développement", en *Developpement et Civilisations* 3 (1960) pp. 10-24; *Ética del Desarrollo* (Barcelona: Editorial Estela, 1965); "Ethical Issues in Development", en *Review of Social Economy* 26(2) (1968), pp. 97-117.

(5) *The Uncertain Promise*, p. 5. Véanse también algunos de los escritos más recientes de Goulet: "World Hunger: Putting Development Ethics to the Test", en *Christianity and Crisis* 35(9) (1975), pp. 125-32; "On the Ethics of Development Planning", en *Studies in Comparative International Development* 11(1) (1976), pp. 35-43; "Beyond Moralism: Ethical Strategies in Global Development", en Thomas M. McFadden, editor, *Theology Confronts a Changing World* (West Mystic, CT: Twenty-third Publications, 1977), pp. 12-39; "Sufficiency for All:

The Basic Mandate of Development and Social Economics", en *Review of Social Economy* 36(3) (1978), pp. 243-6; "In Defense of Cultural Rights: Technology, Tradition and Conflicting Models of Rationality", en *Forum for Correspondence and Contact* 12(2) (1981), pp. 43-53; *México: Development Strategies for the Future* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983); "Obstacles to World Development: An Ethical Reflection", en *World Development* 11(7) (1983), pp. 609-24; "Development Images and Strategies: the Values at Stake", en *Proceedings of the Conference on Ethics in International Development* (Ithaca, N.Y.: International Association of Camel Breeders, 1984), pp. 9-24, 46-49.

(6) (New York: Basic Books, 1974), p. (vii). Goulet reseña el libro de Berger en "The High Price of Social Change --on Peter Berger's *Pyramids of Sacrifice*", en *Christianity and Crisis* 35(16) (13 octubre 1975), pp. 231-37. Berger, ahora más conservador, regresa a estos temas y defiende un modelo capitalista en "Underdevelopment Revisted", en *Commentary* (Julio 1984), pp. 41-44. Franz J. Hinkelammert hace objeciones importantes contra Berger en *Crítica a la razón utópica* (San José: Departamento Ecueménico de Investigaciones, 1984), pp. 33-52.

(7) (Lexington, Mass.: Lexington Books, 1983).

(8) *Ibid.*, p. 1.

(9) *Ibid.*

(10) "Noción Desarrollada del Desarrollo", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 12(35) (1974), pp. 65-69.

(11) "Papel del Filósofo en una Nación en Desarrollo", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 12 (35) (1974), p. 171.

(12) (Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte).

(13) *Ibid.* p.23.

(14) "Desarrollo y ética", en *Revista Comunicación* 2(2) (mayo 1986), p. 23.

(15) *Ibid.* p. 25.

(16) "Ciencia, tecnología y desarrollo desde el punto de vista de los derechos humanos", en E. Roy Ramírez, compilador, *Ciencia, Responsabilidad y Valores* (Cartago: Editorial Tecnológica de Costa Rica, 1985), p. 26. Véanse también "Desarrollo y cultura: enfoques y desenfoques", en *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 22(55-56) (1982), pp. 31-38; "Cuando se habla de ciencia, tecnología y desarrollo ¿de qué se está hablando?", en *Tecnología en Marcha* 7 (9) (enero-marzo 1985), pp. 3-6; "La ciencia pura en el subdesarrollo", en *Desarrollo* 3-4 (marzo 1986), pp. 40-45; "Desarrollo y tecnología" en *Ciclo de Conferencias sobre Ciencia y Tecnología* (CO-NICIT, Agosto-Octubre 1986).

(17) (New York: Random House, 1984). En el prólogo a la tercera edición, Wilber indica que la primera edición (1973) reflejó desilusión con el optimismo [de los años sesenta] que la pobreza mundial puede ser vencido con el crecimiento económico" y que la segunda edición (1979) "apretó los principios" de un optimismo nuevo fundado en el paradigma del desarrollo "del crecimiento con equidad" o "las necesidades básicas y humanas". *Ibid.* p. v.

(18) (Montclair: Allanheld, Osmun, 1980).

(19) *Political Economy of Development and Underdevelopment* (1984), p. viii.

(20) "Paradigms of Economic Development and Beyond", en *Ibid.*, pp. 6-7.

(21) *Dialectics of Third World Development*, p. 7.

(22) *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice, and Development* (London: Allen I. Unwin, 1986), p. xi.

(23) El presidente estadounidense Teddy Roosevelt miraba una excavadora (tecnología nueva al principio del siglo veinte) cuando alguien comentó cuántos obreros estaba echando la máquina del trabajo: "¡Imagínesse cuantos obreros podemos contratar para hacer eso con palas!" Roosevelt respondió: "¡Imagínesse cuantos podemos contratar para hacerlo con cucharas!". Debo esto ejemplo a mi colega de Colorado State University, Dr. Holmes Rolston. También el ensayo presente debe mucho a causa de sus comentarios detallados.

(24) Véanse la preocupación del filósofo Thomas Nagel sobre su presencia como conferencista en Africa del Sur en "A Month in the Country", en *New Republic* (14 marzo 1983), pp. 16-21.

(25) Para un punto de vista que rechaza la ayuda bajo ciertas condiciones ("strings attached"), véanse la aplicación de Onora O' Neill de una versión de la ética Kantiana a la ayuda contra el hambre en "The Moral Perplexities of Famine and World Hunger", en Tom Regan, compilador, *Matters of Life and Death: New Introductory Essays in Moral Philosophy, 2nd, ed.* (New York: Random House, 1986), pp. 319-31. Para una justificación de condiciones en ciertas situaciones de la ayuda, véanse Peter Singer, "Postscript", en William Aiken y Hugh LaFollette, compiladores, *World Hunger and Moral Obligation* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1977), pp. 34-36.

(26) "Lecciones de una tragedia", en *La Nación* (23 septiembre 1986), p. 14A. Véanse también los reportajes de Edgar Espinoza y Gina Polini en *La Nación* (14-16 septiembre 1986).

(27) Henry Shue trata brillantemente esta cuestión en "Transnational Transgressions", en Tom Regan, compilador, *Just Business: New Introductory Essays in Business Ethics* (New York: Random House, 1984), pp. 271-84.

(28) Roger Churnside, "JAPDEVA y los nuevos rumbos", en *La Nación* (22 octubre 1986), p. 16A.

(29) Véanse también "Gobierno intervino JAPDEVA", en *La Nación* (23 octubre 1986), pp. 1A, 4A; y Roger Churnside, "Más allá del salario", en *La Nación* (16 septiembre 1986) p. 16 A; "Los principios del pueblo", en *La Nación* (4 enero 1987), p. 15A.

(30) "Wa'apin man": la historia de la costa talamanca de Costa Rica, según sus protagonistas (San José: Instituto del Libro, 1986), p. 19. Para un estudio muy importante que discute el proyecto de Palmer y otros proyectos de "desarrollo de base", véanse Ariel Dorfman, "Arroz quemado y pan: cultura y supervivencia económica en América Latina", en *Desarrollo de Base: Revista de la Fundación Interamericana* 8(2) (1984), pp. 3-25. El novelista chileno examina las relaciones entre la cultura y el desarrollo (en el sentido de la supervivencia económica).

(31) *Ibid.* p. 373.

(32) *Ibid.* p. 383.

(33) *Ibid.* p. 14.

(34) Por ejemplo, "los principios de Sullivan (the Sullivan Principles) son un conjunto de seis principios diseñados para servir como directivas de corporaciones que trabajan en Africa del Sur". Lee Elbinger, "Are Sullivan's Principles Folly in South Africa?", en *Business and Society Review* 30 (Summer 1979), p. 36.

(35) Véanse, por ejemplo, Kal Nielsen y Steven C. Patten, compiladores, *Marx and Morality* (Guelph, ON:

Canadian Association for Publishing in Philosophy, 1981); Rafael Angel Herra, "Crítica de la filosofía global" en Franz Wimmer, compilador, *Philosophie = Europe. Was sonst?* (Verlag Bohlau: Austria, 1987).

(36) (New York: Cambridge University Press, 1960).

(37) "From Rostow to Gunder Frank: Conflicting Paradigms in the Analysis of Underdevelopment", en *World Development* 4 (1976), pp. 167-80. Véanse también Osvaldo Sunkel y Pedro Paz, *El subdesarrollo latinoamericano y la teoría del desarrollo*, 20 ed. (México: Siglo Veintiuno Editores, 1986), pp. 15-40.

(38) André Gunde Frank: *Capitalism and Underdevelopment in Latin America* (New York: Monthly Review Press, 1969); F. H. Cardoso y Enzo Faletto: *Dependencia y desarrollo en América Latina* (México: Siglo XXI Editores, 1969). Véanse también, el estructuralismo de Raul Prebisch: *Capitalismo periférico* (Fondo de Cultura económica, 1981); Octavio Rodríguez: *La teoría del subdesarrollo de la cepal* (México: Siglo Veintiuno Editores, 1980).

(39) "Development Alternatives, Problems, Strategies, and Values", en Charles K. Wilber, compilador, *The Political Economy of Development and Underdevelopment*, 2nd., ed. (New York: Random House, 1979), p. 5.

(40) Helió Fallas: *Crisis económica en Costa Rica* (San José: Editorial Nueva Decada, 1981), p. 115.

(41) Para una discusión de algunas de estas cuestiones y la decisión de mantener la palabra y cambiar el concepto del desarrollo, véanse Denis Goulet, "Development...or Liberation?", en *International Development Review* 13(1971-73), pp. 6-10.

(42) "What is Development?" Working Paper (Center for Philosophy and Public Policy: octubre 1986), pp. 1-3.

(43) Véanse *Praxis and Democratic Socialism*, pp. 23-32, 145-88 y 189-224.

(44) Para un tratamiento más completo, véanse *Ibid*, pp. 179-88.

(45) *Ciencia y desarrollo*, pp. 27-38.

(46) *Ibid*. p. 36.

(47) "la ciencia pura en el subdesarrollo": en *Desarrollo* 3-4 (mayo 1986), p. 43.

(48) Véanse Jaggard: *Feminist Politics and Human Nature* pp. 15-21 y 353-89.

(49) "Preface to the First Edition", en *The Political Economy of Development and Underdevelopment*, p. viii.

(50) "El imperativo de las ciencias sociales", en *Seminario Universidad* 748 (17-23 octubre 1986), p. 5.

(51) Por ejemplo, véanse las obras señaladas en nota (3) y, también, E. Roy Ramírez. "Responsabilidad y neutralidad" y "Entre ética y ciencia", en E. Roy Ramírez, compilador, *Ciencia, responsabilidad y valores*, pp. 9-24, 39-54; y los ensayos en E. Roy Ramírez y Mario Alfaro, compiladores, *Ética, ciencia y tecnología* (Cartago: Editorial Tecnológica de Costa Rica, 1983).

(52) Peter Berger, *Pyramids of Sacrifice*, p. 24.

(53) Mario Bunge, "La Ciencia ¿es éticamente neutral?", en *Ética, ciencia y tecnología*, pp. 11-20; *Ciencia y Desarrollo*, pp. 122-24.

(54) Las dos obras más importantes en el debate angloamericano de la ética social y normativa en general y la justicia económica en particular son sin duda John Rawls: *A Theory of Justice* (Cambridge, Mass.: Belnap Press of Harvard University Press, 1971) and Robert Nozick: *Anarchy, State, and Utopia* (New York: Basic Books, 1974).

(55) Véanse, por ejemplo las obras por Rorty, citadas anteriormente, y Peter G. Brown, "Ethics and Public Policy", en *Policy Studies Journal* 7(1978), pp. 132-37; "Applied Ethics: A Strategy for Fostering Professional Responsibility", en *Carnegie Quarterly* 28(2-3) (1980), pp. 1-7; Dennis Thompson "Philosophy and Policy", en *Philosophy and Public Affairs* 14(2) (1985), pp. 205-18.

(56) La obra más importante es, en mi opinión, Henry Shue: *Basic Rights: Subsistence, Affluence and U.S. Foreign Policy* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1980).

(57) Véanse William Aiken y Hugh LaFollette, compiladores, *World Hunger and Moral Obligation*; y Peter G. Brown y Henry Shue, compiladores, *Food Policy: The Responsibility of the United States in the Life and Death Choices* (New York: The Free Press, 1977).

(58) *Just and Unjust Wars: A Moral Argument With Historical Illustrations* (New York: Basic Books, 1977).

(59) Peter G. Brown y Henry Shue, compiladores, *Food Policy*; Peter G. Brown y Douglas MacLean, compiladores, *Human Rights and U.S. Foreign Policy* (Lexington, Mass.: Lexington Books, 1979); Peter G. Brown y Henry Shue, compiladores, *Boundaries: National Autonomy and its Limits* (Totowa, N.J.: Roman and Littlefield, 1981); and Peter G. Brown y Henry Shue, compiladores, *The Border that Joins: Mexican Migrants and U.S. Responsibility* (Totowa, N.J.: Rowman and Littlefield, 1983).

(60) *Political Theory and International Relations* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1979). Véanse también Virginia Held, Sidney Morgenbesser y Thomas Nagel, compiladores, *Philosophy, Morality, and International Affairs* (New York: Oxford University Press, 1974).

(61) Kenneth W. Thompson, compilador, *Moral Dimensions of American Foreign Policy* (New Brunswick, N.J.: Transaction Press, 1984) y *Ethics and International Relations* (New Brunswick, N.J.: Transaction Press, 1985).

(62) *Ethical Dilemmas*, p. 8.

(63) Véanse mi "Moral Relativism and International Affairs", en *Technos* 8 (1979), pp. 19-38.

David Crocker  
Colorado State University  
Fort. Collins, Colorado 80523  
U.S.A.