



VNiVERSiDAD  
D SALAMANCA

Facultad de Filosofía  
Departamento de Historia del Derecho,  
Filosofía del Derecho, Moral y Política

Tesis Doctoral

Hacia la fundamentación y construcción de la ética del desarrollo en la obra de Denis  
Goulet

Autora: Montserrat Culebro Juárez  
Directora: Carmen Velayos Castelo

Salamanca, 2014



## **AGRADECIMIENTOS**

Esta tesis es deudora de muchas personas. Quisiera iniciar agradeciendo a la Profesora Carmen Velayos por aceptar dirigir esta tesis en este largo y complicado proceso.

A los profesores Jean-Luc Dubois y Francois Régis Mahieu por acogerme en París y brindarme todo el apoyo material y económico para obtener información.

Asimismo, a mis amigos que tanto me apoyaron en las últimas etapas de este proceso. En especial, a Giselle y Pablo. A mis amigos en Salamanca y en Francia quienes mucho me apoyaron en la etapa final.

Por último, a mi familia. A mis padres va dedicada esta tesis por todo su esfuerzo y apoyo para que mi hermano y yo vivamos una vida mejor de la que ellos han vivido. A mis abuelos, a quienes no pude acompañar en su último momento de vida.



# S U M M A R Y

## 1. Overview

Installed in the XXI<sup>st</sup> century, our immediate past is the twentieth century. In this century, marked by two world wars and several revolutions, development broke as a strategy for economic planning. After World War II, international institutions focused on the task to keep peace and to promote the world economy. The international economic situation was based on the guidelines embodied in two international documents, namely the Atlantic Charter and the Declaration of the United Nations.

On August 14, 1941, the President of the United States, Franklin D. Roosevelt, and the British Prime Minister, Winston Churchill, signed the Atlantic Charter after the war ended. It was expected to build an enduring peace as well as to provide security for the countries and its inhabitants in order to live free from fear. In the meantime, all the world's nations renounced the use of force. Moreover, the desire of the signatories was to promote collaboration among countries to achieve better working conditions, economic progress and social security. But the implementation of the global economy had a precedent:

The period from the end of the Second World War to the end of the Soviet empire was marked by two forms of 'development': the first kept up the stock belief that inspired the extension of market society and its colonial expression; while the second was more akin to religious messianism in its voluntarist enthusiasm to establish at once the ideal of a just and affluent society. Two parallel mechanisms were thus supposed to hasten the coming of a new era: the Welfare State in the North, and 'development' strategies in the South.<sup>1</sup>

In 1960, many Third World countries, mainly in Africa and Asia, were granted independence from the colonial powers. The UN General Assembly declared that it was "convinced that the continuation of colonialism prevents the development of international economic co-operation, impedes the social, cultural and economic development of dependent peoples and militates against the idea of universal peace of

---

<sup>1</sup> Gilbert Rist, *The History of Development: From Western Origins to Global Faith*, London, Zed Books, 2008. pp.212.

the United Nations"<sup>2</sup>. From that moment, it was provided comprehensive institutional machinery, and a theoretical framework for promoting development activities. Many institutions, professionals and experts, set out to design programs and policies worldwide. However, in the middle of the same century, a social and intellectual crisis was developed, as Hobsbawm says,

an era whose only claim to have benefited humanity rested on the enormous triumphs of a material progress based on science and technology ended in a rejection of these by substantial bodies of public opinion and people claiming to be thinkers in the West<sup>3</sup>.

Amid this environment, a French priest, L. J. Lebet, one of whose books is titled *Suicide ou survie de l'Occident?*<sup>4</sup>, undertakes a professional and intellectual work to address problems arising from that universe which is development - Science, technology, medicine, economics, politics -. This Dominican was well aware of the fact that development also has an ethical component. The task of building a development ethics struck deep in one of his students: Denis Goulet. This American researcher, in turn, was able to point out that philosophers were absent of development matters. It seemed that philosophy had nothing to say about poverty, disease or illiteracy.

Philosophy is, at the same time, a specialized and not a specialized field<sup>5</sup>. As a specialized field, it concerns to an expertise group, but it is also not specialized because its topics are unfolding to all humans. This is the reason that development finds a place in the philosophical reflection. Development involves the questions of the good life, as Goulet contended, or what are people actually able to do and to be, in the capability approach. These questions endure stating in people's daily lives, but also they were raised in the past. This thesis was inspired from all of those arguments, where Goulet's development ethics has been chosen as a model to establish the link between philosophy and development.

---

<sup>2</sup> *Declaration on the Granting of Independence to Colonial Countries and Peoples*, resolution 1514 (XV) of the United Nations General Assembly, 14 December 1960.

<sup>3</sup> Eric J Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century, 1914-1991*, London, Abacus, 2001, p. 11.

<sup>4</sup> Louis-Joseph Lebet, *Suicide ou survie de l'Occident?: dossier pour comprendre les problèmes de ce temps. 4e édition*, Paris, Économie et humanisme, Éditions ouvrières, 1962.

<sup>5</sup> Carlos Gómez Sánchez, "Introducción", Carlos Gómez (editor), *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*, Madrid, Alianza Editorial, 2002, p. 10.

Goulet taught that development ethics needs an interdisciplinary approach, but this inquiry tries to focus on the philosophical roots of his ethics and his thinking. In some way, I will try to rescue his philosophical vein. After all, he earned a B.A. in 1954 and a master's degree in 1956 both in philosophy, writing a thesis comparing thomistic natural law ethics and Kierkegaard's religious existentialism. Of course, he also obtained a master's degree in social planning from the Institut International de recherche et de formation en vue du développement harmonisé in France and a PhD in Political Science in 1963. Therefore, economical and sociological matters are relevant only to the extent that they are necessary to shape Goulet's thinking. In fact, I shall refrain of studying them when they are not required.

This thesis has the aim to invite to reflect about some questions and problems raised by Denis Goulet's philosophical reflection. He is considered as a pioneer of development ethics<sup>6</sup>. This author carried out a theoretical production around issues such as participation, technology, development aid, and so forth. His influence was significant to philosophical reflection on issues related to development and underdevelopment during the twentieth century, especially from 1965, when he published his first book *Ética del desarrollo*. This date coincides with the rise of the concern of international development due to the process of decolonization in Africa and Asia continents and with the First Development Decade (1961-1970), sponsored by the United Nations. Therefore, it is important to grant interest to his work for the XXI<sup>st</sup> century.

This thesis is indebted to two important philosophical turns: the applied turn (A) and the hermeneutic one (B).

(A) The first serves as a framework for the analysis and the explanation of the development ethics. Development is an issue that produces moral dilemmas and provides satisfactory evidence concerning the importance of ethics. But development ethics deals with a subject that, at first glance, seem unrelated to any philosophical approach. The purpose of this research is to mark out the area of this applied ethics and

---

<sup>6</sup> Charles K. Wilber, and Amitava Krishna Dutt, "Introduction", p. 2; Adela Cortina, "Development ethics. A road to peace", p. 61; Sh Gellar, "The persistence of religious values and their influence on faith-base development institutions", p. 96; in *New directions in development ethics : essays in honor of Denis Goulet / edited by Charles K. Wilber and Amitava Krishna Dutt*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 2010.

to differentiate it from other practical ethics and their related problems areas, such as environment or health. The above suggests that a separate treatment for the problem of the definition of a different development is required. But this is not to argue for the complete autonomy of the development ethics and its independence of other applied ethics and Ethics itself. Among the different applied ethics of our moment, there are connections because the problems addressed are complex and reach beyond the boundaries that can be established between them. So, development ethics shares certain concerns with bioethics and environmental ethics. For example, poor people suffer the majority of consequences of climatic change and they do not enjoy the right to health.

Interdisciplinarity is a fundamental requisite in applied ethics, and development ethics is not an exception. However, the analysis and explanation of the applied character of development ethics does not mean that it constitutes a new discipline. It addresses very old topics but in a more specialized way than in the past and in an interdisciplinary way. Here it is where the philosopher's character becomes relevant. According to Goulet, a philosopher deals with the universal and philosophy can act as a mediator between different cognitive domains. Although Goulet proposes a unified approach in a plural and heterogeneous context as the current one, he did accentuate neither epistemological fragmentation nor theoretical unit.

His thinking is an exception within the Anglo-American ethics, as it was not attached to any of the three main American streams of the second half of the twentieth century: liberalism, neo-liberalism and communitarianism. Let's remember that he was trained and worked as a professor in the Anglo-American world because he started a university career by being appointed to a chair in the Department of Economics and Policy Studies at the University of Notre Dame, Goulet found in this area, thanks - among other things - to the rise of applied ethics, the opportunity to develop what had begun in France and Brazil. In France, he was marginalized within such core areas of mainstream academic philosophy and economics.

(B) The second, hermeneutics, plays a role as the general method used in this research. It is an internalist hermeneutics with which the texts of Denis Goulet have been interpreted to unravel the meaning of his thought regarding the development and inserted into the historical context in which he conducted his philosophical production.



The internalist character of the method involves making exegesis from the author's own work and in relation to other traditions or certain specific authors. The chosen methodology includes the explanation and understanding of Goulet's work, with openness to interdisciplinary connections, seeking a dialogue with the text. In this context, Goulet's ethics offers a broad and eclectic model trying to extract the potential contributions by the method of other sciences and theories.

A key step is the editing by Routledge in 2006 of *Development ethics at work* which brings together some of the most significant texts of this philosopher published from 1960 to 2002. This work has come to completely transform the conditions of research of Goulet's thinking, and retrieves organized as a series of interdisciplinary writings. Before *Development ethics at work*, addressing the global reflection of the American author represented a great effort, since there were plenty of items scattered throughout the world and in different languages.

*Development ethics at work* solves at large extent this problem and contributes in a didactic way to spread a thought for which is necessary a space for discussion. This book tackles the practical level and is directed to experts who work and study "economic development and development studies". So the professor in the Department of Economics and Policy Studies at University of Notre Dame died with the acknowledgment, and the appreciation of the academic community, as an expert in development. But, in my opinion, it has been unknown his more philosophical dimension.

Unlike professors in the Faculties of philosophy whose dedication to applied ethics is added or subordinated to their philosophical work in general, Goulet had a life completely dedicated to the moral aspects of development and the application of philosophy to questions of poverty. Thanks to his master L. J. Lebrét, economy and technology impressed a noteworthy hallmark in his thinking and his life.

*Ética del desarrollo* (1965) (*Ética do desenvolvimento*, published in 1966), *The cruel choice* (1971), *A new moral order* (1974), *The uncertain promise* (1977) and *Development ethics: a guide to theory and practice* (1995) form a corpus of Goulet's philosophical thought. Being the second book well-known and a very important work, I

propose, in this study, implicitly, to rescue all reflections contained in the other four works, allowing the interpretation and understanding of a thought and a life dedicated to promote authentic development.

## **2. A figure yet to be well known**

Goulet can be regarded as a philosopher, Christian socialist, not a Marxist, and a development scholar. His thought ranges between Christian humanism and pluralism that lets him set and promotes dialogue with other religions, forms of knowledge, and other philosophical streams.

This American professor acknowledged the strength of Marxism. On the one hand, he does not share its postulates, mainly its atheism. On the other, he accepted the concept of alienation. He did not relinquish their faith in one God, neither was not afraid to express the values he believed in, because otherwise it would have been dishonest on his part. He claimed there was no need to fear talking about values. For him, the best way to think is to express those values, not to hide them. This is a good starting point for launching any discussion: making explicit the values and interests underlying any instrument of development and any philosophical thinking.

Different philosophical heritages coexist in Goulet's thinking. Ancient Greek moral philosophy, Christian philosophy and phenomenology are directly assumed by him<sup>7</sup>. They are, among others, the foundations of his ethical project. Moreover, there is room for other streams as the School of Frankfurt, which had an influence, even weak, in Goulet. This influence is present as a way of critical reflection. Development ethics, as Goulet pondered, has a critical component about values, traditions, philosophy, science and technology. Also following E. Fromm, he contends that the meaning of life resides not in having but rather in being, although this point has also its root in Lebrét's thinking.

---

<sup>7</sup> D. Gasper explains that Goulet had a particular quality "to synthesize insights from anthropological observation, policy practice, and philosophy – humanist, religious, and existentialist - ...". I do not know why Gasper contends existentialist as part of Goulet's ethics. This is a mistake because Goulet rejected existentialism. Des Gasper, «Goulet, D», s. f. The author did send me this paper.

Goulet himself characterizes development ethics as eclectic. And his thought is also eclectic. There exist a dialogue with other philosophical and theoretical approaches to avoid dogmatic interpretations and ethnocentrism. But at the same time, he avoids falling into relativism.

There are two phases in Goulet's thinking. In first the phase, Goulet is committed by Christianity in *Ética del desarrollo* (1965) and *A new moral order* (1974). In the second phase, he modulates his investing in Christian religion and refers to religion in general terms. In Goulet's thinking, there is no place for nihilism because religion, traditions, cultural values, rituals and so on are a source of meaning in life. Anyone can and should commit to temporal tasks, to address and resolve the problems here and now. It is at this point that one finds a reading of history. Humans can create their own history, nothing is given in advance. The relevant fact is the engagement in problems solving and contributing to build our world; in short, creating new possibilities for human life. And development is a human task that requires the compromise of all human beings. It is, therefore, a temporal and historical reading of development marked by continuity with the modern, progressive and evolutionary view of history.

In Goulet's thinking, it is conjugated a commitment with the present with a return to the Greek and Christian culture. It deals with the past traditions and the historical events that have shaped the development discourse, but his thought is projected into the future.

A theme that gives a peculiar character to Goulet's thinking is hope. The task of development ethics, Goulet claims, is to keep hope alive. It is a dynamic thinking because of its dialectical conception of time, history, and development. In the midst of this conflict and contradictions, lies the hope. Thus, it is an ethics oriented toward future, where teleology and theology combine a structured set. Perhaps hope could be considered as a hope of redemption for liberating human beings from underdevelopment and misery. Redemption must come in time and within history<sup>8</sup>. It is at this point that Goulet established a link with liberation theology. This link is manifested in hope and the transformation of this world.

---

<sup>8</sup> Denis Goulet, *A new moral order: studies in development ethics and liberation theology*, New York, Orbis Books, 1974, p. 119.

Both Goulet and liberation theologians seek to change the structures and conditions of the present life. He explains liberation in structural terms. Liberation from underdevelopment, poverty, domination that requires a human transformation. This transformation should be possible, following L. J. Lebret, through a revolution. But this revolution is not related to an armed struggle, but it consists of a transformation of minds that leads to the increase of solidarity with human beings and the planet.

Hope allows creating new opportunities to build a better future; this would be not an alienated future. Development finds here a justification: it is one about the means that can help to achieve this purpose. It provides the instruments to allow human greatness, a life worth living where authentic development is possible. The building of life and a better world is at stake. The role of the individual in history becomes determining. Human being is considered, for Goulet, free to build his future, as a maker of history.

Human life is not determined by anything or anyone. The development is a commitment to build that future. These are not dreams or unrealistic goals, but "... making sacrifices for the sake of the possible"<sup>9</sup>. This makes sense in terms of the future, of what you do here and now in order to transcend. Hope is translated into a historic compromise, so it can be regarded as a principle of human action, as an invitation to act, to do what must be done to build a better world.

Development ethics must keep hope alive, projecting positively the future of human life. Development as a historical and temporal task can be frustrated. But nothing is irreversible; it also carries the desire to make everything better. Therefore, development can be frustrated or succeeded. "Creative energy" is needed to create authentic development.

Humans are the only ones who can solve the problems that have been created, such as poverty and underdevelopment. According to Goulet, history has not finished, and future is not predestined. It is a single open window which allows humans to dream of another world in which exists a clear commitment to universal values. Development

---

<sup>9</sup> *Ibidem.* p. 140

can ensure a future, in the hope of creating new possibilities of life. But it is important to call the attention that hope implies the risk of being frustrated. Goulet claims:

One must frankly admit that the socialist experiment already witnessed on the historical stage have largely betrayed their human charge of hope. The performance of socialist societies has not been equal to socialist theory. But this failure does not provide us with a worthy excuse for endorsing – actively or by default – a capitalism which, in its historical incarnations, has partly attenuated its evil in its matrix societies, thanks to the influence of other values.<sup>10</sup>

It is true that hope generates expectations of a better future, a better world, but these gains may be frustrated because humans decide about their life. Even Christians believe that God created humans with the freedom to decide about their lives. Goulet considers man in his effective and concrete reality, understands the existence of man in the history and history as a reality produced by man through his activity.

He claimed to devise a new wisdom that allows Westerners to match their sciences with traditional knowledge. But this does not suppose to restore ancient wisdom, but rather “a unity” or simplicity in understanding. In this proposal, the ideal of unity of knowledge goes back to the Greeks, concretely to Plato, who wrote in the *Sophist* as follows:

Knowledge also is surely one, but each part of it that commands a certain field is marked off and given a special name proper to itself. Hence language recognizes many arts and many forms of knowledge<sup>11</sup>.

This wisdom is produced from a synthesis between, on the one hand, scientific knowledge, and, on the other, traditional or ancestral knowledge. The result expected by Goulet, consists of a full comprehension of reality: “the capacity to make sense of the whole and to see the relative importance and position of parts in the whole...”<sup>12</sup>

---

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 135.

<sup>11</sup> Platon, *Sophist*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1921, 257c. (Edición en español de Antonio Tovar, Platón, *El Sofista*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1970, p. 80, 257c: “La naturaleza de lo otro me parece a mi que está dividida en pequeñas partes, lo mismo que el conocimiento. También aquél es uno, pero la parte que de él se refiere a algo tiene un nombre propio específico; por eso se habla de muchas artes y muchos saberes.”)

<sup>12</sup> Denis Goulet, "Development: Creator and destroyer of values", *World Development* 20, N.º 3, 1992, pp. 467-75, p. 472.

Goulet asked some humility, a healthy dose of humility, by Western experts for making a new wisdom. He criticizes hardly Westerners of being arrogant due to the success that science and technology have had on the transformation of western human life.

Here it is worth to point out that this does not mean to give up the idea that all human beings possess wisdom. It is expected to assume that a person is wise, and, at the same time, is able to share his understanding of reality with the rest of human beings who can benefit from this knowledge. It also means that Goulet gave importance to reciprocity to appreciate the wisdom possessed by others who are different.

Wisdom “is defined as the unity of meaning achieved after facing complexity, contradiction, and struggle, perhaps even tragedy or defeat.”<sup>13</sup> In this definition, Goulet also adds the idea that wisdom is creativity. In other words, imagination produces new ideas or original concepts as solutions to the problem in the same way as the artistic creativity.

He chooses dialectical synthesis because he poses that today modern science is not isolated. Science must relate to other forms of knowledge, other belief systems, and other traditions and values. This relationship creates conflicts that must be dissolved in new ideas.

He does not spell out if this new wisdom matches theoretical wisdom with practical wisdom, in Aristotelian terms. I contend that Goulet proposed a combination of theoretical and practical wisdom for contesting the fragmentation of science. And I think that he did it through his proposal of synthetic wisdom; a wisdom that teaches “human beings how to link micro and macro practices in the social policies”<sup>14</sup>. The aim would be to achieve unity, producing a new type of knowledge. The unit of science, in Goulet’s terms, is based neither in a metaphysical unity nor in a methodological one. He proposes a dialogue between knowledge inside a set that can have some sense.

---

<sup>13</sup> *Ídem.*

<sup>14</sup> *Ídem.*

It is not clear that this synthetic vision can guarantee the autonomy of each science. In fact, there is a risk that synthesis ends dissolving the interdisciplinary work.

The ideal of total synthesis of knowledge does not pursue the isolating specialization of disciplines but the development of interdisciplinary projects. Collaboration or unity between science and knowledge is called to provide some legitimacy in the development work, although having pluralism as a general framework. The terms, used by Goulet, as unit or synthesis, should be understood as cooperative. Any scientific field would compromise their complete autonomy. The interdisciplinary dialogue will prevent reductionism or ethnocentric traits. This came across with positions that criticize or reject universalism and uniformity, as postdevelopment. In my view, it is correct to propose interdisciplinary integration rather than a specialized fragmentation, but perhaps the synthetical proposal is not the most appropriate to ensure interdisciplinary work.

Goulet is far to promote relativism or epistemological monism. He tries to insert sciences in the whole of human action. Indeed, philosophy can help to achieve a certain epistemic unity under a harmony in the knowledge. It is at this point that rationality plays an important role that it is called to be inclusive, without leaving out practical philosophy and other dimensions of human life: historical, sociological, and cultural. For Goulet's way of thinking, it is where philosopher becomes important because he or she will be responsible for coordinating the interdisciplinary dialogue and to achieve this synthesis.

### **3. The key issues in Goulet's thinking**

According to Goulet, the *good life*, the *foundations of justice* in society, and the criteria that a society should adopt *to frame its stance toward nature* are the three major problems for development ethics.

The first important point is the question of the good life and, specifically, the relationship between the fullness of good and the abundance of goods. Normally, the Greek concept of *εὐδαιμονία* is translated as "happiness", "flourishing" or "good life". Goulet, however, referred rarely to happiness and did not base his ethics on it. In fact,

he believes there are many images of human happiness. Because of that, he contended that development seeks to eliminate or reduce the causes of collective unhappiness. However, he claims “The universalization of conspicuous consumption in advanced countries has already metamorphosed the notion of happiness throughout the world: happiness now comes to mean ‘to have more’ ”<sup>15</sup>. He criticized materialism and proposed that “any ethics whose goal is to make humans ‘be more’ ought to lead people to freedom. It will do so only by positing principles of human development entirely opposed to the principles blindly posited by the anti-ethics of ‘having more’ ”<sup>16</sup>.

Goulet’s development ethics is characterized as a material, virtue and teleological ethics whose content is an idea of the good. That idea of good is present in the concept of good life. In Goulet’s thinking, traditional beliefs, local institutions, popular practices, feelings as love and friendship are the content of good. Values – religious, ethical or aesthetic – are also part of this content.

Goulet is not to determine what kind of good life is the best, i.e., whether it is better the good life of a particular indigenous group or the good life of the citizens of the United States, for example. Through phenomenology, he tried to show that one can live with fewer assets and wealth. The emphasis is therefore on the question of the good life, not so much in the answer to that question.

The concept of human self-actualization is understood from the perspective of the development goals: sustenance of life, freedom and esteem. His concept of freedom is not compatible with modern and liberal stream. It is *freedom from* wants, servitudes or exploitation and *freedom for* self-actualization. The first sense is part of the vocabulary of 1960s. One of his important contributions is the concept of *esteem*. All humans are worth of respect regardless of social or economic status, even ethnic origin.

The second important point is the relationship between the conception of the good and the idea of development. Development is understood as a process of change undertaken when one has options to choose. In that idea lays a conception of good,

---

<sup>15</sup> Denis Goulet, "Being and having. The use of ethics in development planning", in Denis Goulet, *Development ethics at work: explorations -- 1960-2002*, London ; New York, Routledge, 2006, p. 34.

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 35.



which consists, in Goulet's proposal, in the possibility of choosing freely. The good is no longer a unitary concept, as it was in Antiquity or in the Middle Age. The choice in the development will be carried out by every person, every group and every nation. But the conventional choice is between staying stagnant and underdeveloped or harboring a development model from modernity, but devoid of sense.

Goulet considered that the choice has been cruel, has involved social and cultural costs to the Third World communities. Thus, it is necessary to impede determinism and every condition that suffocates genuine freedom to make decisions related to the quality of life of people. This is where participation becomes important, as it makes possible the realization of this conception of the good, in the sense that each human being is part of the process of decision making to choose the means by which the necessary changes will be made to develop a community or a country where human beings are citizens. But also, because having a conception of the good, based on choice, there is the possibility of a way of life or living a lifestyle that each person values as the best or most appropriate (Sen). Therefore, participation can control events that affect our choices and our own lives. This feature also underlies development ethics as an ethics of responsibility for the consequences of our decisions and actions undertaken.

Another issue addressed in this thesis is the problem of the foundation. It must distinguish two aspects in this field. First, development ethics, for Goulet, has an ontological foundation based on human nature. His project is the ethical characterization of a vulnerable and caring human being because human being is something other than autonomous and perfect. The vulnerability shows the finiteness of life and the earthly suffering of human beings. The central concern of Goulet's concept is to understand a sociopolitical vulnerability. We are vulnerable to exploitation, manipulation, oppression, abuses. It focuses on the powerlessness of individuals and communities to specific kinds of harm or threat by others. Therefore, vulnerability, in the case of development, is the result of structural issues. The human being is helpless against economic, social and cultural forces that end up undermining their esteem, freedom and human dignity. Vulnerability is not only individually attributed to humans; communities and developed societies are also considered vulnerable. Everyone is vulnerable, in Goulet's words, "when he is exposed to injury, societies when they have no adequate defenses against the social forces which propel them into the processes of

change”<sup>17</sup>. The attention to human vulnerability is a step to establish reciprocal relationships between human beings and nations.

Human being appears as a finite being. At the same time, he aspires to transcendence. Transcendence is defined by Goulet as "the creation of an alternative to what [human] must be under what has already been"<sup>18</sup>. This concept implies that human life is more than the mere existence or survival. Life deals with the search of meaning and identity of human beings living in society. The satisfaction of these needs perfect human being and let you have a more meaningful life, where the potentialities of the human are updated.

Goulet conceives the human being as an individual and as a member of a community. This community enables him or her to get self-actualization. This is why he characterizes his project as an ethic of *being more*, not to *have more*. The social nature of human beings and the property of charity is in direct opposition to other visions that conceive the human being as selfish. The same reasoning holds about solidarity, since it is based on a common humanity.

Goulet acknowledged that human being is a material being (but not materialist) because humans need physical goods to live, grow, and reproduce in the biological sense. But people also demand goods to live the kind of life they wish to live. For example, nowadays it is a relevant goal to foster a quality education. Anyway, the most important thing in Goulet’s characterization of human beings is that they are spiritual beings. So, spirituality is another content of the good life.

Goulet has a conception of dialectical and humanistic development. Religion, rituals, traditions, cultural values and artistic expressions provide, for the author, meaning to existence and human destiny, which is not reduced to material matters. Human history and human activities are not absolute ends because they are means. The development as a human activity prepares a more just world.

---

<sup>17</sup> Denis Goulet, *The cruel choice: a new concept in the theory of development*, Lanham, University Press of America, 1985, p. 38.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 242.

A totally different way of thinking is needed – a new concept of development derived from within the diverse value systems cherished by living communities. These values, these networks of meanings, loyalties and patterns of living, themselves define what are the proper ends and the most suitable means of development<sup>19</sup>.

The second relevant aspect is the *epistemic foundation*. Phenomenology is the method chosen by Goulet to devise a development ethics, but not the only one. The *world of life* proposed by phenomenology is recovered by Goulet through the living reality of G. Allo. That concept is the impetus for philosophical reflection. It contains the daily happenings in a community's life. From there, one can perceive how development policies affect the way of life. It contains cultural, religious, ethical and aesthetic values of each social group. The reality is the living material criterion and the starting point of the ethical interpretation of developmental problems such as poverty, social injustice, domination of men and women or human suffering.

For Goulet, the excessive neutrality, objectivity and methodological rigor of Western social scientists have led to ethnocentrism. The background of this is that social sciences and social scientists did not bear in mind the values as variables of their research. Therefore, ethics and social sciences remain dissociated. Thus he proposed a complete methodology for the study of values used by social scientists and it is not focused exclusively on quantitative techniques.

*Dialectics* is the other method used by Goulet. Development is carried out by the contradiction and the opposition. Thus, opposites are relevant in his thought. In analyzing development, Goulet faced its opposite, underdevelopment. Therefore, he proposed the concept of authentic development versus anti-development. Thus, the first involves maturity, progress towards perfection, justice, greater awareness and greater happiness. On the other side, anti-development produces negative consequences for the cultural identity due to the high standard of living and efficiency.

---

<sup>19</sup> Denis Goulet, "Culture and traditional values in development", in *Development ethics at work, op. cit.*, p. 139.

Another pillar in the foundation of development ethics is the *existence rationality*. It is a type of rationality which does not have a scientific but a sensitive basis. This rationale has a core in which one can find the values that shape cultural identity of individuals as members of a group or community. This core cannot be altered or changed, as a group identity and the values that keep the group cohesive depend on it.

Goulet made a theory of rationality that would lead to a holistic view of the world and avoid an ethnocentric and reductionist political isolationism. Goulet did not postulate an abstract and disconnected modern individualistic rationality, but rationality linked to the idea of the universal and rational knowledge, and also attentive to the concrete and existential.

Goulet states that globalization is a two-edged sword: it has advantages and disadvantages. On the one hand, there is room for great advances in many domains. On the other, it is remarkable a somewhat cost: poverty has not been eliminated; the governance of globalization cannot be left solely in charge of the experts, developers, politicians, government officials. Now, more than ever, there is a plurality of actors outside government who demand changes with respect to living standards, freedom of expression, democracy, and so on. Therefore, he proposes participation as a principle of development.

Goulet does not agree with the "lifeboat ethics" of G. Hardin, a biologist who published *Lifeboat Ethics* in 1974, a work in which he details the arguments for and against helping the poor and populous countries. Drawing on a lifeboat as a metaphor for the role of the rich industrialized countries, Hardin wondered whether the swimmers near the lifeboat had to be brought on board (or should be offered help) because of the limited transportation capacity of the vessel. Goulet notes on the arguments of this proposal a fallacy, described by him as ethnocentric and uncritical, "those in the lifeboat (it is really a luxury liner bearing several classes of passengers!) or those able to survive without emergency aid somehow best fitted to survive and that they ought, therefore, to be favored in the fight for survival"<sup>20</sup>. This American philosopher posits

---

<sup>20</sup> Denis Goulet, "World interdependence. Verbal smokescreen or new ethic?", in, *ibidem*, p. 167.

that “perhaps many of those struggling in the water would, if given a chance, make better and wiser use of the earth’s limited resources”<sup>21</sup>. Lifeboat ethics

...mere disguises for legitimizing the privilege of those already privileged. ...is necessary, of course, to give well-meaning people good conscience. But the champions of triage and lifeboat ethics betray their true values by the judgments they make as to the viability of different populations. They link the survival of civilization and of the planetary system itself to the allegedly greater viability of certain nations or classes already well-fed and well-clad. And they are quite insistent that viability should be defined not in terms of superior wisdom or moral virtue, but in terms of greater wealth of technological power.<sup>22</sup>

As an alternative to the lifeboat ethics, Goulet proposes an ethics based in responsibility, solidarity, and austerity. Responsibility rests on “... creating conditions which humanize life”<sup>23</sup>. Here his commitment to the future is also evident when considering that responsibility lies in the present and is projected into the future, implying one degree of freedom: it implies the possibility of responding to an exigency perceived and accepted as worthy. Responsibility is different from guilt which is an emotion assumed for the mistakes made in the past, and implies passivity. But responsibility of human beings to change the world and the temporary structures of society looks at the future. Solidarity is needed to accomplish this transformation. It enables to set affinity with others, to sympathize with their dreams and their illusions, but at the same time, it leads to focus attention on the sufferings, sorrows, and shortcomings of other human beings. Human beings share the same condition of vulnerability and solidarity.

Goulet puts into effect the category of *cooperation* in development ethics. Under the scheme ends-means, the means for the development such as technology or development cooperation are subordinated to development goals: esteem, freedom and life-sustenance, but these purposes in turn are subordinated to a highest end. Development

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 168.

<sup>22</sup> *Ídem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 169.

cooperation is based on the common interest of all nations, on the common good which reconciles the interests of developing countries with developed nations' interests.

Human perfection is the highest end, and all the subordinate goals – health, education, economic growth – are sought because they improve human life. Any human actions and choices have this highest end that serves for appraising the good and bad of them. Also human self-actualization establishes the complete harmony with nature and with the universe. There is no excuse for failing to act against problems facing mankind; religion has a component of commitment to temporal tasks of this life. Christians are committed to the implementation of development.

Another feature of the originality of Goulet's ethical project lies in the proposed *austerity*. This proposal requires a frugal lifestyle which remains away from material wealth. It aims to have a certain amount of goods that allows humans to live a life outside of poverty. Goulet points out that affluent society must wide out its image of abundance of goods. The problem with this topic is to determine the amount of goods that is sufficient to live a meaningful life. Emphasizing the distinction between "need" and "desire", he formulates a theory of needs which serves as a parameter in this austere life. Frugality enables to practice a highly egalitarian distribution of benefits.

Can Goulet's development ethics be considered universal? Yes, it can. Firstly, he is against a closed vision of good which should not be pluralistic. This is expressed in the phrase: "pour tous les hommes et pour tout l'homme". Secondly, the author proposes to forge a new civilization where solidarity plays a fundamental role in embracing all people as interdependent partners in a single enterprise that is development. The question does, however, arise it: how can his project be followed by all people around the world – men, women, believers, non-believers, developed nations, underdevelopment societies and so on? The answer is because he proposes development goals. They are universalizable values; life-sustenance, esteem and freedom are shared for all humans in the world, independently if they are men, women, rich, and poor, Catholics, Muslims, Budist or atheist. Through these goals he invites to build a world order for making development possible for all. The foundation of these goals is addressed on Chapter 1.

Goulet studied traditional, homogeneous communities, leaving out other vulnerable groups such as women, even LGBT (Lesbian, Gay, Bisexual and Transgender)<sup>24</sup> communities. In this context, his thinking needs to be extended to the problems of each vulnerable group in order to approach an integral and inclusive thinking.

#### **4. Thesis' outline**

This thesis contains seven chapters. The first chapter is entitled *Nature and characteristics of development ethics*. It deals with the applied ethics turn, and a review of some of the contemporary ethical streams and characteristics of development ethics in Goulet's work. The purpose is to determine the applied nature of development ethics in the author's proposal. It is specified its character contrasting virtue ethics with a deontological ethics. The link between ethics and economics is discussed in this chapter; it becomes important for the emergence of this new applied ethics.

The second chapter presents the historical part of this research, in which I try to locate the emergence of ethical development through the work and thought of L. J. Lebret and *Economie et Humanisme* movement. It includes brief topics as the opening of the Church to the issues of development and political economy. It is carried out an investigation of the sources of the work of Lebret. And the connection between Goulet's thought and Lebret is established, because some of the concepts in this French priest were welcomed by Goulet. The hypothesis underlying in this chapter is that Lebret approaches the concept and Goulet devises the discipline. Also, the influence of liberation theology is very present in Goulet's work.

The third chapter covers two aspects into Goulet's thinking: the axiological and the epistemic part of development ethics. The purpose of this chapter is to interpret and evaluate the bases inspiring Goulet's development ethics. The main axes of this foundation rooted in reason and phenomenology as a method of development ethics. Both concepts are addressed as epistemic tools that enable the production of this theoretical ethics.

---

<sup>24</sup> See "Remarks by World Bank Group President Jim Yong Kim at CARE Conference on Gender Equality", acces 19- julio- 2014, <http://www.worldbank.org/en/news/speech/2014/03/05/remarks-world-bank-group-president-jim-yong-kim-gender>.

Key concepts presented in Goulet's thinking are the concepts of vulnerability, solidarity, participation and pluralism in the fourth chapter. The purpose of this chapter is to interpret and understand the sense in which Goulet uses these concepts. The last part of the chapter corresponds to the principles of development ethics constituting a part of the deontological ethics of development.

The fifth chapter is devoted entirely to the concept of development. Within this concept, Goulet highlights important contributions to this discipline, as the theory of needs, of the real development and of the anti-development. Towards the end of the chapter, we focused on Goulet's post-development critique and on post-development in itself. The approach of this chapter is mainly dialectical to be faithful to the general philosophy by Goulet, although still it is maintained the hermeneutical treatment that guides this research.

In the sixth chapter, specific aspects such as technology, development, cooperation and the environment as a means of development are explored. This chapter is characterized by addressing issues that reinforce the applied nature of development ethics. I have chosen these media considering the most outstanding issues in Goulet's work. In this chapter, the relationship between development ethics and other areas of applied ethics such as environmental ethics is addressed. The focus is to analyze the role of ethics in these fields, especially the use of technology and cooperation in the professional activity, because their use produces consequences and responsibilities.

The seventh chapter is brief. It is a final closing of this research in which I intend to make a proposal on the basis of synthesis of foundation's development ethics and its philosophical status.



## INTRODUCCIÓN

En el diálogo platónico del Teeteto<sup>25</sup>, Sócrates aparece narrando la anécdota de Tales de Mileto quien caminaba tranquilamente observando el cielo cuando cayó en un pozo. La escena fue contemplada por una muchacha tracia quien se burló de él. Con esta anécdota, Sócrates quiere sostener que siempre se tiene la idea de que la filosofía es tan poco práctica que hace caer a los filósofos en los pozos. Para contrarrestar la crítica de la inutilidad de la filosofía, Tales comenzó a estudiar entonces las condiciones climáticas y dedujo que la cosecha de aceitunas sería buena ese año, así que alquiló todos los molinos de aceitunas disponibles para elaborar aceite de oliva. Cuando llegó la temporada, los agricultores requirieron el uso de los molinos, se dieron cuenta de que tenían que alquilarlos a Tales de Mileto al precio que él quisiera fijar.<sup>26</sup> De esa forma el filósofo mostró, entre otras cosas, la utilidad de su disciplina para cuestiones prácticas. En consecuencia, la presente investigación viene motivada por la intención de desvelar la importancia de la filosofía en cuestiones prácticas como el desarrollo. Se ha elegido la obra de Denis Goulet por considerar que constituye un antecedente importante en el campo de la ética del desarrollo, pues su aportación consiste en restablecer los vínculos entre la economía y la filosofía moral a través de esta ética aplicada. Desde mediados del siglo XX, el desarrollo se convirtió en una prioridad tanto para cada uno de los países como para el conjunto del sistema internacional. Las actividades de dichos actores han producido consecuencias no muchas veces adecuadas para la vida de las personas. En este punto es donde resulta relevante el vínculo entre la ética y el desarrollo. Pues todo lo relacionado con el desarrollo, como son políticas públicas, programas de cooperación al desarrollo, financiamiento de proyectos, etc., incide en la calidad de vida de las personas. Se establece una conexión entre el desarrollo y la vida buena. Una de las consecuencias negativas del desarrollo ha sido la pobreza o el subdesarrollo y este es uno de los primeros obstáculos a los que se enfrenta la realización integral del ser humano. El desarrollo, y con él la pobreza, se convierten en preocupaciones morales debido a los efectos desfavorables sobre el bienestar o la

---

<sup>25</sup> Platón, *Teeteto o sobre la ciencia*, Barcelona ; Anthropos, Ministerio de Educación y Ciencia, 1990, 174a.

<sup>26</sup> Aristóteles, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989. I, XI, 1259a.

calidad de vida de las personas. Porque la vida buena o el florecimiento humano se ve afectado por carecer de servicios de salud, de saneamiento, agua, alcantarillado, de acceso a la educación, o de poder tomar decisiones en la vida pública y privada. Las condiciones materiales de la vida son una condición necesaria para que los seres humanos se sientan realizados, pero no es una condición suficiente, ya que la autorrealización o la cuestión de la vida buena van más allá de los recursos económicos. En este contexto surge la pregunta: ¿por qué estudiar a fondo la ética del desarrollo de Denis Goulet?

La primera respuesta consiste en que es considerado el pionero de la ética del desarrollo, pues a partir de la publicación en 1965 de su obra *Ética del desarrollo* inauguró un nuevo ámbito dentro de la filosofía moral. Segundo, y es lo que guarda relación con lo mencionado más arriba, porque Goulet es el primero en abordar la conexión entre desarrollo y vida buena. En especial, ahora que existe un auge en la literatura académica respecto a la relación entre la pobreza y el florecimiento humano<sup>27</sup>. Y tercero, si bien la obra de Goulet recibió reconocimiento por parte de la ONU con la publicación de *Ética del desarrollo: guía teórica y práctica*, publicada en inglés en 1995, con el tiempo la obra de Goulet ha pasado desapercibida, sobre todo en el ámbito institucional, debido, entre otras cosas, a la propagación del concepto de desarrollo humano que tiene como base el pensamiento de M. Nussbaum y Amartya Sen. Nussbaum señala que la calidad de vida se ha medido en razón del PIB, lo cual en ocasiones otorga altos porcentajes a países con profundas desigualdades. Esta filósofa sugiere que para revertir la deficiencia de la relación entre el crecimiento económico y aspectos cualitativos como la salud y la educación, que se traducen en mejorar la calidad de vida de las personas, se requiere de una contra-teoría, y esa contra teoría es, para la autora, la aproximación a las *capacidades* o el desarrollo humano. Por tanto, un estudio como el que aquí se propone adquiere importancia debido al auge que este nuevo campo de la ética ha ido adquiriendo tanto a nivel académico como institucional y como un intento peculiar y distintivo de hacer visible otras propuestas en este ámbito.

---

<sup>27</sup> Paulette Dieterlen, "Cuatro enfoques sobre la idea del florecimiento humano", *Desacatos*, N.º 23, 2007, pp. 147-58; Ruth Levitas, "Florecimiento humano: ¿una agenda utopista?", *Desacatos*, N.º 23, 2007, pp. 87-100; Benedetta Giovanola, "Re-Thinking the Anthropological and Ethical Foundation of Economics and Business: Human Richness and Capabilities Enhancement", *Journal of Business Ethics* 88, N.º 3, 2009, pp. 431-44; Des Gasper, "La ética del desarrollo humano y las Frontiers of Justice de Martha Nussbaum", *Desacatos*, No. 23, 2007, pp. 291-318.

Esta tesis pretende mostrar que existen otras aproximaciones diferentes a la teoría de las capacidades tan válidas como aquella.

La pregunta principal en esta investigación es la siguiente: ¿Cómo construye Goulet la ética del desarrollo y qué tipo de método le corresponde? Este autor construye una ética de la virtud que le permite incluir conceptos como el de *vulnerabilidad* y de *razón existencial* como justificación teórica de su ética, de ahí el problema de la fundamentación. En este sentido, resulta conveniente aclarar de qué tipo de fundamentación se trata, si es teológica, ontológica, etc. Considero importante discernir si su propuesta establece una continuidad con la filosofía moderna o si, por el contrario, se aparta de ella.

Los objetivos de esta investigación son los siguientes:

1. El principal y primer objetivo de esta investigación es la exposición, interpretación sistemática y crítica que perseguirá distinguir en la obra del autor los hilos troncales que configuran el entramado de su ética.
2. Perseguir una labor de posible aplicación, tanto la que él realizó como la posible aplicación actual.
3. Elaborar un estudio bibliográfico sobre el autor que puede servir para futuros estudios.
4. Ubicar la ética del desarrollo como parte de las éticas aplicadas y determinar cuál es la aportación de esta nueva disciplina al conjunto de la ética.

El método utilizado en esta investigación es la hermenéutica de tipo internalista con el cual se interpretarán los textos de Denis Goulet para desentrañar el sentido de su pensamiento respecto del desarrollo, así como para insertarnos en el contexto histórico en el que llevó a cabo su producción filosófica. El carácter internalista del método supone hacer exégesis desde la propia obra del autor y no en relación con otras tradiciones o con ciertos autores específicos, aunque puedan ser mencionados. La metodología elegida incluye la explicación y la comprensión de la obra de Goulet, con apertura a conexiones interdisciplinarias, buscando un diálogo con el texto. En este sentido, la ética de Goulet ofrece un modelo amplio de interdisciplinariedad, eclético, tratando de extraer las contribuciones posibles a través del método de las otras ciencias y teorías con las que dialoga. El tratamiento de su obra será hermenéutica crítica de sus

textos con el propósito de comprender la génesis de los conceptos fundamentales y las fuentes teóricas de su pensamiento.

Otro de los rasgos característicos de mi investigación es que se trata de una tesis histórica. La interpretación de su obra partirá desde los presupuestos de la tradición occidental a la cual se inscribe tomando como ejes la ética antigua y el cristianismo, así como del contexto histórico durante el cual llevó a cabo su producción intelectual que abarca desde 1960 hasta 2005. En ella se realiza una radiografía monográfica, ya que se trata de un estudio acabado, un modelo de investigación *ad intra* aunque abierta a los necesarios comparativos. Al ser este un trabajo histórico-teórico, intentaré proponer ideas originales que surgen desde o frente a los planteamientos de Goulet.

Tengo presente que el abordaje de la ética del desarrollo de Goulet ha sido comentada de forma fragmentaria por distintos autores<sup>28</sup>. No existe un estudio integral de la obra y el pensamiento de Goulet. En consecuencia, este estudio pretende ir más allá de los comentarios sobre aspectos puntuales de su obra.

Finalmente, es importante clarificar algunos puntos sobre las referencias bibliográficas. Las obras no traducidas al castellano serán traducidas por quien escribe esta tesis, para lo cual se colocará la abreviatura T. M. (Traducción Mía) en las notas al pie de página.

---

<sup>28</sup> Trevor Parfitt, "Development Ethics: Means of the Means?", *Review of African Political Economy*, 39, 2012, pp. 672–81; Mozaffar Qizilbash, "Review of Development Ethics at Work. Explorations, 1960–2002 by DENIS GOULET", *Economica*, New Series, 77, 2010, pp. 410–11; Richard D. Robinson, 'Review of The Uncertain Promise: Value Conflicts in Technology Transfer by Denis Goulet', *Journal of International Business Studies*, 9, 1978, pp. 101–2; John Marangos and Nikos Astroulakis, "The Institutional Foundation of Development Ethics", *Journal of Economic Issues*, 43, 2009, pp. 381–88; Luis Camacho, "La Vulnerabilidad Como Concepto Clave En Ética Del Desarrollo", *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 47 (2009), 55–63; D. R. Gasper, "Denis Goulet and the Project of Development Ethics: Choices in Methodology, Focus and Organization", *ISS Working Paper Series / General Series* <<http://hdl.handle.net/1765/18738>>; Denis Goulet, *Development Ethics at Work: Explorations -- 1960-2002*, London ; New York, Routledge, 2006; Denis Goulet, Charles K. Wilber and Amitava Krishna Dutt, *New Directions in Development Ethics : Essays in Honor of Denis Goulet / Edited by Charles K. Wilber and Amitava Krishna Dutt*, Notre Dame, Ind., University of Notre Dame Press, 2010. David A. Croker, "Goulet on Development Ethics and Non-elite Participation" *Paper presented at the 4th annual conference of the HDCA, 18-20 September 2007*, New York, USA, 2007, en: <https://hdca.org/publications/goulet-on-development-ethics-and-non-elite-participation>.

### **La estructura de la tesis.**

Esta tesis contiene siete capítulos. El primer capítulo, titulado *Naturaleza y características de la ética del desarrollo*, aborda de manera general el giro aplicado, un repaso a algunas de las corrientes éticas contemporáneas y las características de la ética del desarrollo en la obra de Goulet. El propósito es determinar el carácter aplicado de la ética del desarrollo en la propuesta del autor. Especificar su carácter de ética de la virtud contrastándola con una ética deontológica. El vínculo entre ética y economía es tratado en este capítulo, pues adquiere importancia para el surgimiento de esta nueva ética aplicada.

El segundo capítulo presenta la parte histórica de esta investigación, en el cual se intenta ubicar el surgimiento de la ética del desarrollo desde la obra y el pensamiento de L. J. Lebreton y el movimiento *Economie et Humanisme*. Incluye aspectos breves como la apertura de la Iglesia a las cuestiones del desarrollo y a la economía política. Se lleva a cabo una investigación de las fuentes de la obra de Lebreton. Y se establece la conexión entre el pensamiento de Lebreton y el de Goulet, pues algunos de los conceptos de este sacerdote francés fueron acogidos por Goulet. La hipótesis que subyace a este capítulo consiste en que Lebreton aproxima el concepto y la disciplina y Goulet la fundamenta. Asimismo, se buscan las influencias de la teología de la liberación en la obra de Goulet.

El tercer capítulo abarca dos aspectos en el pensamiento de Goulet: la parte axiológica y la parte epistémica de la ética del desarrollo. El propósito del capítulo es interpretar y evaluar las bases desde donde Goulet fundamenta la ética del desarrollo. Los ejes principales de esta fundamentación radican en la razón existencial y la fenomenología como método de la ética del desarrollo. Ambos conceptos son abordados como herramientas epistémicas que posibilitan la producción teórica de esta ética.

En el capítulo cuarto se presentan los conceptos claves en la obra de Goulet como son los conceptos de *vulnerabilidad, solidaridad, participación y pluralismo*. El propósito de este capítulo es interpretar y comprender el sentido en que Goulet emplea estos conceptos. La última parte del capítulo corresponde a los principios de la ética del desarrollo constituyendo una parte deontológica de la ética del desarrollo.

El capítulo quinto está dedicado por completo al concepto de desarrollo. Dentro de este concepto destacan aportaciones importantes de Goulet, como la teoría de las necesidades, el desarrollo auténtico y el antidesarrollo. Hacia el final del capítulo se explora la crítica del postdesarrollo a la teoría convencional del desarrollo y las consideraciones de Goulet con relación al postdesarrollo. El abordaje de este capítulo es, principalmente, dialéctico para ser fiel al modo en que Goulet los abordó, aunque sin abandonar el tratamiento hermenéutico que guía esta investigación.

En el capítulo sexto se exploran aspectos concretos como la tecnología, la cooperación al desarrollo y el medio ambiente como medios para el desarrollo. Este capítulo se caracteriza por tratar temas que refuerzan el carácter aplicado de la ética del desarrollo. He elegido estos medios por considerar que son los temas más destacables en la obra de Goulet. En este capítulo se aborda la relación entre la ética del desarrollo con otros ámbitos de la ética aplicada como la ética ambiental. El eje de este capítulo consiste en analizar el papel de la ética en estos campos, sobre todo el uso de la tecnología y la cooperación considerada como actividad profesional, las consecuencias que producen y la responsabilidad ante ellas.

El capítulo séptimo es breve. Constituye un cierre final de esta investigación en el que me propongo formular una propuesta de síntesis sobre la fundamentación de la ética del desarrollo y su carácter filosófico, así como algunas carencias o vías abiertas en su investigación que podrían continuarse en el futuro.



# C A P Í T U L O 1. NATURALEZA Y CARACTERÍSTICAS DE LA ÉTICA DEL DESARROLLO

Adela Cortina sostiene que la historia de la filosofía en el siglo XX es la historia de sus giros<sup>29</sup>. Efectivamente, la filosofía experimenta en este siglo una serie de transformaciones marcadas por los giros lingüístico, hermenéutico, pragmático y aplicado. En este capítulo se abordarán dos de esos giros: el aplicado y el hermenéutico. El primero aconteció de manera concreta en la filosofía moral. Y el segundo, en la filosofía en general. Ambos giros afectan igualmente a la confección de la ética del desarrollo de Goulet.

Asimismo, se abordará el concepto de *vida buena*, erigido como un concepto central de la ética del desarrollo de Goulet y que representa una alternativa a las éticas de impronta deontológico-kantiana.

## 1. 1. El estatuto de la ética aplicada. El debate sobre el término

El término *ética aplicada* (*applied ethics*) comenzó a utilizarse en la década de los años sesenta en los Estados Unidos. En la siguiente década surgieron ámbitos específicos de la ética aplicada, tales como *bioética*, *ética ambiental* o *ética empresarial*. Previo al surgimiento de las éticas aplicadas, la filosofía en Estados Unidos estuvo influenciada por la corriente analítica y la filosofía del lenguaje. En consecuencia, prevalecía el estudio de la metaética en el ámbito de la filosofía moral angloamericano<sup>30</sup>. La metaética aborda el análisis lógico-lingüístico de los enunciados morales, excluyendo cualquier indicio metafísico y normativo. Se intentó dotar a la filosofía moral de un método libre de valores. Categorías éticas como *deber*, *bien* y *virtud* fueron explicadas a

---

<sup>29</sup> Adela Cortina, "El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas", *Isegoría*, No. 13, 1996, pp. 119-134.

<sup>30</sup> En Estados Unidos e Inglaterra, principalmente, la filosofía estuvo influenciada por el empirismo lógico, la filosofía analítica y la filosofía de la ciencia bajo el pensamiento de G. E. Moore, B. Russell y L. Wittgenstein, quienes emprendieron una alternativa al idealismo alemán. Manuel Santos Camacho, *Ética y filosofía analítica*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, 1975. Emanuele Severino, *La filosofía contemporánea*, Barcelona, Ariel, 1987.



través de las emociones (emotivismo), de características empíricas, del mundo natural. Pero es sin duda el pragmatismo, como característica del *american way of life*, la que influyó, a mi juicio, en el giro aplicado. Puesto que el pragmatismo, como corriente filosófica, traza un vínculo especial entre teoría y práctica en el que toma distancia de cuestiones como los primeros principios, las causas últimas, etc., y dirige su atención a los aspectos prácticos, a los casos particulares, a las consecuencias de la acción guiada por los criterios de eficiencia y utilidad. Aunque sin compartir necesariamente los componentes metaéticos del pragmatismo, ha sido importante en el surgimiento del giro aplicado. Todo adquiere validez y verdad si sirve para la vida concreta. En la experiencia radica el fundamento de la filosofía pragmática, pero entendida en sentido empírico, al contrario de la manera en que es entendida en la filosofía europea desde la fenomenología y la hermenéutica. Charles Sanders Peirce, William James, George Herbert Mead y John Dewey son los autores representativos del pragmatismo, herederos del empirismo inglés, criticaron la filosofía centroeuropea. De esta manera, el ámbito filosófico americano resultaba propicio para reflexionar sobre el carácter práctico inherente a la ética y, en consecuencia, este nuevo ámbito se inaugura con la bioética por Van Rensselaer Potter en 1971. Sin embargo, cuando comienzan a surgir las éticas aplicadas en el ámbito norteamericano, la filosofía continental europea reflexionaba sobre el problema de la crisis de la razón producida por los dos acontecimientos bélicos mundiales. El periodo de 1920 a 1960 comprende una etapa de crítica a la modernidad que se va a caracterizar por las aportaciones de la fenomenología y la teoría crítica frankfurtiana. Paralelamente el positivismo lógico del Círculo de Viena representa un paréntesis en el ámbito continental, puesto que fue ajeno a las corrientes centroeuropeas por su preferencia por el empirismo anglosajón. Pero es, sobre todo, el nihilismo la antesala para lo que vendría a partir de 1960 y en adelante: el estructuralismo y la posmodernidad, con ello se acotaba el espacio para la reflexión moral, pues la reflexión se centró en la metafísica y su deconstrucción. En los años setenta aparece la ética del discurso, la cual se mantuvo en el nivel de fundamentación, la justificación moral y la validez de las normas. Con posterioridad se ocupará de las cuestiones de aplicación, consecuencia ya del giro aplicado norteamericano.

La década de los años sesenta del siglo XX constituye propiamente el periodo de inicio del giro aplicado porque surgieron muchos acontecimientos, como consecuencia del avance científico, tecnológico, la expansión comercial, la independencia de muchos

países en África y Asia planteando dilemas a los cuales había que responder en sociedades pluralistas que, de acuerdo con Adela Cortina, no comparten un código moral único, sino en sociedades donde conviven diversas morales, diferentes modelos de vida buena. Pero el pensamiento filosófico tradicional estaba imposibilitado para afrontar los nuevos retos. De esta manera, las éticas aplicadas surgieron como consecuencia de “una realidad social que las necesitaba en sociedades moralmente pluralistas”<sup>31</sup>. En el caso concreto de la ética del desarrollo, en esa misma década, se constataba que el desarrollo no había sido igual para todos los países. Existían desigualdades entre los países del norte, sumamente enriquecidos, y los países del sur, sumidos en la pobreza. Esta situación provocó que los agentes del desarrollo se preguntaran qué estaba fallando en las estrategias implementadas. Y cuáles habían sido los costos del desarrollo para las poblaciones subdesarrolladas. Costos que estaban produciendo conflictos de valores en las sociedades, tanto del norte como del sur, pero con cierto énfasis en las poblaciones pobres.

En medio de este contexto de surgimiento de las éticas aplicadas, el término ética aplicada se encuentra aún en discusión por dos razones, de acuerdo con Adela Cortina<sup>32</sup>. La primera razón por el adjetivo “aplicada”, pues bien podría ser suficiente con el sustantivo ética o moral, ya que la aplicación es, como sostiene Carmen Velayos, un rasgo inherente al concepto de ética<sup>33</sup>. La Ética es un saber práctico y aplicable.

La segunda razón consiste en que con el adjetivo “aplicada” se intentaría expresar que los presupuestos de las teorías éticas son aplicados a los casos concretos de manera casi automática. El adjetivo pareciera expresar que la ética aplicada tiene la tarea de llevar los postulados éticos en forma unidireccional a cada uno de los distintos campos de acción.

Como alternativas al término “aplicada”, se han propuesto *éticas de campo* o *éticas tipo*. Pero existe una más: *ética especial*. Frente al contenido abstracto y general del discurso moral, se encuentra una parte especial que pretende orientar y justificar la

---

<sup>31</sup> Adela Cortina, “El quehacer público de las éticas aplicadas: ética cívica transnacional”, en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (editores), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003, p.14.

<sup>32</sup> *Ibidem*, pp. 20-21.

<sup>33</sup> Carmen Velayos, *Ética y ethos profesionales*, Granada, Universidad de Granada, 2009, p. 14

acción y la toma de decisiones en ámbitos como la economía, la medicina, el medio ambiente, la Empresa, las profesiones... Los planteamientos de la parte general no son suficientes, se requiere extraer de los ámbitos concretos normas o principios que rijan la acción en esos campos específicos.

El término *ética especial* atiende a la contextualización de la ética, es decir, “la adaptación de la ética general a un campo de problemas concretos (como pueden ser los propios de una profesión) puede, en consecuencia, ser entendida como una contextualización, no como una aplicación.”<sup>34</sup> Contextualizar es atenerse a las circunstancias o a las peculiaridades de los ámbitos en los que los principios y el bagaje teórico de las tradiciones éticas serán puestos a prueba. O de otro modo, el discurso ético se adapta a los diferentes ámbitos de actividad: economía, medicina, medio ambiente, profesional, política...

Existe, sin embargo, una perspectiva que asume que las éticas aplicadas son cuestión de expertos, y no propiamente una rama de la filosofía<sup>35</sup>. La ética aplicada se ha erigido en un campo sumamente especializado, aunque al mismo tiempo interdisciplinario, donde convergen médicos, sociólogos, abogados o economistas. Este nuevo ámbito parece demostrar la utilidad de la filosofía y de los filósofos, adaptando el discurso filosófico a las cuestiones técnicas. En este sentido, se pudiera sostener que la ética aplicada es un área exclusiva de los expertos y técnicos de cada disciplina y, así, hay quienes sostienen que la filosofía, en general, y la filosofía moral, en particular, son irrelevantes o tienen poco que aportar al debate surgido de los problemas abordados por las éticas aplicadas. Uno de los que sostiene esto último es Richard Rorty<sup>36</sup> quien, al referirse a la ética de los negocios, sostiene que se pudiera dar la bienvenida a personas con distintas formaciones que utilicen la imaginación más que la razón para elaborar las éticas aplicadas.

No obstante la posición de quienes dudan que la ética aplicada, o las éticas aplicadas, sea verdaderamente ética, se encuentra la posición contraria sosteniendo que no existen

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 16.

<sup>35</sup> Cheryl N. Noble et. al., "Ethics and experts", *The Hastings Center Report*, Vol. 12, No. 3, 1982, pp. 7-15.

<sup>36</sup> Richard Rorty, "Is philosophy relevant to applied ethics?", *Business Ethics Quarterly*, Vol. 16, Issue 3, 2006, pp. 369-380.

diferencias significativas entre la teoría ética y la ética aplicada.<sup>37</sup> Efectivamente, las éticas aplicadas sí han contribuido a la filosofía moral en general. Todo el material teórico de las éticas aplicadas es también general o universal. La aplicación es inherente a la ética y también a las éticas especiales, es decir, el contenido teórico de la filosofía moral y de las éticas especiales se confronta con la realidad. Tanto en la ética como en las éticas especiales o aplicadas se utiliza la abstracción y todo lo que se abstrae se hace evidente al ponerse en práctica.

## **1. 2. Interpretaciones sobre su novedad**

### **1. 2.1. La ética especial como aplicación**

La simple aplicación de los postulados morales puede seguir dos caminos: la deducción o la inducción. Desde que surgió el giro práctico, las éticas aplicadas se abocaron a utilizar estos métodos tradicionales del conocimiento científico enunciados por Aristóteles. En consecuencia, existió una línea de continuidad de estas éticas con la metodología empleada por las ciencias positivas.

La deducción, también llamada *casuística I*<sup>38</sup>, consiste en elaborar unos principios generales para resolver los problemas concretos. Esta versión deductiva utiliza el silogismo, de acuerdo con la lógica aristotélica, para la aplicación de principios. Se trata de elaborar unos principios, reglas generales, que se aplicarán en un ámbito particular. El *principlismo* utiliza este esquema de arriba hacia abajo (*top-down*)<sup>39</sup>. La corriente principlista postula cuatro principios para la bioética, una de las éticas aplicadas más desarrolladas, *autonomía, beneficencia, no maleficencia y justicia*. Los problemas que se presentan en la actividad cotidiana del médico, por ejemplo, se resolverán a través de estos principios. Los casos no tienen mayores implicaciones para la formulación de los principios. Sólo la colisión entre ellos es decisiva para resolver los casos. La aplicación deductiva resulta insuficiente, pues la importancia radica sólo en los principios y la

---

<sup>37</sup> Tom L. Beauchamp, "On Eliminating the Distinction Between Applied Ethics and Ethical Theory", *The Monist*, 67, 4, 1984, pp. 514-531.

<sup>38</sup> Término acuñado por John D. Arras, véase Adela Cortina, "El quehacer público de las éticas aplicadas: ética cívica transnacional", op. cit., p. 24.

<sup>39</sup> Fritz Allhoff, "What Are Applied Ethics?", *Science and Engineering Ethics*, Volume 17, Number 1, 2011, pp. 1-19, p.3.

teoría moral, olvidando que los hechos de la vida cotidiana pueden aportar información valiosa para la aplicación efectiva de esos principios.

En la inducción, o *casuística* <sup>40</sup>, los casos son analizados en detalle para formular soluciones. Los dilemas morales se van resolviendo en función de las características comunes de los casos. Para Jesús Conill, “el enfoque casuístico viene a ser una especie de diagnóstico de la situación, por el que, tras prestar atención a la morfología del caso, se intenta desarrollar una taxonomía moral”<sup>41</sup>.

T. L. Beauchamp, por su parte, propone el método de casos, empleado en el *common law* y en los negocios, para las éticas aplicadas, argumentando que este método borra la división entre la teoría y la práctica que permite el descubrimiento y el uso de los principios éticos. La mayoría de los autores consideran que las reglas y principios de las éticas aplicadas derivan de una aplicación unilateral de los principios de la filosofía moral. Por el contrario, como afirma Beauchamp<sup>42</sup>, se aprecia que los contextos de aplicación realizan contribuciones a la teoría general, y no se evoluciona siempre de la teoría hacia el contexto. Efectivamente, las éticas aplicadas demuestran que se han producido cambios en la teoría moral porque los conceptos tradicionales de la filosofía moral se han tenido que adaptar a los problemas de cada ámbito. Esta propuesta, sin embargo, no logra explicar cómo la analogía entre casos puede dar el salto a la justificación de principios universales, ya que este método podría permanecer como una mera inducción.

A los métodos tradicionales se suma uno más: la adaptación discursiva de los principios de la ética general en la versión, por ejemplo, de K. O. Apel y de J. Habermas. El fundamento moral es el principio procedimental:

---

<sup>40</sup> Esta casuística tiene como antecedente la casuística de los siglos XVI y XVII con la Compañía de Jesús, cuyos miembros utilizaban la Conferencia sobre Casos de Conciencia, como método formativo, en las que se daba la conferencia magistral por un experto o el análisis de casos para resolverlos aplicando los principios de la Escolástica. Véase Antonio Fernández Cano, “La casuística: Un ensayo histórico-metodológico en busca de los antecedentes del estudio de caso”, *Arbor*, CLXXI, 675 (Marzo), pp. 489-511, pp. 493, 500-501.

<sup>41</sup> Jesús Conill, “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas”, en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (editores), *Razón pública y éticas aplicadas.*, *op. cit.*, p. 127.

<sup>42</sup> Tom L. Beauchamp, “On Eliminating the Distinction Between Applied Ethics and Ethical Theory”, *op. cit.*

Todos los seres capaces de comunicación lingüística deben ser reconocidos como personas, puesto que en todas sus acciones y expresiones son interlocutores virtuales, y la justificación ilimitada del pensamiento no puede renunciar a ningún interlocutor y a ninguna de sus aportaciones virtuales a la discusión.<sup>43</sup>

Apel distingue entre una parte A y una parte B en la ética. La parte A se refiere a la fundamentación racional de las normas por medio de un principio ético. La parte B, a su vez, consiste en la aplicación de los principios fundamentados en la parte A en los distintos ámbitos de la vida. Apel explica la importancia de la parte B de la ética en el siguiente párrafo:

Es necesario, en relación a la fundamentación última del principio de la ética, considerar *no solamente* la norma básica de la fundamentación consensual de normas (reconocida en la anticipación contrafáctica de las relaciones de comunicación ideales), *sino al mismo tiempo* la norma básica de la responsabilidad histórica, de la preocupación por la preservación de las condiciones naturales de la vida y los logros históricos-culturales de la comunidad comunicativa real fácticamente existente en este momento.<sup>44</sup>

Estas dos partes de la ética guardan relación con la distinción hecha por Weber entre ética de la convicción y ética de la responsabilidad. Por tanto, la primera parte, en la propuesta apeliana, corresponde a la fundamentación de principios en que las consecuencias de los actos son irrelevantes. La segunda parte, por el contrario, concierne a la responsabilidad porque durante la aplicación se producirán consecuencias del actuar de las que los sujetos son responsables. La aplicación del principio procedimental requiere de la racionalidad estratégica y que además se cumplan dos metas<sup>45</sup>: “1. La conservación del sujeto hablante y de cuantos de él dependen. 2. Las bases materiales y culturales para que algún día sea posible actuar comunicativamente sin que peligre la conservación propia y ajena”.

J. Habermas, por su parte, distingue entre discursos de fundamentación y discursos de aplicación de normas. En los discursos de fundamentación, se establecen las razones

---

<sup>43</sup> Karl-Otto Apel, 1985, pp. 380-381, citado por Adela Cortina en Adela Cortina, “El quehacer público de las éticas aplicadas: ética cívica transnacional”, *op. cit.*, p. 28.

<sup>44</sup> Karl Otto Apel, "Diskursethik als Verantwortungsethik -eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants", en R. Fommet-Betancourt (Ed), *Ethik und Befreiung*, Augustinus, Aachen, 1990. Se utiliza la traducción de Enrique Dussel que aparece en su libro *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel*, México, D.F., Universidad Autónoma del Estado de México, 1998, p. 8,

<http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/otros/20120507093648/etica.pdf> (consultado el 15 de Agosto de 2013).

<sup>45</sup> Adela Cortina, “El quehacer público de las éticas aplicadas: ética cívica transnacional”, *op. cit.*, pp. 29-30.

en que se apoyan los juicios morales o las normas con pretensión de universalidad. Las normas o los juicios morales motivan, a su vez, a la acción, así se pasa al discurso de aplicación de las normas. En este segundo discurso rige el *principio de adecuación*<sup>46</sup>, según el cual se tiene que decidir cuál de las normas, que previamente se consideran válidas, resulta adecuada para el curso de acción concreto o ámbito específico de aplicación.

Pero la comunidad ideal de comunicación de la ética del discurso parece que se olvida de la vida cotidiana, de la realmente vivida y de los seres humanos concretos. Y en el intento por aplicar la parte A o que la comunidad ideal de comunicación encuentre aplicación en la vida real, Apel admite que "... la elucidación de las razones que me han conducido a distinguir entre una parte de fundamentación A y una parte de fundamentación B de la Ética del Discurso *no es todavía completamente clara*"<sup>47</sup>. Por tanto, la ética del discurso, en la versión de Apel y Habermas, no puede responder, en mi opinión, a cuestiones concretas como el de la vida buena y la diversidad cultural en la ética del desarrollo, pues aunque se proponga la *preservación de las condiciones naturales de la vida y los logros históricos-culturales de la comunidad comunicativa* no alcanza a responder a problemas reales como los de la pobreza y el costo social que el desarrollo acarrea para las comunidades y los seres humanos a lo largo y ancho del planeta.

### **1.2.2. La ética especial como un quehacer específico**

La mayoría de los autores que hacen ética especial, hacen algo más que deducción, inducción o adaptación. Un momento específico de las éticas especiales que puede revertir en la propia fundamentación de la ética. Luego, la ética mal llamada "aplicada" no sería sólo aplicación sino, y desde el principio, también fundamentación.

---

<sup>46</sup> Jürgen Habermas, *La necesidad de revisión de la izquierda*, Madrid, Tecnos, p. 173.

<sup>47</sup> Karl Otto Apel, "Diskursethik als Verantwortungsethik -eine postmetaphysische Transformation der Ethik Kants", Se utiliza la traducción de Enrique Dussel, *La ética de la liberación: ante el desafío de Apel*, Taylor y Vattimo con respuesta crítica inédita de K.-O. Apel, *op. cit.*, p. 8-9.

### 1.2.2.1. Hermenéutica

Una primera e importante sección de éticas especiales acuden a la hermenéutica como la herramienta primordial de la ética especial para ser algo más y diferente a la ética *fundamental* o *teórica* del pasado.

La modernidad creó, con la ayuda de Descartes, un método para alcanzar un saber exacto y seguro que las ciencias han tomado como modelo para producir conocimiento. La epistemología operó, en consecuencia, bajo el modelo cartesiano de sujeto-objeto en el que ambos se encuentran en una relación de oposición, desligados del entorno histórico y donde los intereses del sujeto y el objeto no se encuentran mediados. Con Dilthey se distinguió entre las ciencias de la naturaleza, a las cuales corresponde la explicación (*Erklären*), y las ciencias del espíritu, a las que corresponde la comprensión (*Verstehen*). Las primeras utilizaron el método positivista que buscaba la objetividad y la neutralidad del conocimiento. Este método se hizo extensivo a todas las ciencias, tanto naturales como del espíritu. Frente a esta metodología empleada en la modernidad, autores como el propio Dilthey buscaron una alternativa distinta, más acorde con las ciencias del espíritu. La hermenéutica constituyó esa alternativa, respondiendo a la tarea propia de las ciencias humanas. De este modo, se ha erigido como un método para la interpretación y la comprensión de los textos y de las acciones humanas en donde la tradición y la historia ocupan un papel importante en el acto de comprender.

En este contexto descrito brevemente, la hermenéutica se erige como método para construir modelos de éticas aplicadas. A continuación se hará un breve repaso por las propuestas hermenéuticas de A. Cortina y J. Conill y de García Gómez-Heras para, finalmente, hacer referencia al empleo de la hermenéutica en la ética del desarrollo.

### 1.2.2.2. Hermenéutica crítica

Adela Cortina y Jesús Conill proponen la *hermenéutica crítica* como modelo para las éticas aplicadas<sup>48</sup>. Estos autores utilizan el círculo hermenéutico. La estructura circular

---

<sup>48</sup> Jesús Conill, “El carácter hermenéutico y deliberativo de las éticas aplicadas”, pp. 121-142, y Adela Cortina, “El quehacer público de la ética aplicada”, pp. 13-44, en Adela Cortina Orts, y Domingo García-Marzá editores, *Razón pública y éticas aplicadas. op. cit.*; Adela Cortina, “El estatuto de la ética aplicada. Hermenéutica crítica de las actividades humanas”, *op. cit.*



de la hermenéutica crítica permite detectar en la realidad principios éticos y valores que se encuentran en cada ámbito social. Y, por otro lado, evita el modo vertical y jerárquico de la deducción y de la inducción.

La hermenéutica crítica sigue un patrón circular en que interactúan la inducción, la deducción, las tradiciones éticas y los ámbitos de acción con el principio formal de la ética discursiva, principio que tiene la función de coordinar la interacción. El principio formal de la ética discursiva consiste en el reconocimiento de las personas como interlocutores válidos. El aspecto importante de este principio consiste en que es universal y no determina un contenido específico al reconocimiento de las personas como interlocutores válidos. Ese contenido, es decir, la interpretación de la persona como interlocutor válido se establecerá en cada ámbito de acción.

Según el modelo de la hermenéutica crítica<sup>49</sup>, Adela Cortina desarrolla la siguiente estructura para las éticas aplicadas:

1. Ética de las actividades sociales. El momento aristotélico
2. El momento estratégico
3. El marco jurídico
4. El marco deontológico (el momento kantiano)

Este modelo no concibe a la ética aplicada como mera aplicación de los principios y de las teorías morales ni descubre los principios a partir de los casos que se presentan en la realidad. Se trata, por el contrario, de descubrir hermenéuticamente los principios éticos y los valores que se encuentran latentes en cada uno de los ámbitos de la vida. El fundamento de este modelo es la ética del discurso y la ética kantiana, pues los sujetos son considerados como fines en sí mismos y como interlocutores válidos lo que exige la participación de todos los afectados por las decisiones.

La novedad y la importancia de la hermenéutica crítica residen, en mi opinión, en la estructura circular de la ética aplicada. Bajo los presupuestos antes señalados, este modelo de ética aplicada se ciñe al consenso en la toma de decisiones, como en los

---

<sup>49</sup> Adela Cortina, “El quehacer público de la ética aplicada”, en Adela Cortina y Domingo García-Marzá (editores), *Razón pública y éticas aplicadas*, op. cit., pp. 13-44.

comités de ética, pero en cuestiones de desarrollo, lograr el consenso no es lo prioritario, sino preservar a los seres humanos en su vida y en su persona de los daños generados tanto por el desarrollo como por la pobreza en todo el Planeta.

### 1.2.2.3. Circularidad hermenéutica y mundo de la vida

A la estructura de la ética especial basada en la circularidad hermenéutica, se le añade un nuevo elemento: el *mundo de la vida*. El término *mundo de la vida* fue acuñado por Husserl y utilizado, luego, por Habermas; ambos filósofos tienen la intención de trasladar la ética al mundo de la vida cotidiana, alejada del formalismo kantiano y rescatando los valores morales.

En el caso de Husserl, el mundo de la vida (*Lebenswelt*) se refiere al ámbito cotidiano, a las experiencias, a los valores y a los entornos naturales, pero no renuncia al paradigma de la conciencia. Habermas, por el contrario, tendrá como paradigma la vida social que, junto con el concepto de acción comunicativa y a través del lenguaje, transmite el sentido común colectivo sobre los hechos y las cosas.

El mundo de la vida, como proyecto moral, es, para Gómez-Heras, el deber ser que consiste en obedecer el imperativo de tener por valores y aceptar por normas aquellos que, por universales, pueden ser por todos compartidos<sup>50</sup>. La paz, la tolerancia, la justicia o la solidaridad constituyen los valores de la vida cotidiana y como tales deben ser realizados.

Gómez-Heras, refiriéndose a la bioética como ética aplicada, afirma lo siguiente:

La relación ética-bioética, sin embargo, más que en términos de dependencia-independencia se ha de establecer en términos de colaboración interdisciplinar, entre un saber predominantemente reflexivo, como es la filosofía, y una ciencia, con amplio predominio de material empírico (*casuística*), practicando lo que los hermeneutas denominan *circularidad* entre los datos y situaciones, aportados por los casos, y la generalidad de los principios y normas, a tenor de los

---

<sup>50</sup> José Ma. García Gómez-Heras, “El retorno a una ética de la vida cotidiana”, en José Ma. García Gómez-Heras, (coordinador), *Dignidad de la vida y manipulación genética. Bioética, ingeniería genética, ética feminista, deontología médica*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2002, p. 39.

cuales los casos se resuelven. Teoría y aplicación, en este caso, generan el espacio donde planea una gran virtud moral: la prudencia.<sup>51</sup>

Así pues, la ética contextualizada remite a una hermenéutica que va de los principios a la situación y viceversa, y que tiene como *a priori* el mundo de la vida.

La ética aplicada tiene, para Gómez-Heras, un método hermenéutico circular que permite establecer un vínculo dialógico entre lo empírico y los principios. Es un ir y venir de la teoría a la práctica, desde donde la práctica impulsa a revisar el marco teórico para adaptarlo a las situaciones concretas. Esto representa un avance frente al formalismo-abstracto de la ética moderna, sobre todo kantiana, y de la preocupación por cuestiones metaéticas en el ámbito anglosajón, debido a que la ética se alejó del dato empírico. El déficit de las éticas conocidas como deontológicas consiste en su aplicación como consecuencia de su excesivo formalismo.

La prudencia, la virtud aristotélica, permite ponderar los principios y tener en cuenta las consecuencias de la aplicación de dichos principios. Es decir, permite que los principios sean aplicados de forma diferente en cada caso concreto.

#### **1.2.2.4. La ética aplicada en la fenomenología hermenéutica de P. Ricoeur**

Otra perspectiva es la de P. Ricoeur quien, en sintonía con su distinción entre ética y moral, establece como núcleo a la moral, que tiene un doble contenido: designa, por una parte, al conjunto de las normas y los principios y, por otra parte, el sentimiento de obligación. La ética, a su vez, se desdobra entre una ética anterior y una ética posterior. La ética anterior, señala Ricoeur, tiende al enraizamiento de las normas en la vida y en el deseo y se refiere a la ética fundamental. La ética posterior tiende a insertar las normas en situaciones concretas de la vida. Es el ámbito de las éticas aplicadas donde la virtud de la prudencia encuentra aplicación. En resumen, Ricoeur se refiere así a la transferencia de la ética fundamental hacia las éticas aplicadas: “la moral, en su despliegue de normas privadas, jurídicas, políticas, constituye la *estructura de*

---

<sup>51</sup> José Ma. García Gómez-Heras, “Pensar la bioética. Una disciplina joven ante nuevos retos y tareas”, en José Ma. García Gómez-Heras y Carmen Velayos (editores), *Bioética. Perspectivas emergentes y nuevos problemas*, Madrid, Tecnos, 2005, p. 24.

*transición* que guía la transferencia de la ética fundamental en dirección a las éticas aplicadas que le dan visibilidad y legibilidad en el plano de la *praxis*<sup>52</sup>. Pero, insiste el filósofo francés, las éticas aplicadas no son una parte ajena a la fundamentación, sino que la acompañan en el ejercicio de interpretación y de producción de la teoría moral.

### 1.2.3 Ética del desarrollo como ética aplicada en D. Goulet

No cabe duda del status de la ética del desarrollo como ética aplicada. Esta ética surgió a la par del giro aplicado, aunque no incorporaba esa dimensión en su génesis. Así, Goulet no se refirió expresamente en su obra al carácter de la ética del desarrollo como ética aplicada. Reconoció, no obstante, que se trataba de un campo nuevo de estudio, en construcción, y que debía ocupar un lugar dentro de la teoría moral contemporánea.

Si las éticas aplicadas tuvieran que decantarse por la inducción o la deducción como método, se afianzaría la separación entre teoría y práctica. Además, podrían reducir a las éticas aplicadas a la aplicación silogística de una teoría moral. La inducción y la deducción resultan insuficientes para elaborar las éticas aplicadas porque conducen a otorgar prioridad o sólo a la teoría o sólo a los casos. Esta insuficiencia se va superando, por ejemplo, con la hermenéutica como método para las ciencias culturales. En el contexto de la ética aplicada, los conceptos de la filosofía moral son cuestionados y reinterpretados a la luz de los problemas sociales, económicos, ambientales, culturales. Este trabajo es posible, en el caso de la hermenéutica, al empleo del círculo hermenéutico como el modo que permite elaborar el conocimiento. Representa la forma en que se realiza la comprensión donde el todo se entiende a partir de las partes y las partes desde el todo, sujeto y objeto quedan incluidos dentro del círculo.

Goulet tiene, por el contrario, una forma específica de entender la ética y de hacer ética aplicada, alejada de cualquier perspectiva deductiva o mera casuística. Frente a las categorías de deber, autonomía, normas, y la afirmación de adecuar la conducta humana a imperativos como en el caso kantiano, Goulet tomará partido por una concepción de la ética más próxima a la filosofía antigua. La ética griega evaluó, según el autor, la conducta humana como buena o mala. Sin embargo, no profundizó sobre el significado de lo bueno y lo malo de la conducta humana en términos generales.

---

<sup>52</sup> Paul Ricoeur, *Lo Justo 2: estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada*, Madrid, Trotta, 2008, p. 57.

A Goulet le permitió, no obstante, ubicar la ética en el campo de las elecciones y las decisiones humanas, tanto colectivas como individuales, y referirse a la responsabilidad respecto del actuar humano. Por tanto, no postuló deberes u obligaciones. Rechazó la concepción que de la ética tiene la filosofía moderna porque no toma en cuenta valores éticos, ni emociones, a la hora de llevar a cabo juicios sobre la acción humana. Goulet afirma que “incluso las normas deben someterse a la crítica racional y ser juzgadas a la luz de otros valores”<sup>53</sup>. La ética, para este filósofo norteamericano, “significa aquellas condiciones sin las cuales los hombres no pueden ejercer elecciones genuinas de fines o de medios”<sup>54</sup>. Actos humanos como los actos internos de la mente y la voluntad quedan, señala Goulet, fuera del juicio ético si ya están determinados o si no pueden referirse a alguna norma del bien. Pero, para él, ningún acto humano es totalmente neutro, pues siempre acarrea consecuencias morales para los seres humanos.

Goulet señala que la ética tiene cuatro roles que cumplir con vistas a la realización de la perfección humana y de la vida buena<sup>55</sup>:

1. Enseña a los hombres a hacerse conscientes del significado moral de sus elecciones.
2. En la medida en que ordena el bien y prohíbe acciones malas, la ética es coercitiva.
3. Permite que los explotadores sean conscientes del mal de sus acciones y provee a las víctimas explotadas con motivos racionales para rebelarse contra sus explotadores.
4. Ayuda a construir instituciones porque, a la larga, las normas necesitan ser incorporados visiblemente en derechos, deberes y leyes.

Este ético del desarrollo consideró que la ética debía cumplir una función pedagógica. Ello tal vez derivado su formación como practicante del desarrollo en Francia o, también, por influencia del pedagogo brasileño Paulo Freire. Esa función

---

<sup>53</sup> Denis Goulet, “Is gradualism dead? Reflections on order, change, and force”, en Denis Goulet, *Development Ethics at Work: Explorations -- 1960-2002*, New York, Routledge, 2006, p. 92.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 93; Denis Goulet, *The cruel choice, A new concept in the theory of development*, USA, University Press of America, 1985, p. 332.

<sup>55</sup> Denis Goulet, *The cruel choice, op. cit.*, p. 332; Denis Goulet, “Is gradualism dead? Reflections on order, change, and force”, *op. cit.*, p. 92

pedagógica tendrá una característica liberadora para conducir a las personas vulnerables a “revesarse contra sus explotadores”. Pero, además, la labor de enseñar a los cooperantes, agentes y profesionales del desarrollo que no existe neutralidad en los medios que utilizan para combatir la pobreza. El último de los roles construir instituciones para que las normas se plasmen en derechos, deberes y leyes no constituyó el tema central de su obra. Sin embargo, existen algunos artículos y obras respecto a temas como los derechos humanos, por cambios institucionales en cuestiones de ayuda al desarrollo y de justicia.

Respecto a su forma de hacer ética aplicada, se pronuncia de la siguiente manera:

Nada es más falso que querer sugerir una aplicación normativa absoluta, llegada de lo alto y aplicada sobre lo concreto clasificado metódicamente por la estadística o simbolizada efectivamente por la matemática del economista-planificador; mucho menos todavía, preconizar las formas absolutas, la absolutización de lo deseable en función de una ética, de una metafísica, o incluso de una filosofía del hombre.<sup>56</sup>

Rechaza, por tanto, la inducción y la deducción como métodos para la ética del desarrollo, pues consideraba que las respuestas que demandan los dilemas morales planteados por el desarrollo no están dadas, por anticipado, por la teoría moral. No bastan las doctrinas filosóficas si no son confrontadas con la realidad, ni las teorías científicas neutras. En el caso de esta ética, se establece una relación de reciprocidad entre los conceptos y los hechos. Goulet confrontaba los primeros con los segundos y el resultado final eran conceptos reformulados (el concepto de vida buena, que se abordará más adelante en este capítulo, es buen ejemplo de esto último). La reformulación, a su vez, se servía de ejemplos que ilustran el nuevo contenido de los conceptos. Esto no significa que el punto de partida sean sólo los conceptos, únicamente las teorías morales o simplemente los hechos. En realidad, no hay un punto de partida, ya que cada elemento presupone a los otros. El concepto de vulnerabilidad – que se trata en el Capítulo tercero – ejemplifica cómo los mismos hechos contribuyen a formular categorías nuevas.

En opinión de D. Crocker, Goulet no concibe el trabajo del ético del desarrollo de manera automática, es decir, que se contenta sólo con prescribir un principio ético o una teoría moral adoptada sin crítica alguna. “Goulet rehúsa proponer lo que él toma por

---

<sup>56</sup>Denis Goulet, *Ética del desarrollo*, Barcelona, Editorial Estela, 1965, p. 38.

respuestas morales autoritarias y últimas. ¿Por qué? Porque estas son cuestiones que las comunidades deberían decidir por sí mismas”<sup>57</sup>. Para lograr lo anterior, la ética del desarrollo tiene que contar con una metodología o procedimiento intrínseco<sup>58</sup>.

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.<sup>59</sup>

El método fenomenológico, acompañado de un método empírico, aporta singularidad a la forma específica de hacer ética por Goulet en la que los valores son sometidos a una crítica para que, a su vez, desde ellos se critique el desarrollo y no viceversa.

Otro aspecto importante en la construcción de esta ética aplicada es el papel que ocupan los hechos en su elaboración. Los hechos, efectivamente, aportan el material cognitivo para construir las éticas aplicadas. Sin embargo, considerar sólo los hechos para elaborar los conceptos que estas éticas requieren, no es suficiente para fundamentar la moralidad. Es necesario complementar la teoría con la práctica. Goulet afirmó que el desarrollo es normativo y, al mismo tiempo, empírico, y que ambas perspectivas se complementan<sup>60</sup>. Y afirma que:

como cualquier norma real, ésta también debe enraizarse en los hechos, alimentarse de ellos de una forma ininterrumpida, volver sobre ellos tanto para sus comprobaciones como para sus aplicaciones, someterse siempre a las nuevas lecciones que ofrecen lo que Whitehead llamaba “the brute fact” - el hecho en bruto, despojado –.<sup>61</sup>

Además, para Goulet, las éticas aplicadas han requerido de un apoyo interdisciplinar para su construcción, pues es ya evidente que su elaboración no es exclusiva de la filosofía ni de los filósofos<sup>62</sup>. Intervienen, por el contrario, múltiples actores, tales como médicos, economistas, científicos, políticos, etc. De ellos procede una aportación importante desde sus campos de conocimiento. La ética del desarrollo, en consecuencia, es un ámbito interdisciplinario en el que se debe ser cauteloso, pues puede derivar en la tecnificación del contenido de este tipo de ética si sólo se deja en manos de los expertos.

---

<sup>57</sup> David A. Crocker, “Foreword”, en Denis Goulet, *Development Ethics at Work*, *op. cit.*, p. xviii.

<sup>58</sup> Denis Goulet, “Tareas y métodos en la ética del desarrollo”, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1989, pp. 293–306, p. 301.

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 302. Las cursivas son mías.

<sup>60</sup> Denis Goulet, *Ética del desarrollo*, *op. cit.*, p. 39.

<sup>61</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>62</sup> Véase Adela Cortina y Domingo García-Marzá (editores), *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*, Madrid, Tecnos, 2003.

La ética del desarrollo trata sobre lo bueno y lo correcto en el desarrollo, de ahí su vínculo con la filosofía y la ética en general. Posee una estructura filosófica y domina este campo, al tiempo que se vincula con otras disciplinas como la economía, la sociología, el derecho, la agronomía y, también, la ecología. Esta ética, por tanto, debe promover la investigación y el debate interdisciplinario entre los filósofos morales, los científicos sociales y los practicantes del desarrollo.

Goulet formuló una serie de tareas para todos aquellos que participan en la elaboración y aplicación de la ética del desarrollo. Tareas que sirven como directrices en la labor de quienes participan en las actividades del desarrollo. Estas tareas son las siguientes<sup>63</sup>:

1. Levantar bien alto las banderas que proclaman ciertos valores:
  - a. La primacía de las necesidades sobre los deseos;
  - b. La obligación que incumbe a las naciones favorecidas y a su población de practicar una solidaridad efectiva con los menos favorecidos, basada en la justicia y no sólo en la caridad;
  - c. La insistencia en que las demandas de justicia son estructurales e institucionales, y no de mero comportamiento o reducibles a cambios de política; y
  - d. Una exégesis de la política como arte de lo posible que defina el papel de las políticas de desarrollo como creadoras de nuevas fronteras de posibilidades y no como mera manipulación de recursos (de dinero, poder, información e influencia), dentro de los parámetros de lo posible.
2. Formular estrategias éticas para los múltiples sectores, que van desde la política de población hasta los códigos de la inversión, desde la estrategia de la ayuda hasta las normas para transferencias de tecnología y los criterios para evaluar el respeto de los derechos humanos.
3. “La tarea esencial es humanizar las acciones del desarrollo para asegurar que los penosos cambios que se imponen bajo las banderas del desarrollo no produzcan un antidesarrollo que destruya culturas y exija sacrificios excesivos de sufrimientos a las personas y de bienestar a la sociedad en nombre del beneficio de una ideología absolutista o de cualquier imperativo de eficacia que se alegue”<sup>64</sup>.

---

<sup>63</sup> Denis Goulet, "Tareas y métodos en la ética del desarrollo", *op. cit.*, p. 301.

<sup>64</sup> Denis Goulet, *Ética del desarrollo: guía teórica y práctica*, *op. cit.*, p. 45.



Estas tareas, finalmente, tienen por función ofrecer respuestas y soluciones a los problemas normativos que se presentan en la vida cotidiana. Porque el carácter aplicado de la ética del desarrollo demanda resolver los dilemas morales originados por las actividades humanas en este ámbito. Los éticos del desarrollo no llevan a cabo estas tareas de manera dogmática, sino que estas tareas y la labor propia de los éticos y planeadores del desarrollo son sometidas a la crítica que resulta de confrontarlas con la realidad.

### **1. 3. La emergencia de la ética del desarrollo**

#### **1.3.1. El déficit de la teoría moral**

La ética del desarrollo comparte con las otras éticas aplicadas que surgió por demanda de la realidad social que planteaba una serie de problemas referentes a una vida mejor, a la distribución de la riqueza o el desarrollo tecnológico, por ejemplo. La filosofía tuvo que hacer frente a estas cuestiones. Goulet cuestionaba si la filosofía, en general, y la ética, en particular, estaban preparadas para dar respuesta y, en su caso, resolver los dilemas que estaba planteando la realidad. Lo expresa en los siguientes términos: “¿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?”<sup>65</sup> La respuesta fue, de acuerdo con Goulet, que la filosofía moral contemporánea se encuentra mal preparada para responder a las cuestiones normativas planteadas por el desarrollo económico. Las razones de lo anterior son varias, entre ellas la separación entre economía y ética y la insuficiencia de las corrientes éticas actuales.

##### **1.3.1.1. Ética y economía**

La pregunta “¿por qué la ética moderna se encuentra mal preparada para responder a las cuestiones normativas planteadas por el desarrollo económico?” podría formularse desde la perspectiva económica, es decir: “¿por qué la ciencia económica no es capaz de ofrecer respuestas a los dilemas morales planteados por el desarrollo?”. La respuesta se remite a la separación entre ética y economía. Goulet señala que la independencia de la economía de la filosofía moral es consecuencia de la especialización del conocimiento. Si bien la economía ha ganado autonomía como ciencia, se advierten, sin embargo,

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 298.

influencias de la moral en el comportamiento de los agentes económicos. Por tanto, la teoría económica contemporánea se enfrenta a nuevos factores que debe tomar en cuenta en sus cálculos. Y, en consecuencia, el acercamiento de la economía a las cuestiones morales ocupa en la actualidad un lugar destacado en las discusiones académicas. La economía, no obstante, ha estado presente en la historia moral de Occidente. Esta disciplina nace en el siglo IV a. C. y tiene dos antecedentes: uno antiguo y otro moderno. El propósito de este apartado será, por tanto, llevar a cabo una revisión breve de la relación entre ética y economía en tres autores significativos<sup>66</sup>: Aristóteles, como antecedente, Adam Smith, a quien se considera el padre de la economía moderna, y, finalmente, Amartya Sen, cuya obra ha adquirido una visible repercusión en el ámbito teórico y práctico.

### 1. Aristóteles.

A. Sen sostiene en *On ethics and economics* que la economía tiene dos orígenes. Uno de ellos está relacionado con la ética, el otro, con la técnica, y ambos están, a su vez, relacionados con la política. El primer origen se remonta a la Grecia antigua, de donde Aristóteles fue el filósofo con mayor trascendencia a la hora de abordar la relación entre ética y economía. El segundo origen, de acuerdo con Sen, se remonta al *Arthashastra* de Kautilya.

Aunque se suele atribuir a la ética como el antecedente de la economía, lo cierto es que su primer antecedente se encuentra en el ámbito político. La economía, en su origen etimológico, proviene de los vocablos οἶκος, oikos, *casa*, en el sentido de patrimonio, y νέμω, nemo, *administrar*. Tiene un sentido comunitario porque se refiere esencialmente a la utilización de los bienes en la casa y ésta formaba parte de la comunidad en la Grecia antigua. Aristóteles distinguió entre economía y crematística, aunque ya Platón se refería en sus *Diálogos*, en concreto en el *Gorgias*, al arte de los negocios como aquella que libera de la pobreza<sup>67</sup>. Esta diferencia se aborda en *La Política* y es en este tratado donde se encuentran las bases del contenido de la economía como un saber. La crematística se refiere a la adquisición, en tanto que la economía, a la utilización de los

---

<sup>66</sup> Sobre este tema véase Jesús Conill Sancho, *Horizontes de economía ética: Aristóteles, Adam Smith, Amartya Sen*, Madrid, Tecnos, 2006.

<sup>67</sup> Platón, *Gorgias* (o de la retórica), Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1951, 477 a, e; 478 a, b (pp. 48-51).

bienes domésticos. Este es el sentido que tiene la economía para el filósofo estagirita, pues significa primordialmente “el arte de administrar la casa”. Aristóteles plantea si la crematística pertenece a una parte de la *oikonomía* o si es algo distinto a ella. Para dilucidar lo anterior, conviene exponer que Aristóteles distinguió dos tipos de crematística.

1. Una crematística y riqueza que son naturales, propia de la administración doméstica. La utilización de los bienes domésticos es adecuada o natural al objeto, se refiere en este sentido al valor de uso. “Estos recursos – señala Aristóteles – parecen constituir la verdadera riqueza, pues la propiedad de esta índole que basta para vivir bien no es ilimitada, como dice el verso de Solón: “ningún límite de la riqueza se ha prescrito a los hombres”; hay un límite aquí como en las demás artes, pues ningún instrumento de ningún arte es ilimitado en cantidad ni en magnitud, y la riqueza no es sino una cantidad de instrumentos económicos y políticos.”<sup>68</sup>. La adquisición económica es natural. La crematística no lo es, pues no tiene límite alguno en cuanto a la riqueza y la propiedad, es *producto de cierta experiencia y técnica*.
2. Existe otro tipo de crematística que no es natural. “... Esta crematística comercial parece tener por objeto el dinero, ya que el dinero es el elemento y el término del cambio, y la riqueza resultante de esta crematística es ilimitada.”<sup>69</sup>

Uno de los temas analizados por Aristóteles fue la legitimidad del intercambio. Éste se considera bueno cuando satisface necesidades naturales, individuales o colectivas. Los medios utilizados para satisfacerlas son bienes con valor de uso que constituyen la verdadera riqueza y tienen límites en tamaño y número en razón de los fines a los que se dirigen. El objetivo es lograr la autosuficiencia, o suficiencia natural, y las actividades destinadas a tal objetivo forman parte de la crematística de tipo natural y entre ellas está el comercio justo. Este consiste en el intercambio de mercancías de igual valor por medio del trueque en el que media dinero para satisfacer una necesidad natural. El intercambio de objetos es natural porque unos tienen más de lo necesario y otros, menos de lo necesario. La *oikonomía*, afirma Aristóteles,

...por oposición a esta clase de crematística, tiene un límite, pues su misión no es la adquisición ilimitada de dinero. Por un lado, pues, resulta claro que toda riqueza debe tener un límite, pero de hecho vemos que ocurre lo contrario, pues todos los que trafican aumentan su caudal

---

<sup>68</sup> Aristóteles, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, Libro I, 8, 1256b.

<sup>69</sup> *Ibidem*, 1257b.

indefinidamente. La causa de ello es la proximidad entre las dos clases de crematística; las dos coinciden en la utilización del mismo medio, ya que ambas utilizan la propiedad, pero no de la misma manera, pues una persigue un fin exterior y la otra su propio aumento.<sup>70</sup>

Así ha surgido la segunda forma de crematística, pues al perseguir el placer en exceso, procuran también lo que puede proporcionarles ese placer excesivo, y si no pueden procurárselo por medio de la crematística, lo intentan por otro medio, usando todas sus facultades de un modo antinatural;... No obstante, algunos convierten en crematística todas las facultades, como si el producir dinero fuese el fin de todas ellas y todo tuviera que encaminarse a ese fin.<sup>71</sup>

De los párrafos citados arriba, se desprende, que la economía forma parte de la política más que de la ética. El filósofo estagirita se refirió al inicio del Libro IV de la *Ética a Nicómaco* a la virtud moral de la liberalidad como “término medio en relación con la riqueza”, virtud que puede formar el carácter del hombre de negocios, quien tendrá que administrar el dinero, en el sentido de dar y gastar. De esta manera, la actividad económica estaba orientada por un marco ético, pero como saber o como ciencia su origen se encuentra en *La Política*.

## 2. Adam Smith

A. Smith es considerado el padre de la economía moderna. Y, aunque hoy parezca curioso, fue catedrático de Filosofía Moral de la Universidad de Glasgow, cuando la filosofía y la economía aún se entendían como hermanas. En 1759 publicó su libro *Teoría de los sentimientos morales* y en 1776 el libro conocido como la *Riqueza de las naciones*.

La *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones* de Adam Smith constituye, generalmente, la declaración de independencia de la economía respecto de la filosofía moral. Esta emancipación, sin embargo, se da en un contexto de autonomía de la ciencia en términos generales durante la Edad Moderna. Galileo proclamó la autonomía de la ciencia. Este hecho se extendió a otros campos. Dos ámbitos científicos lograron tardíamente su independencia respecto de la ética: la política y la economía. La autonomía adquirida les permitía delimitar sus ámbitos

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, 1257b.

<sup>71</sup> *Ibidem*, 1258a.

específicos de conocimiento y, de esta manera, la determinación de sus objetivos. La aportación de A. Smith es, sin duda, dar una explicación científica de las ideas y los valores del sistema de mercado utilizando como modelo la ciencia moderna y, en concreto, el modelo newtoniano<sup>72</sup>.

No obstante la interpretación anterior, en la concepción de Smith no se puede acreditar una ruptura tajante entre la economía y la ética. Sus seguidores son quienes se encargaron de arrancar a la economía de la filosofía. A partir de la Edad Moderna, la economía adquirió una vida propia en la que ni la ética ni la teología proveen normas para su funcionamiento. En la Modernidad, la racionalidad económica alcanza total autonomía hasta excluir lo ético. El aspecto positivista y técnico de la economía predominará hasta la época contemporánea. Se perdió todo indicio ético. De tal manera, la división entre lo ético y lo positivo en la economía permanecerá hasta la época actual en la teoría económica.

Este economista inglés se ocupó de la estructura motivacional de la actividad económica, la que se encuentra motivada por el deseo de reconocimiento y lujo. Un buen comportamiento, en la concepción de Smith, requiere de la simpatía y la autodisciplina. Aunque las acciones de los seres humanos están guiadas por el interés personal, producen buenos resultados para todos. Smith sostuvo que el hombre tiende al intercambio para obtener beneficios y a sostener la simpatía que mantiene unida a la sociedad.<sup>73</sup> Estas dos tendencias no están en conflicto porque son gobernadas por un principio superior de justicia. La mano invisible fue la expresión, de acuerdo con algunos de los estudiosos de su obra, como Tribe<sup>74</sup>, de su inquebrantable fe en la Divina Providencia.

---

<sup>72</sup> Herbert F. Thomson, "Adam Smith's Philosophy of Science", *The Quarterly Journal of Economics*, Vol. 79, No. 2, 1965, pp. 212–233.

<sup>73</sup> Donald Winch, "Adam Smith: Scottish Moral Philosopher as Political Economist", *The Historical Journal*, Vol. 35, No. 1, 1992, pp. 91–113.

<sup>74</sup> Keith Tribe, "Adam Smith: Critical Theorist?", *Journal of Economic Literature*, Vol. 37, No. 2, 1999, pp. 609–632.

### 3. Amartya Sen

Como consecuencia del formalismo alcanzado en la ciencia económica, en la actualidad se plantea una renovación de la teoría económica<sup>75</sup>. La propuesta de A. Sen es la más significativa. Enfoca el distanciamiento entre ética y economía en la perspectiva de un problema que afecta a ambas disciplinas y, a su vez, una aproximación entre ellas les reportará beneficios. Sen señala que la economía “puede hacerse más productiva prestando una atención mayor y más explícita a las consideraciones éticas que conforman el comportamiento y el juicio humano”<sup>76</sup>. Por lo que se refiere a la ética, “... se encuentra también la cuestión metodológica de que algunas de las ideas utilizadas en economía para abordar los problemas de interdependencia, pueden ser de importancia sustancial para tratar problemas éticos complejos, aun cuando no estén implicadas variables económicas”<sup>77</sup>. Este distanciamiento, en opinión de Sen, ha producido el empobrecimiento de la economía del bienestar y el debilitamiento de las bases de un buen trato de la economía descriptiva y de la predictiva<sup>78</sup>. Sen retoma el vínculo ética-economía desde el ámbito del comportamiento. La economía como ciencia ha olvidado las cuestiones normativas con respecto al comportamiento humano. La tendencia en la economía ha sido que los valores morales no tienen ninguna repercusión en la actividad económica. Ello se debe a cómo se ha entendido el interés propio. Sen, sin embargo, reinterpretará el egoísmo en el pensamiento de A. Smith.

No se puede pasar por alto su enfoque de las capacidades y la concepción del desarrollo como libertad que es objeto de consideración en la teoría moral y ha adquirido trascendencia en los Informes sobre Desarrollo Humano del PNUD. Ha intentado remontar el reduccionismo de los indicadores cuantitativos en el desarrollo, por un lado, pero también el excesivo formalismo y los presupuestos utilitaristas con los que la teoría económica ha trabajado.

---

<sup>75</sup> Hausman y McPherson hacen referencia una posición en la que se considera que no existe ninguna relación entre ellas. La relevancia de la economía es sólo técnica. La ética determina los fines y la economía determina los bienes, de esta manera ambas son importantes para la política, pero entre ellas no existe ningún tipo de vínculo. Daniel Daniel M. Hausman and Michael S. McPherson, "Taking Ethics Seriously: Economics and Contemporary Moral Philosophy", *Journal of Economic Literature*, Vol. 31, No. 2, 1993, pp. 671–731, p. 672.

<sup>76</sup> Amartya Sen, *Sobre ética y economía*, Madrid, Alianza Editorial, 1989, p. 27.

<sup>77</sup> *Ibidem*, pp. 27-28.

<sup>78</sup> Amartya Sen, *On ethics and economics*, Oxford, Basil Blackwell, 1987, p. 78.

#### 4. Denis Goulet

Goulet, por su parte, se limitó a pronunciar un retorno de la economía hacia la ética sin profundizar sobre los vínculos entre ambas disciplinas. Afirmó que la economía, en la actualidad, se ha convertido en la más abstracta matemáticamente y la más aplicable en la práctica de todas las ciencias sociales: “ha adquirido gran virtud en el manejo de los medios, pero no es competente para evaluar los fines o ideales”<sup>79</sup>.

La economía busca una justificación de los medios, por ejemplo del crecimiento económico, que apuntan a un excedente económico, sin tomar en cuenta la justa distribución de la riqueza. Goulet insiste en que existe una nueva preocupación por restar importancia al crecimiento económico y, en su lugar, estudiar la composición y distribución del producto nacional bruto y la cualidad de los deseos. El desarrollo, para el autor, está planteando nuevas cuestiones morales que provocan que la economía retorne a la ética como su antecedente intelectual. La economía se está enfrentando a preguntas teleológicas consideradas por mucho tiempo como el campo especial de la filosofía. Sin embargo, la economía no está preparada para responder tales preguntas debido a su separación de la ética. Los economistas deben, por tanto, volver a la ética para responder a tales preguntas.

#### 5. Consideración final

Lo destacable del pensamiento aristotélico estriba, a mi juicio, en la idea de límite en la *oikonomía* y el sentido social de la misma. Pero además, la delimitación del ámbito de las ciencias y el del saber práctico. El ámbito de las ciencias es el de lo necesario, es decir, cuando “es imposible que sea de otra manera”<sup>80</sup>. El saber práctico, por el contrario, se refiere a “lo que admite ser de otra manera”<sup>81</sup>. Aquí se refiere a lo posible. Partiendo de esta distinción, la economía fue ubicada por Aristóteles como parte de los saberes prácticos junto con la ética y la política. Pero como es bien sabido, el giro antropocéntrico originado en la Ilustración, condujo, primero, a fundamentar todo el conocimiento en la racionalidad y, segundo, a la aplicación de un método para asegurar la certeza en el proceso cognoscitivo. En consecuencia, la política y la economía

---

<sup>79</sup> Denis Goulet, *The cruel choice*, op. cit., p. 7. T. M.

<sup>80</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Madrid, Ediciones Clásicas, 2007, 1139b, 20.

<sup>81</sup> *Ibidem*, 1140a.

adoptaron estos supuestos, independizándose de la filosofía práctica, para adquirir un status científico.

Cuando en la actualidad se aborda el tema ética y economía lo que se debe pretender es establecer un vínculo entre ambas. No se trata de proponer un retorno de la economía a la filosofía práctica, pues es evidente su carácter científico expresado, por ejemplo, en la econometría, la cual aplica la teoría económica, las matemáticas y la inferencia estadística para el análisis de los fenómenos económicos<sup>82</sup>. Esta rigurosidad metodológica permite producir modelos económicos fijando prioridades o metas. Los problemas surgen cuando esos modelos económicos son aplicados y entonces se pasa de la producción a la acción, en el sentido en que Aristóteles distinguió entre *praxis* y *poiesis*. La *praxis* se refiere al actuar y sus consecuencias y la *poiesis* se refiere a hacer algo. La ética intervendrá en el ámbito de la acción para evaluar la actividad económica, para reflexionar sobre las consecuencias y la responsabilidad de los agentes económicos y de los medios utilizados por ellos. La filosofía moral no se ocupará, parafraseando a J. Muguerza<sup>83</sup>, cognoscitivamente de los contenidos de la economía. Por lo tanto, se requiere un vínculo respetuoso de sus espacios cognoscitivos, no se trata de que los economistas hagan ética o de que la ética se economice, cada una tiene un ámbito específico: la ética prescribe imperativos morales y la ciencia económica describe los hechos económicos. Un trabajo de colaboración entre éticos y economistas permitirá que éstos últimos, encargados de aplicar políticas de competencia, acuerdos internacionales en materia comercial, reestructurar la deuda externa de un país por ejemplo, sean sensibles a los valores e intereses que existen detrás de esos instrumentos de política económica, de las consecuencias que esos actos producirán y asuman la responsabilidad de los mismos y en ello la filosofía tiene mucho que aportar.

### **1.3.1.2. Estado de las corrientes éticas contemporáneas**

La segunda causa del déficit de la teoría moral estriba en que las principales corrientes éticas no suministran respuestas suficientes a los problemas del desarrollo. Goulet

---

<sup>82</sup> P. A. Samuelson, T. C. Koopmans and J. R. N. Stone, "Report of the Evaluative Committee for Econometrica", *Econometrica*, No. 22, 1954, pp. 141–146.

<sup>83</sup> Javier Muguerza, "Racionalidad, fundamentación y aplicación de la ética", en Carlos Gómez y Javier Muguerza (editores), *La aventura de la moralidad: paradigmas, fronteras y problemas de la ética*, Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 335.



examina tres sistemas éticos: el neopositivismo, el existencialismo y el marxismo. Advierte un progreso metodológico en las ciencias naturales. Tal progreso facilita la observación y clasificación y ha sido el trampolín para mayores avances en la teoría. Las ciencias sociales han seguido esta tendencia, alcanzando un alto grado de generalidad y especialización en el plano teórico. Lo anterior ha traído como consecuencia que algunos filósofos morales se decantarán por el individualismo existencialista; otros, por el marxismo y un grupo más por el derecho natural.

En la época en que Goulet emprende la elaboración de la ética del desarrollo (1965), las corrientes dominantes, en el ámbito filosófico, eran el marxismo, el positivismo o empirismo lógico y la filosofía cristiana. Goulet expone las razones de por qué las dos primeras de estas tendencias actuales no sirven para elaborar una ética del desarrollo. Él se decantará por la tercera alternativa.

#### **1.3.1.2.1. El Positivismo y Denis Goulet**

El positivismo dominó el pensamiento filosófico durante la segunda mitad del siglo XIX y principios del siglo XX. Goulet afirmó, en consecuencia, que la ética positivista no tiene nada que decir frente a las preguntas de qué tipo de consumo o qué bienes mejoran la vida buena o cuál es la naturaleza de la riqueza<sup>84</sup>. Pues él pretendía una ética material, con contenido, basada en la vida buena y en los valores.

El positivismo se caracteriza, en general, por el rechazo de la metafísica, por continuar la tradición empirista y logicista y la aplicación del método científico. Los rasgos principales del positivismo son, según Gómez-Heras<sup>85</sup>:

- a) las ciencias de la naturaleza y las ciencias de la cultura han de practicar el mismo método.
- b) La verdad consiste en la correspondencia, empíricamente verificable, entre un hecho y un enunciado.
- c) Las cuestiones metafísicas no forman parte del discurso científico.
- d) La única fuente de conocimiento son los hechos mismos, a partir de los cuales inductivamente se construyen teorías y se formulan leyes.

---

<sup>84</sup> *Ibidem*, p. 9.

<sup>85</sup> José Ma. García Gómez-Heras, *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada*, Madrid, Síntesis, 2003, p. 241.

Dentro de la corriente del positivismo lógico, la ética no constituye un tema central. A la ética sólo le quedaron dos opciones. O se le excluía del estudio filosófico porque el discurso filosófico no puede expresar juicios de valor, o bien se explicaría a partir del emotivismo. Uno de los representantes del positivismo lógico fue A. J. Ayer<sup>86</sup>. La ética en la obra de este filósofo no ocupa un interés preponderante, sino que se deriva de su tesis lógico-epistemológica. Su concepción de la ética parte de la teoría *emotivista*, considerando que los conceptos éticos y los juicios de valor tienen un significado emotivo, es decir, expresan emociones o sentimientos y, como tales, no pueden ser falsos o verdaderos.

Ayer dividió la ética en cuatro campos: *análisis* de proposiciones éticas, *descripción* de los fenómenos de la experiencia moral, exhortaciones a la virtud y caracterización de los *verdaderos juicios éticos*. La tarea analítica será para Ayer la que constituye lo propio de la filosofía ética. La tarea descriptiva de la experiencia moral será propia de la psicología o la sociología como ciencias fácticas. La tarea exhortativa – al tener que ver con mandatos o exclamaciones y no con proposiciones – no pertenece a ninguna de las dos categorías anteriores: se sale tanto de la filosofía como de la ciencia. En cuanto a la cuarta dimensión – la de los verdaderos juicios éticos – pertenece a la ética práctica, a la moral dada como un hecho y, como tal, no objeto de ciencia<sup>87</sup>.

El positivismo reclama objetividad rigurosa, intentando apartar a los saberes de los prejuicios. En el campo de la ética, esta corriente ha introducido los métodos de las ciencias naturales para construir un modelo ético, rechazando la fundamentación de la moral desde presupuestos metafísicos o teológicos. Los resultados, una vez trasladado el positivismo al ámbito moral, fueron, según Santos Camacho, la “negación de la ética filosófica, la interpretación emotivista de los juicios de valor, o su tratamiento como juicios empíricos...”<sup>88</sup>. De este modo, el trabajo consistía en desentrañar el significado de los juicios morales. Las proposiciones son lógicas o fácticas, pero las proposiciones morales no pertenecen a ninguno de los dos tipos anteriores, se trata de enunciados que

---

<sup>86</sup> Véase Modesto Santos Camacho, *Ética y filosofía analítica*, *op. cit.*, pp. 321-346; Javier Sádaba, “Ética analítica”, en Victoria Camps (editora), *Historia de la ética. 3. La ética contemporánea*, Barcelona, Crítica, 1989, pp. 163-220; en concreto, las páginas dedicadas a Ayer pp. 175-181.

<sup>87</sup> Modesto Santos Camacho, *Ética y filosofía analítica*, *op. cit.*, p. 333.

<sup>88</sup> *Ibidem*, p. 286.

expresan emociones<sup>89</sup>. Por otro lado, la ética se asimiló lo mismo a la psicología que a la sociología en un intento de convertirse en ciencia descriptiva.

El positivismo desterró de la moral cualquier indicio de valor, no se planteó las cuestiones sobre cómo debe vivir el hombre y consideró a la teleología sin sentido. Posición contraria a la sostenida por Goulet, para quien los valores se encuentran en las acciones humanas y a los filósofos o éticos toca hacerlos visibles. Asimismo, para este filósofo norteamericano, la vida humana tiene como guía un *telos*, que dirige todas las actividades del desarrollo. El positivismo sólo haría posible una metaética, por tal motivo desterró al positivismo como modelo para una ética del desarrollo.

#### 1.3.1.2.2. El existencialismo

Al descartar la ética positivista y en proceso de construcción de la ética del desarrollo, Goulet se refiere al existencialismo. Afirma que “los existencialistas rechazan la ética social como algo sin importancia o que participa de esfuerzos tortuosos para construir puentes dialecticos desde su casi absoluto compromiso con la libertad personal como el último valor a las demandas de la filosofía social. Por tanto, tal compromiso con la libertad personal hace difícil una ética social”<sup>90</sup>. Dentro de la corriente existencialista, J.P. Sartre afirmó que *el hombre está condenado a ser libre*. La libertad constituye al hombre y éste está condenado a ella; no puede dejar de ser libre porque se ve impelido para elegir lo que es: un proyecto imposible.

La existencia humana no tiene fundamento en Dios ni en ninguna esencia, valor o sentido. La ética no encuentra fundamentación en una idea, ser, valor o norma (la existencia precede a la esencia). El hombre elige su destino en libertad, puesto que no existe un Dios que lo determine. Los existencialistas y, en concreto, Sartre se centraron en la libertad de corte individual; la libertad es la que propone los principios, fines y valores morales.

---

<sup>89</sup> Margarita Boladeras, *Libertad y tolerancia. Éticas para sociedades abiertas*, Barcelona, Publicacions de la Universitat de Barcelona, 1993, p. 112.

<sup>90</sup> *Ídem*

Para Goulet, es una propuesta demasiado individualista. Pero, tal vez, el existencialismo no puede responder a los dilemas éticos planteados por el desarrollo porque la ética del desarrollo es una ética social basada en la solidaridad y no en el individualismo. Además, el existencialismo estuvo marcado por el contexto histórico de la Segunda Guerra Mundial y por el periodo de posguerra en Francia. Pero, sobre todo, porque el tema de la contingencia y el sin sentido de la vida, bajo el auspicio de la metafísica, desemboca en la desesperanza frente a la esperanza que pretende mantener viva la ética del desarrollo inaugurada por Goulet.

### **1.3.1.2.3. El marxismo**

Goulet afirma que la ética marxista sí provee de respuestas a los dilemas planteados por el desarrollo. Conviene, pues, explicar brevemente esta afirmación.

La ética no fue un campo de estudio prioritario en el pensamiento de Marx y, en consecuencia, el marxismo no constituyó en sí una corriente moral. Generalmente, se entiende la ética como el conjunto de principios o normas que rigen la conducta humana. Así entendida la ética, ésta determinaría el ser del hombre. Marx, sin embargo, sostuvo que “no es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia”<sup>91</sup>. La conciencia no puede determinar al ser porque ambos, la conciencia y el ser, se encuentran determinados por las condiciones materiales de vida, es decir, por las relaciones sociales y productivas entre los hombres. Marx lo expresa claramente, “lo que los individuos son depende de las condiciones materiales de su producción”<sup>92</sup>. Con todo, se puede extraer un contenido moral del marxismo. Cabe distinguir dos aspectos: el primero es el propósito de liberar a los hombres de la explotación. Y, el segundo, la perspectiva social o colectiva, ya que la estructura económica está constituida por las relaciones de producción que se instauran en una sociedad.

En primer lugar, la ética forma parte de la superestructura y es el reflejo de los valores del sistema económico-social vigente en una sociedad. En cada periodo de la historia domina una clase social a la que corresponde un tipo de moralidad. El

---

<sup>91</sup> Karl Marx, *La Ideología Alemana: crítica de la novísima filosofía alemana en las personas de sus representantes Feuerbach, B. Bauer y Stirner y del socialismo alemán en las de sus diferentes profetas*, Montevideo Barcelona: Ediciones Pueblos Unidos; Grijalbo, 1970, p. 26.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 20.

marxismo desveló las características del capitalismo y de la sociedad burguesa. De la crítica que emprende sobre ellos se desprenden las ideas de justicia y de solidaridad. La idea de justicia en el pensamiento de Marx se extrae de la observación hecha sobre el capitalismo como un sistema en el que una clase social, la burguesía, obtiene ganancias del proletariado. Esto desemboca en la explotación de los trabajadores por parte de quienes detentan la propiedad de los medios de producción. Asimismo, Marx consideró que el capitalismo no es la mejor manera de vivir para los seres humanos, pues impide su florecimiento y el trabajador sufre alienación. Estas cuestiones implican juicios de valor que colocan el marxismo en el terreno de la ética.

La ética marxista podría poseer las siguientes características, según García Gómez-Heras<sup>93</sup>:

1. humanista porque tiene como finalidad la construcción del hombre socialista no alienado,
2. proletaria porque el proletariado es el sujeto del devenir histórico y conciencia de éste,
3. revolucionaria por su afán transformador del presente insolidario en un futuro injusto,
4. productiva por la exaltación en la laboriosidad en la producción de bienes,
5. internacionalista y solidaria por su compromiso con la justicia y la paz internacionales.

Estas características permiten al marxismo responder a las cuestiones del desarrollo, ya que interpreta los asuntos políticos, religiosos, filosóficos, culturales y los hechos históricos desde la perspectiva socioeconómica, rechazando la pretendida neutralidad de los positivistas. Goulet será partidario de la tendencia de la no-neutralidad sostenida desde posiciones marxistas y frente a la neutralidad proclamada por los positivistas. Coincide con la crítica hecha al positivismo de los países desarrollados, puesto que renuncia a estudiar las cuestiones normativas por considerarlas acientíficas. Asimismo, Goulet reconoce una verdad en el pensamiento marxista, la de abolir la alienación. Pues,

---

<sup>93</sup> José Ma. García Gómez-Heras, *Teorías de la moralidad. Introducción a la ética comparada*, op. cit., p. 332.

afirma, “la verdadera tarea del desarrollo es precisamente ésta: abolir toda alineación – económica, social, política y tecnológica”<sup>94</sup>.

Goulet crítica, sin embargo, que el marxismo es muy prescriptivo deductivamente y no suficientemente receptivo a los relativismos sociales y simbólicos. No crean argumentaciones, que puedan variar los supuestos previos. Goulet sostiene que la ética marxista ha estado bajo el hechizo de su propio dogma: emprender la transformación de la sociedad burguesa, por vía revolucionaria, para instaurar el comunismo. Perdiendo una actitud crítica “rehusando examinar toda una gama de cuestiones de profundo significado, sobre la base de que tales cuestiones son vestigios de la decadencia burguesa”<sup>95</sup>.

El marxismo ejerce una poderosa atracción como contexto de explicación para el desarrollo y el subdesarrollo, pues considera, en opinión de Rodolfo Mondolfo<sup>96</sup>, al hombre en su realidad efectiva y concreta, comprende la existencia del hombre en la historia y a ésta como producto del hombre a través de su actividad, de su trabajo y de su acción social. La ética marxista tampoco ofrece, desde la perspectiva de Goulet, una opción para elaborar una ética del desarrollo. Porque descarta las cuestiones teológicas y axiológicas, aspectos que están presentes en la obra de Goulet. En todo caso, los valores no son eternos e inmutables, se comprenden en el contexto de las condiciones materiales de vida.

### **1.3.2. Consideración final**

Goulet sostenía que, en su momento histórico, aún no se había encontrado una teoría general del desarrollo que resultara satisfactoria (aunque ya existía un conjunto de reflexiones llevadas a cabo por autores como Drucker, Wais, Myrdal, Perroux, Le Bret y otros que combinaban la teoría del desarrollo con la cuestión de los valores). También señaló que no se había realizado un estudio comprehensivo de las implicaciones éticas del desarrollo. Los filósofos y los economistas, continúa el autor, habían estado reflexionando sobre problemas pasados y los problemas actuales requerían de

---

<sup>94</sup> Denis Goulet, "Tareas y métodos en la ética del desarrollo", *op. cit.*, p. 303.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 297.

<sup>96</sup> Rodolfo Mondolfo, *El Humanismo de Marx*, México, D.F, Fondo de Cultura Económica, 1973, p. 7.

soluciones que permitieran a la humanidad liberarse de los numerosos callejones sin salida en que se había bloqueado.

Goulet vislumbró a través de los documentos de la ONU, los planes de desarrollo y otros documentos, que existía una demanda para formular una ética del desarrollo. Pero la filosofía no estaba preparada teóricamente para responder a tal exigencia. Por tanto, si los filósofos morales no pueden reflexionar sobre las consecuencias éticas del desarrollo, serán otros quienes formulen tal ética. Y esos otros son los economistas, los sociólogos, los antropólogos y los psicólogos, corriendo el riesgo de ser reduccionistas. Por tal motivo, Goulet insta a los filósofos a dejar "... de moralizar y a que 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"<sup>97</sup>.

Uno de los retos de las éticas aplicadas consiste en que se deben elaborar de manera conjunta entre expertos y filósofos. Debido a que la mayoría de las éticas aplicadas han iniciado en otras áreas del conocimiento, y no propiamente en la filosofía, los filósofos estuvieron ausentes y son, por tanto, los llamados a reflexionar sobre los problemas sociales, medioambientales, tecnológicos...que están ocurriendo en nuestras sociedades. Se trata, como afirma A. Cortina, de una tarea cooperativa con los expertos en cada campo. La ética del desarrollo no es la excepción: los éticos y los economistas deben construir una teoría del desarrollo más amplia que la que la economía o la ética pueden crear individualmente<sup>98</sup>. Los nuevos vínculos de la ética con el desarrollo, la ecología, la medicina, la empresa... aportan una renovada vigencia para la filosofía frente al punto muerto en el que se encontraba a mediados de siglo XX, situación que Goulet calificaba de moribunda.

---

<sup>97</sup> Denis Goulet, "Tareas y métodos en la ética del desarrollo", *op. cit.*, p. 298.

<sup>98</sup> Denis Goulet "Needed- a development ethics for our time", en Denis Goulet, *Development ethics at work*, *op. cit.*, p. 17.

## 1. 4. Características de la ética del desarrollo para Goulet

### 1.4.1. Como ética de la virtud

Una de las características más importantes del pensamiento ético sobre el desarrollo en Goulet es que constituye una *ética de la virtud*. Los presupuestos teleológicos de su ética los expuso en su primer libro *Ética del desarrollo* (1965). Esta característica resulta fundamental, pues marcará al resto de su obra.

En la esfera de los métodos éticos, es común diferenciar entre *teleologismo* y *deontologismo*. Desde el punto de vista teleológico, el criterio para distinguir entre bueno o malo es un “fin” que puede consistir en un valor o motivo hacia el cual se dirige la acción humana. La ética griega constituye el ejemplo más común de este método, en concreto la ética aristotélica. Desde el punto de vista deontológico, por el contrario, la acción humana se guía por el cumplimiento del deber y por un conjunto de normas universales. La ética deontológica por excelencia es la ética kantiana. Siguiendo esta distinción, la ética del desarrollo de Goulet es una ética teleológica, pues tuvo como ámbito de estudio la influencia de la teleología en el desarrollo, es decir, la cuestión de los fines últimos. Así, sostuvo lo siguiente:

Lo que es necesario no es totalmente una nueva ética, similar a la que ciertos filósofos morales existencialistas o éticos de la situación abogan en el ámbito personal. Por el contrario, se necesita una ética antigua que se libera de su obsesión por proteger el *status quo* con el que se ha impregnado e inmovilizado para asumir todas sus responsabilidades como una ética madura.<sup>99</sup>

Goulet califica a su propuesta moral como una ética del *ser más – plus être –*, es decir, una ética de la ascensión humana universal o de la plenitud humana. Este tipo de ética debe ocuparse de las virtudes antiguas. Efectivamente, esta ética del desarrollo aboga por las virtudes de magnanimidad, magnificencia y munificencia. Estas virtudes fueron formuladas por Aristóteles en su *Ética a Nicómaco*, aunque las dos primeras fueron tratadas, también, por Santo Tomás en la *Suma Teológica*. La munificencia, de acuerdo con el Diccionario de la Real Academia Española, es la “generosidad espléndida”. Aristóteles, por su parte, refiere que esta virtud se distingue “por su modo de dar y recibir la riqueza, sobre todo por su forma de darla”<sup>100</sup>. Esta virtud está relacionada con el uso del dinero, con gastarlo y darlo. En este sentido, Goulet afirma

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 8. T.M.

<sup>100</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1119b, 25.



que “la voluntad para gastar el tesoro será necesaria”<sup>101</sup>. En su versión aristotélica, la magnanimidad se refiere a la grandeza de ánimo, quien no se considera capaz de emprender cosas grandes no es magnánimo. “El magnánimo, pues, respecto de la grandeza, es un extremo, pero es un término medio respecto de valorarse como es debido: de hecho se estima a sí mismo en consonancia con su valor real,”<sup>102</sup>. El magnánimo es quien se conoce bien y sabe que es capaz de llevar a cabo grandes cosas. Goulet califica la magnanimidad como “la grandeza del alma”: se requiere para lograr las tareas y superar los obstáculos para el desarrollo pleno y el equilibrio total de la tierra<sup>103</sup>. La magnificencia se refiere al gasto, “ella consiste en un gasto adecuado a lo grande”<sup>104</sup>. Goulet aplica la magnificencia como una virtud propia de los ricos en un doble sentido y consiste en que deben emprender grandes obras. El primer sentido versa en practicar la austeridad, abstenerse del lujo, es decir, incrementar paulatinamente su riqueza material, controlando sus deseos de poseer bienes superfluos, controlando el uso que hacen de los recursos, hasta en tanto los pobres consigan poseer una cantidad suficiente de bienes que contrarreste su miseria. El segundo sentido, a su vez, se refiere a que los ricos deben ser generosos con los pobres, ayudándolos. Los ricos serán magnánimos si son capaces de borrar cualquier característica egoísta en sus relaciones con los pobres, propiciando, de tal manera, que “la abundancia pudiera ser compartida por todos”<sup>105</sup>.

Las tres virtudes se requieren para distribuir la riqueza y para gestionar la ayuda desde los países ricos hacia los países pobres. En suma, su importancia radica en impulsar a los seres humanos a llevar a cabo las grandes tareas y transformaciones en cuestiones de desarrollo que conduzcan hacia la vida buena de los pueblos.

La categoría de *bien común*<sup>106</sup> es otro rasgo que permite ubicar la ética de Goulet como una ética teleológica. Esta categoría tiene un uso arraigado en el discurso ético antiguo y medieval, identificándose con el *télos* en las versiones comunitarias o colectivistas de la ética antigua, como la de Aristóteles y Santo Tomás. Para Goulet, el bien común, en la actualidad, es llamado desarrollo. Pues éste constituye un bien común

---

<sup>101</sup> Denis Goulet, "Needed- a development ethics for our time", *op. cit.*, p. 8. T.M.

<sup>102</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1123b.

<sup>103</sup> Denis Goulet, "Needed- a development ethics for our time", *op. cit.*, p. 8.

<sup>104</sup> Aristóteles, *Ética nicomaquea*, *op. cit.*, 1122a, 20.

<sup>105</sup> Denis Goulet, "Need- a development ethics for our time", *op. cit.*, p. 9.

<sup>106</sup> La exégesis del bien común en relación a la obra de Goulet se desarrolla en el capítulo 2.

político, social, económico y cultural al cual se dirigen todas las acciones, y hace que los medios – todos los instrumentos que se utilizan para lograr el desarrollo – se subordinen a este bien que es supremo y último.

Retomando la distinción entre ética de la virtud y ética deontológica, cabe plantear por qué la ética del desarrollo de Goulet no es deontológica. En el primer apéndice de *The cruel choice*, él sostiene que la ética en la Grecia clásica se ocupó de distinguir entre la conducta buena o mala de las personas y de cómo las personas pueden vivir mejor y alcanzar su objetivo final, en tanto que las teorías éticas contemporáneas se ocupan de explicar el deber en la conducta humana, es decir, las normas que regulan la acción. Goulet afirma, en la misma obra, que la ética del desarrollo no puede basarse en ningún imperativo kantiano o en alguna ley natural porque los hombres necesitan ejercer una elección verdadera de fines y de medios.

La filosofía moral moderna abandonó la pregunta por la vida buena y se decantó por el estudio del deber y de las normas. Lo correcto tiene prioridad sobre el bien. Las normas son establecidas para regir la conducta. La ética adquirió, en este periodo, las características de universalidad e imparcialidad para conservar su pureza.

En Kant, la idea del deber tiene precedencia sobre la idea de prudencia para conseguir ciertos fines. El *imperativo categórico* establece el deber. Los deberes se traducen en acciones que son buenas en sí mismas que no dependen de otros criterios para determinar su validez. Los imperativos son, para Kant, las leyes que la voluntad se da a sí misma a través de la razón. Son categóricos porque tienen validez universal y absoluta. Estos imperativos son formales, ya que carecen de contenido. No establecen cómo se debe actuar o qué se debe hacer o no hacer en determinadas circunstancias. Lo que establecen es la forma que debe tener la regla o máxima que guía la acción para que sea universalmente válida. La máxima sería el contenido, es el aspecto subjetivo. El imperativo categórico o los imperativos categóricos son los requisitos formales para que las acciones sean correctas. En cuanto al carácter autónomo de esta ética, la voluntad debe ser autónoma, es decir, libre de los impulsos o deseos y sujeta a los imperativos

categoricos, en su primera y más conocida versión: “Obra sólo según la máxima a través de la cual puedas querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal”<sup>107</sup>.

Dentro de la ética del desarrollo, los autores se han decantado por aplicar uno de los dos modelos de ética: o han elaborado una ética del desarrollo de corte deontológico o una ética del desarrollo teleológica. Así, Goulet sostiene que los pioneros de la ética del desarrollo han seguido dos caminos diferentes<sup>108</sup>, a saber:

- Un grupo, o primera corriente dentro de la ética del desarrollo, ha utilizado un análisis fenomenológico para desentrañar los valores latentes en las políticas públicas, programas y proyectos propuestos y llevados a cabo por los agentes del desarrollo.
- Otro grupo, o segunda corriente, se ha ocupado de justificar derechos, necesidades, capacidades y derechos.<sup>109</sup>

La ética de la virtud perdió protagonismo en la filosofía moral moderna. Vigente el deontologismo en la época contemporánea, Goulet afirma que la filosofía moral no puede responder a los dilemas morales planteados por el desarrollo. Pues, debido a la formalidad de estas éticas, el estudio de los valores y de la vida buena queda fuera. Por tanto, Goulet propone renovar la filosofía moral para responder a los problemas actuales planteados en el contexto actual y las éticas aplicadas están llamadas a actualizar las teorías éticas.

#### **1.4.1.1. La vida buena**

El concepto de *vida buena*, sin embargo, imprime la característica central en el pensamiento de Goulet, pues considera que todos los esfuerzos del desarrollo se dirigen hacia ella como fin. De esta manera, Goulet coloca la vida buena en el centro de la ética

---

<sup>107</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 422,5.

<sup>108</sup> Denis Goulet, *A new discipline: Development ethics*, Ottawa, International Development Research Centre 1996, pp. 9-10. T.M.

<sup>109</sup> Goulet no tuvo presente en su obra la tradición utilitarista, que daría sus frutos como ética aplicada del desarrollo tiempo después. Por ejemplo, la respuesta utilitarista de Peter Singer sobre el alivio del hambre. O el tema de la distribución de los beneficios, los costos y las responsabilidades entre los países ricos y los países pobres, donde las respuestas vienen desde varias posiciones éticas. Los utilitaristas se basan en la agregación y la maximización individual. Los rawlsianos promueven maximizar el ingreso de los más desfavorecidos. Los libertarios, por asegurar la no interferencia gubernamental o de otros agentes. Véase David Crocker, “Globalización y Desarrollo Humano: Aproximaciones éticas”, en Jesús Conill Sancho y David Crocker, *Republicanism y educación cívica*, Granada, Comares, 2003, p. 83.

del desarrollo y adquiere una nueva vigencia, pues el concepto estuvo casi ausente de la filosofía moderna. Sin embargo, el concepto es retomado en la filosofía contemporánea<sup>110</sup> como parte de un nuevo tratamiento otorgado a la filosofía antigua a mediados del siglo XX, con la publicación de *Modern Moral Philosophy* de E. Anscombe en 1950. Esta renovación ha consistido en ofrecer una alternativa frente a la ética moderna, a la que se le han señalado defectos como su excesivo formalismo y universalidad, ya que tras las categorías de norma, deber, obligación se encuentran sujetos morales abstractos.

En la antigüedad, la vida buena era considerada un conjunto de fines que guiaban la acción humana, regidos por un bien supremo que aportaba felicidad (*eudaimonía*) a los seres humanos. Aristóteles, por ejemplo, en la *Ética a Nicomaco* se preguntó por el bien más alto al que debe aspirar la vida del hombre. Se trata de la pregunta por la vida buena, que, de acuerdo con E. Tugendhat<sup>111</sup>, puede plantearse como sigue “¿Qué es lo que los hombres queremos en la vida en última instancia y como un todo?”. Aristóteles respondió a esta pregunta con el término *eudaimonía* que se ha traducido, corrientemente, como felicidad, la cual el hombre alcanza en la *polis*, en la comunidad política donde conviven los seres humanos como ciudadanos libres. La pregunta sobre *¿qué es el bien?* también estuvo presente en la filosofía helenista. El fin último al cual se orientan las acciones era, para las distintas corrientes de esta filosofía, la ataraxía, la autarquía, el placer o la vida conforme a la naturaleza, etc. La vida buena se refiere, en términos generales, al modo cómo se ha de vivir.

El problema se presenta, no obstante, en cuanto a su contenido. Con el paso del tiempo, sostiene Goulet, el concepto ha perdido su sentido original<sup>112</sup> y, en la actualidad, se le identifica con la posesión de numerosos bienes, con el confort y con el exceso en el consumo. Para este autor, la vida buena, en la actualidad, se encuentra universalmente materializada en la finalidad que persiguen los desarrollados y a la cual aspiran los subdesarrollados. En antigua Grecia, los miembros de la polis no contaban

---

<sup>110</sup> Úrsula Wolf, *La filosofía y la cuestión de la vida buena*, Madrid, Síntesis, 2002; Ernst Tugendhat, *Lecciones de ética*, Barcelona, Gedisa, 1997; Monique Canto-Sperber, *Ethiques grecques*, Paris, Presses Universitaires de France, 2001.

<sup>111</sup> Ernst Tugendhat, *Lecciones de ética*, *op. cit.*, p. 233.

<sup>112</sup> Una de las razones por la cual la perspectiva teleológica no es tan visible en el pensamiento ético es debido a que la modernidad ha otorgado importancia a la deontología por encima de las éticas de la virtud. En la Grecia antigua, la reflexión moral versaba sobre el concepto de eudaimonía o vida buena. Término al que, también, se le ha identificado con felicidad.

con tantos bienes y servicios como a los que ahora se tiene acceso. Los miembros eran considerados ciudadanos no consumidores como en la actualidad.

¿Cuál será, en su contenido, esa vida buena por la que trabajan los desarrolladores y los ideólogos?<sup>113</sup> La respuesta ante esta pregunta no será directamente, en Goulet, la *eudaimonía*. La vida buena consiste en un conjunto de fines identificados como valores. El desarrollo se subordina a esos fines que la constituyen y no, por el contrario, al puro crecimiento económico. Se trata de encontrar un sentido a las actividades del desarrollo. Por ello, rescató el significado antiguo de la vida buena, en el sentido de estar alejada de cualquier indicio de abundancia material, ajustada a los patrones de la virtud cuya práctica conduce a la felicidad<sup>114</sup>. Para Goulet, “la noción tradicional de la buena vida supera el simple marco de confort inmediato o de satisfacción física y puede dar un sentido a la muerte”<sup>115</sup>. La riqueza material no permite dar sentido a la vida.

La vida buena no se ciñe exclusivamente al ámbito individual. Este filósofo del desarrollo la definió en términos comunitarios. Así, se abocó a desentrañar el concepto de vida buena que prevalece tanto en las sociedades desarrolladas como en las subdesarrolladas. Ello porque a través de medios como la ayuda y la tecnología se transmite implícitamente el tipo de vida de los países ricos hacia los pobres. Debido a ello, “la opción de tal o cual concepción de la vida en América, inclinará en Europa el destino de África, de Asia, de Oriente y de la América Latina de mañana”<sup>116</sup>.

#### 1.4.1.2. Los objetivos del desarrollo

Como ética de la virtud, las acciones del desarrollo son valoradas en función de un fin que se tiene que alcanzar. Goulet formula la pregunta ¿desarrollo para qué? Esta pregunta se puede responder de muchas maneras. Detrás cada una de esas respuestas, este ético del desarrollo advierte que se encuentra el marco valorativo propio de cada

---

<sup>113</sup> Denis Goulet, *Ética del desarrollo*, *op. cit.*, p. 360.

<sup>114</sup> El propio Goulet hace referencia a la noción antigua de vida buena que intentaba dar respuesta a preguntas como las siguientes:

¿Qué es lo que hace felices a los hombres?

¿Qué es lo que hace felices a los hombres forzosamente (por una exigencia de la naturaleza)?

¿Qué es lo que hace felices a todos los hombres (un bien supremo)?

¿De qué modo persigue el hombre y disfruta de ese bien supremo?

<sup>115</sup> Denis Goulet, *Ética del desarrollo*, *op. cit.*, p. 365.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 368.

sociedad. El reto consiste en ¿cómo evitar el etnocentrismo sin abandonar los valores propios? El autor responde de la siguiente manera:

No hay por qué temer hablar con el acento de los propios valores cuando uno se esfuerza en responder a la cuestión del desarrollo ¿para qué? Esta presentación abierta de los valores lógicamente puede constituir una salvaguardia más segura de la objetividad que el ocultarlos tras un supuesto modo de hablar sin valores, impersonal y objetivo. Este estilo de discurso sin valores lleva la marca inconfundible del racionalismo occidental cuando se desplaza más allá del campo de los juicios puramente descriptivos. No existe un método especial que nos capacite para hablar de modo no etnocéntrico sobre los objetivos últimos del desarrollo. Cada cual tiene que enunciar sus propios juicios de valor y dejar que los de las otras culturas y constelaciones de valores respondan con diferentes grados de receptividad a sus ideas preferidas.<sup>117</sup>

En consecuencia, el desarrollo no es neutral, pues implica unos valores desentrañados fenomenológicamente y se evalúa como bueno o malo porque está subordinado a un fin mayor que es la vida buena. Por lo tanto, desarrollo ¿para qué? Para alcanzar un modelo de vida que no es definida de manera uniforme, pues cada sociedad da contenido propio a dicho concepto. La vida buena puede consistir, para algunos, en la acumulación material, para otros, vivir en armonía con la naturaleza, “alguna condición de paz externa o un cierto nivel de excelencia cultural”<sup>118</sup>, y se puede definir de otras tantas maneras. La importancia radica, retomando lo explicado más arriba, en la pregunta por la vida buena, la cual sí es universal y válida para todos los seres humanos en cualquier tiempo y en cualquier época.

Goulet hace énfasis en la pluralidad de respuestas, planteando las siguientes preguntas: ¿tendrá que imperar la relatividad? ¿Es ilusoria la búsqueda de una respuesta general? Si no lo es, ¿se alcanzará el acuerdo sólo si se acepta un común denominador muy bajo que vincule todas las cuestiones particulares con las cuestiones del sentido último?<sup>119</sup> ¿Hay valores que existen como requisitos universales de la vida buena con independencia de la delimitación exacta dada a ésta por sociedades concretas?<sup>120</sup> Este filósofo norteamericano evitará cualquier intento de relativismo proponiendo un criterio unificador. Antes de explicar en qué consiste ese criterio, conviene reflexionar en que la ética de este filósofo del desarrollo puede considerarse un intento de revertir la tesis de

---

<sup>117</sup> Denis Goulet, *Ética del desarrollo: guía teórica y práctica*, op. cit., p. 55.

<sup>118</sup> Denis Goulet, “Development for what?”, *Comparative Political Studies*, 1, No. 2, 1968, pp. 295-312, p. 299.

<sup>119</sup> Denis Goulet, *Ética del desarrollo: guía teórica y práctica*, op. cit., p. 54.

<sup>120</sup> Denis Goulet, “Development for what?”, op. cit., p. 299.

que la vida buena de cada comunidad posee particularidades propias que no permiten un concepto del bien universal y válido para todos los grupos en cualquier tiempo y lugar. Esto ha producido dos vertientes. Por un lado, los comunitaristas y el pos-desarrollo sostienen, en términos generales, que el concepto de bien compete definirlo desde lo local, la tradición y las circunstancias históricas concretas de cada comunidad, derivando en un relativismo en el que cualquier valor y cualquier práctica social se consideran éticamente justificados. Por otro lado, las corrientes filosóficas que han asumido la imposibilidad de universalizar la vida buena han optado por centrarse en éticas procedimentalistas y de principios.

Este filósofo del desarrollo encontró, más que un criterio unificador en singular, elementos comunes de la vida buena existentes tanto en las sociedades desarrolladas como en las sociedades subdesarrolladas y consideró que “no es imprescindible que esos bienes tengan la misma importancia en la escala de valores de todas las sociedades: basta con que estén presentes en todas ellas”<sup>121</sup>. Se trata de valores universalizables porque “contienen un núcleo común de substancia de valor encontrada en cualquier lugar, aunque sus expresiones modales varían de una sociedad a otra”<sup>122</sup>. Esos valores comunes son tres:

1. el sustento de la vida
2. la estima
3. la libertad

Estos tres objetivos articulan todo el programa moral sobre el desarrollo de D. Goulet. Los objetivos del desarrollo van a caracterizar su proyecto ético como una filosofía de la perfección personal y grupal. La perfección, en Goulet, se entiende como la “ascensión humana universal”, es decir, como un crecimiento constante, en sentido espiritual, inalcanzable, pero se erige como un criterio conforme al cual se pueden evaluar propósitos concretos con respecto al desarrollo. Aunque el autor se abstiene de preguntar si la autorrealización reside en la individualidad personal de cada hombre o en su ser social<sup>123</sup>. Se puede afirmar, a mi juicio, que el ser humano y los grupos culturales actúan persiguiendo un *telos* que tiene su fundamento en el ser del hombre, como

---

<sup>121</sup> Denis Goulet, *Ética del desarrollo: guía teórica y práctica*, op. cit., p. 56.

<sup>122</sup> Denis Goulet, “In defense of cultural rights: technology, tradition and conflicting models of rationality”, op. cit., p. 4.

<sup>123</sup> Denis Goulet, *The cruel choice*, op. cit., p. 27.

miembro de una comunidad o grupo cultural. La realización humana reside en la individualidad del ser humano, pero dicha perfección será posible sólo en un ámbito colectivo. Por tanto y de la misma manera en que Aristóteles fundamenta la ética en una ontología, el proyecto ético de Goulet se fundamenta también en una ontología. Pero a esta ontología la acompaña una teleología cristiana, haciendo que la perfección humana, entendida como ascensión humana universal, encuentre su verdadera finalidad en la parusía.

Los objetivos del desarrollo forman parte del concepto de vida buena rescatado por este autor. Estos objetivos son criterios mínimos para discernir lo bueno de lo malo, pero cómo se llega a ellos, Goulet no lo deja claro. No hay un principio *a priori* para determinar los objetivos del desarrollo en Goulet.

Estos objetivos no se equiparan con la virtud, las virtudes formaban el carácter del ser humano en la ética griega para alcanzar el fin último en la vida. Los objetivos no son perfecciones morales adquiridas por medio del hábito, simplemente marcan el límite de las acciones humanas respecto al desarrollo. Goulet entonces se refiere a estos objetivos como valores, como valores significativos que dan sentido a la vida humana. Y además de su función evaluativa respecto del desarrollo, estos objetivos son fines subordinados, como en la concepción aristotélica, que se supeditan a un fin último o bien supremo.

#### 1. El sostenimiento de la vida

Goulet afirma que “en todas partes los hombres y las mujeres cuerdos han considerado un tesoro el mantener la vida”<sup>124</sup>. Él sostiene este argumento empíricamente, pues presenta ejemplos contradictorios respecto de la producción de alimentos. Por ejemplo, los campesinos que se oponen a las innovaciones de fertilizantes o prácticas modernas de labrar la tierra, lo hacen porque consideran que la vida es muy importante y precaria para que asuman riesgos. Pero quienes aceptan estas innovaciones, lo hacen para asegurar y mantener la vida<sup>125</sup>. Asimismo, los objetos que se utilizan para comer, vestir y curar son bienes que sostienen la vida. El subdesarrollo está presente si estos bienes faltan o son escasos. Goulet considera que prologar la vida es el objetivo más importante del desarrollo. Pero este objetivo, insiste, sólo es deseable para los seres

---

<sup>124</sup> Denis Goulet, *Ética del desarrollo: guía teórica y práctica*, op. cit., p. 56.

<sup>125</sup> *Ibidem*, p. 57.



humanos cuando son conscientes de su posibilidad. Es decir, a los miembros de una sociedad se les tiene que demostrar que prolongar la vida es posible. La demostración, según él, estará a cargo de los agentes del desarrollo que presenten cómo ciertos bienes pueden prolongar la vida y controlar la muerte, a través, por ejemplo, de medicamentos, de alimentos suficientes, de protección contra la intemperie. Además, para Goulet, el sostenimiento de la vida es un objetivo del desarrollo porque el índice de la esperanza de vida que sirve para medir el desarrollo demuestra la importancia de sostenerla.

Goulet no advirtió que el sostenimiento de la vida también se encuentra en conflictos ambientales en los que muchos grupos locales en los países del Tercer Mundo luchan contra los impactos de las industrias que están destruyendo los recursos naturales vitales para su supervivencia, es decir, recursos necesarios para sostener la vida, pues de ellos obtienen los alimentos, el agua, el material para construir sus viviendas y para cubrir sus necesidades de vestido e, incluso, el significado de su vida. Como apunta J. Martínez Allier:

La necesidad de supervivencia hace a los pobres conscientes de la necesidad de conservar los recursos. Esta consciencia a menudo es difícil de descubrir porque no utiliza el lenguaje de la ecología científica sino que utiliza lenguajes locales como los derechos territoriales indígenas o lenguajes religiosos. Puede parecer que la incidencia del ecologismo de los pobres es sólo local, pero también comprende aspectos internacionales.<sup>126</sup>

El sostenimiento de la vida, enunciado por Goulet como objetivo del desarrollo, implica también vivir en armonía con la naturaleza o, de manera más concreta, preservar el entorno natural como medio para que el ser humano pueda mantener su vida en vista a realizarse plenamente. También constituye un punto de intersección entre las éticas del desarrollo y medioambiental, pero también con el resto de las éticas aplicadas, como la bioética, la ética de la empresa.

## 2. La estima

La estima también puede ser identificada con los términos de identidad, dignidad, respeto u honor, pero Goulet la identifica con el reconocimiento<sup>127</sup>. El tema de la alteridad o el reconocimiento del otro han sido abordados por filósofos como Gadamer,

---

<sup>126</sup> Joan Martínez Allier, *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*, Barcelona, Icaria, 2005, p. 362.

<sup>127</sup> Denis Goulet, "Development for what?", *op. cit.*, p. 299.

Ricoeur, Taylor, Habermas, Honneth, entre otros. Goulet estuvo más próximo al pensamiento de Ricoeur, aunque no de manera tan decisiva como fueron otros filósofos, pero suele citarlo en algunas ocasiones. En este tema de la estima es donde se puede establecer una conexión clara entre ambos autores, aunque sólo es tentativa porque Goulet sólo se limitó a enunciar la estima, con un toque pragmático, sin fundamentarla en ninguna corriente filosófica.

La estima se relaciona con el bienestar material y sus símbolos, en consecuencia, la pobreza esta despojando a las comunidades de reconocimiento o estima<sup>128</sup>. El respeto se atribuye en función de estándares materialistas. La vida buena, en el momento actual considera Goulet, es identificada con la prosperidad material. En las sociedades desarrolladas, la prosperidad material, a su vez, es representada a través de la tecnología y la riqueza material y ello confiere prestigio a las personas y a las sociedades que las poseen. De esta manera, su estima se encuentra bien afianzada hasta el punto de tener el sentimiento de superioridad respecto de sus contrapartes subdesarrolladas. Los pobres necesitan, según Goulet, para salir de su situación precaria conseguir la estima de los otros porque es crucial para la preservación del sentido interno de su valía<sup>129</sup>.

Sin embargo, Goulet no detalla porqué es importante la estima para las personas y los pueblos subdesarrollados, es decir, no ofrece una explicación directa al modo de Ricoeur. En este punto la fenomenología hermenéutica de la persona<sup>130</sup> de Ricoeur sirve como horizonte interpretativo. La concepción ética de este filósofo francés está ligada a su concepción del yo narrativo. Porque la individualidad es algo que debe lograrse y que depende de la mirada, las palabras y las acciones de los demás. La coherencia narrativa de la vida del *sí mismo* se puede perder, y con esa pérdida viene la incapacidad de considerar al *sí mismo* como sujeto digno de una vida buena, se pierde la autoestima. La autoestima significa ser capaz de dar fe de *sí mismo* como objeto digno de una vida buena que “es, para cada uno, la nebulosa de ideales y de sueños de realización respecto a la cual una vida es considerada como más o menos realizada o como no realizada”<sup>131</sup>. Goulet utiliza la vida buena como evaluación del desarrollo, se evalúa si una vida es

---

<sup>128</sup> Denis Goulet, *The cruel choice*, *op. cit.*, p. 89; Denis Goulet, "Development for what?", *op. cit.*, p. 299.

<sup>129</sup> Denis Goulet, *The cruel choice*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>130</sup> Jesús Conill Sancho, "La alteridad recíproca y la experiencia de reconocimiento", *Investigaciones Fenomenológicas: anuario de la Sociedad Española de Fenomenología*, Vol. 2, 2010, pp. 61-76, p. 73.

<sup>131</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, Madrid, Siglo XXI, 1996, p. 184.

realizada por la plenitud del bien o por la abundancia de bienes. Goulet opta por la plenitud del bien que es alguna imagen ideal de la sociedad buena o la vida humana que merece la pena<sup>132</sup>. Pero el mundo se encuentra guiado por la abundancia y la tecnología como los parámetros para conseguir la estima, las sociedades subdesarrolladas buscan obtener riqueza, en consecuencia la vida de esas poblaciones y su estima no está realizada. “El desarrollo está legitimado como un objetivo porque es una manera importante, tal vez indispensable, de conseguir la estima”<sup>133</sup>. Pero la estima también puede ser un elemento para rechazar el desarrollo, pues si las estrategias de desarrollo dañan la estima de las personas y las comunidades, éstas rechazarán el cambio, siempre y cuando se tenga la imagen de la abundancia y adquisición de bienes como *ethos*.

Otro concepto moral en Ricoeur es la imputabilidad<sup>134</sup>. Las acciones humanas son responsabilidad de quien las lleva a cabo, por tanto, el ser humano es el sujeto a quien se le imputan sus propias acciones y cuyo carácter debe ser interpretado a la luz de esas acciones. Ricoeur describe la perspectiva ética que surge de esta concepción del sujeto como “la intencionalidad de la vida buena con y para otro en instituciones justas”<sup>135</sup>. Para Ricoeur, una vida tiene un objetivo, una base teleológica de la acción que conduce una vida realizada a la estima de sí mismo. La persona logra el objetivo de vivir bien, de realizarse, no en soledad, sino con otros en instituciones justas. Con relación al desarrollo, algunas sociedades desean alcanzar la prosperidad material para conseguir el reconocimiento y respeto por parte de las sociedades desarrolladas, las cuales les han negado estima por su condición de subdesarrollados. Otras sociedades, por el contrario, se resisten al desarrollo porque las instituciones que ha creado el desarrollo dañan su estima, su dignidad<sup>136</sup>. La pobreza, producto de la acción humana que se ha canalizado a través de instituciones, priva a las sociedades del reconocimiento o respeto de los otros. Esto sería diferente, según Goulet, sólo si la estima no estuviera relacionada con la abundancia material, de este modo las sociedades podrían permanecer indiferentes a los beneficios materiales del desarrollo<sup>137</sup>.

---

<sup>132</sup> Denis Goulet, *The cruel choice*, *op. cit.*, p. 90.

<sup>133</sup> *Ídem*. T. M.

<sup>134</sup> Paul Ricoeur, "Autonomía y vulnerabilidad", *op. cit.*, p. 79-81.

<sup>135</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 176.

<sup>136</sup> Denis Goulet, *The cruel choice*, *op. cit.*, p. 89.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 90.

La vulnerabilidad y la reciprocidad que sostiene Ricoeur también las aborda Goulet. Los seres humanos son dependientes el uno del otro. Ricoeur pone énfasis en el yo y la noción de la responsabilidad personal, pero no se trata de un individualismo. Considera que los seres humanos somos mutuamente vulnerables<sup>138</sup>. Esta situación implica una deuda de unos a otros, el deber de cuidar a los demás<sup>139</sup> para generar respeto y justicia, los cuales son necesarios para la creación y preservación de la estima. Esto último se expresa en que el destino de cada persona está ligado a la suerte de los demás, el desarrollo debe contribuir a restaurar la estima de los subdesarrollados, reconociendo, primero, la vulnerabilidad, de ricos y pobres, y, después, superándola a través de la participación.

Ricoeur sostiene que la reciprocidad “estriba en que las personas se reconocen unas a otras como insustituibles en el intercambio mismo”<sup>140</sup>. El *sí mismo* tiene la capacidad de apertura hacia el Otro. Existe una reciprocidad básica que subyace en nuestra vulnerabilidad mutua y de la que surge la amistad y la justicia. Ricoeur llama a esto el fenómeno de la *solicitud*<sup>141</sup>, es decir, la relación del *sí mismo* con el otro. La estima surge de una reciprocidad de sentimientos. Esta reciprocidad fundamental es anterior a la actividad de dar. Esto se refleja en la situación de simpatía, donde se comparte el sufrimiento del otro. El sufrimiento del otro es incapaz de actuar, y sin embargo da. Lo que el sufrimiento del otro da, con quien comparte el sufrimiento, es precisamente el conocimiento de la vulnerabilidad compartida y la experiencia de la bondad espontánea requerida para tener ese conocimiento. El subdesarrollo y la pobreza se sufren, pero son capaces de revelar la vulnerabilidad tanto de ricos y pobres si los primeros están dispuestos a vivir la experiencia del subdesarrollo.

La persona se convierte en lo que es a través de las relaciones con el otro, ya sea en el caso de su propio cuerpo o de otro. La reciprocidad es la base de esas relaciones basadas en la amistad y la justicia. Su corrupción conduce al odio y la destrucción de la estima, que van paralelos con el daño a los demás y la injusticia. Para Ricoeur, la amistad y la justicia se convierten en las principales virtudes debido a su papel crucial

---

<sup>138</sup> Paul Ricoeur, "Autonomía y vulnerabilidad", *op. cit.*, pp. 70-86.

<sup>139</sup> Hille Haker, "The Fragility of the Moral Self", *The Harvard Theological Review* 97, N.º 4, 2004, pp. 359-381, pp. 361.

<sup>140</sup> Paul Ricoeur, "Ética y moral", en Carlos Gómez (editor), *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, Madrid, Alianza, 2002, pp. 241-255, p. 244.

<sup>141</sup> Paul Ricoeur, *Sí mismo como otro*, *op. cit.*, p. 231-241.

en el bienestar de la persona, y por lo tanto, en el mantenimiento de las condiciones de posibilidad de la subjetividad. Los amigos y las instituciones protegen contra el sufrimiento de la autodestrucción a la que uno es siempre vulnerable, proporcionan los medios para reconstruir y redimir vidas dañadas. Goulet no se pronunció expresamente acerca de la justicia como virtud y su papel en el desarrollo, tanto solo se refirió a ella en relación con la economía<sup>142</sup>. Afirmando que ésta deba tener un objetivo cualitativo como es el mejoramiento humano, no puede guiarse exclusivamente por el mercado y la eficiencia, sino por el bien común como principio de la actividad económica<sup>143</sup>. Goulet se enfocó más en las cuestiones de valor planteadas por el proceso de desarrollo.

La importancia de este objetivo radica en que forma parte de la identidad grupal y que se define en función de lo que Goulet entiende por cultura: “la suma viviente de significados, normas, hábitos y objetos que dan identidad a alguien como miembro de una comunidad visible que tiene su propio modo de relacionarse con el medio ambiente, de identificar a los miembros y a los extraños y de decidir qué valores son (o no son) importantes para ella”<sup>144</sup>.

### 3. La libertad

El concepto de libertad ocupa un lugar destacado en el pensamiento filosófico, de manera particular en la ética, a partir de la Ilustración. La obra de Kant, por ejemplo, es significativa al respecto. El concepto adquiere importancia, una vez más, en la filosofía política occidental del siglo XX. En el ámbito de la ética del desarrollo, A. Sen es el autor más significativo en aplicar el concepto a la teoría del desarrollo. En 1999 publica *Development as freedom*, aunque el primer Informe sobre Desarrollo Humano del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (1990) ya consideraba la libertad como un componente del concepto de desarrollo humano. Pues bien, D. Goulet es pionero en la aplicación del concepto libertad al tema de ética y desarrollo, ya que en su artículo *Development for what* de 1968 introducía a la libertad como parte de las categorías de la ética del desarrollo. A continuación se presentará la concepción de la libertad en este filósofo del desarrollo haciendo referencias al concepto de libertad kantiano, que es más bien de carácter abstracto, y al concepto de Berlin limitado al

---

<sup>142</sup> Denis Goulet, "What is a just economy in a globalized world?", Denis Goulet, *Development ethics at work*, op. cit., pp. 190-204.

<sup>143</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>144</sup> Denis Goulet, *Ética del desarrollo*, op. cit., p. 135.

campo de la acción política para demostrar que el concepto de Goulet es una libertad para la autorrealización del ser humano.

Este autor norteamericano acude a la obra *La estructura de la libertad*<sup>145</sup> de Christian Bay, quien critica a los precursores de la teoría de la libertad por proporcionar una concepción demasiado restrictiva de la libertad individual. Para Bay, los empiristas británicos y los idealistas continentales definieron la libertad en términos unidimensionales. El enfoque empirista se enfocó en la ausencia de restricciones externas sobre la conducta del ser humano, mientras que la tradición idealista se ocupó de los obstáculos internos a la autodeterminación individual. Bay considera que ninguna de estas concepciones, tomadas por sí sola, es adecuada. Para Bay, la libertad no sólo implica la ausencia de restricciones o de coerción, sino la capacidad de auto-expresión o expresión de la propia individualidad: “Una persona es libre en la medida en que tiene la oportunidad, la capacidad y los incentivos para dar expresión a lo que tiene dentro de sí y desarrollar sus potencialidades”<sup>146</sup>. Teniendo como punto de partida la dicotomía a la que se refiere Bay, aquí nos limitamos a tomar como puntos de referencias a dos autores como son I. Kant, el filósofo emblemático de la Ilustración, e I. Berlin, uno de los pensadores liberales del siglo XX, presentando brevemente su concepción sobre la libertad.

En la filosofía kantiana, el sujeto pone las condiciones para que sea posible la libertad. En la *Metafísica de las costumbres*, Kant denomina a la libertad como un concepto puro de la razón, como tal no contiene ningún elemento empírico. Equivale a autonomía de la voluntad. La voluntad es libre para decidir entre actuar o no actuar, las acciones se llevan a cabo ejerciendo la libertad. Si decide actuar, tiene opciones para elegir entre una cosa y la otra. El ser humano tiene la capacidad de determinarse espontáneamente. Para explicar la libertad, Kant distingue entre la causalidad por necesidad y la causalidad por libertad. La primera se refiere a una necesidad natural que actúa por imposición necesaria de causas ajenas. La causalidad por libertad permite que la voluntad obre de manera autónoma o independiente sin que ninguna causa natural ajena la obligue a actuar. Kant lo expresa así: “una causalidad de la razón pura para determinar el arbitrio con independencia de todos los condicionamientos empíricos (de lo sensible en general), y que demuestran en nosotros una voluntad pura, en la que

---

<sup>145</sup> Versión original Christian Bay, *The Structure of Freedom*, Stanford, Stanford University Press, 1958.

<sup>146</sup> Christian Bay, *La estructura de la libertad*, Madrid, Tecnos, 1961, p. 30.

tienen su origen los conceptos y leyes morales”<sup>147</sup>. La libertad se manifiesta a través de las leyes morales, las cuales son puras porque contienen fines dados por la razón. Las características de esos fines son la objetividad, la formalidad y la universalidad, son móviles de la voluntad que no dependen del individuo o no están afectados por la experiencia sensible.

El imperativo categórico es posible gracias a la libertad, pues manda una conducta que no esté condicionada y, por lo tanto, el mandato es incondicional. La libertad es, pues, una propiedad de la voluntad que permite actuar sin estar determinado por causa alguna. Con la libertad se pretende demostrar la posibilidad del imperativo categórico y de la ley moral, no amerita demostrar su existencia, pues no se duda de ella. En cuanto a la imputabilidad de los actos, la moral kantiana implica la responsabilidad por la consecuencia de los actos. Las personas tienen libertad y por ello son responsables de su conducta moral.

En el siglo XX, el trabajo de Isaiah Berlin contribuyó a la definición de libertad, en el sentido político, desde una perspectiva liberal. Berlin examina dos sentidos del término libertad: libertad negativa y libertad positiva. Cada sentido responde a una pregunta: el sentido negativo a “cuál es el ámbito en que al sujeto – una persona o un grupo de personas – se le deja o se le debe dejar hacer o ser lo que es capaz de hacer o ser, sin que en ello interfieran otras personas”. Y el sentido positivo, por la pregunta “qué o quién es la causa de control o interferencia que puede determinar que alguien haga o sea una cosa u otra”.

La libertad en sentido negativo se entiende como ausencia de coacción o de interferencia de terceros. La coacción “implica la intervención deliberada de otros seres humanos dentro del ámbito en que yo podría actuar si no intervinieran”<sup>148</sup>. Ser libre significa, entonces, actuar sin restricciones. Supone que nadie se interponga en las actividades del otro.

La libertad positiva, por el contrario, se entiende como autodominio, es decir, ser su propio dueño. Se trata de una libertad para algo: ser libre, afirma Berlin, para llevar una forma de vida prescrita. La diferencia entre los dos tipos de libertad, sostiene Berlin,

---

<sup>147</sup> Immanuel Kant, *La metafísica de las costumbres*, Madrid, Tecnos, 1989, pp. 26-27.

<sup>148</sup> Isaiah Berlin, *Cuatro ensayos sobre la libertad*, Madrid, Alianza, 1988, p. 192.

consiste en las respuestas a las preguntas “quién me gobierna y en qué medida interviene en mí el Gobierno”<sup>149</sup>.

La libertad negativa implica tener derechos o permisos para actuar libremente, es decir, ser libre de algo. La libertad positiva significa actuar tomando sus propias decisiones, que éstas no dependan de motivos ajenos a mi voluntad. Para Berlin, la libertad política se entiende en el sentido negativo cuando otros seres humanos ponen obstáculos para que otro alcance un determinado fin o propósito. Sin embargo, Berlin llama la atención para no confundir los obstáculos que se ponen. Si estos obstáculos dependen del sistema económico y social, ellos no constituyen obstáculos propiamente para la libertad política. En estos casos no vale reducir o limitar la libertad individual, sino reformar el sistema económico o considerarlo inmoral.

Lo que Berlin sostiene es que en ocasiones se tiene que restringir la libertad de alguien para asegurar la libertad de otros. La libertad de algo, libertad para hacer algo en realidad significa libertad respecto de las restricciones, libertad contra los hombres que quieren interferir. Para Berlin, ser libre significa no tener restricciones para hacer lo que uno quiere hacer.

Los individuos son libres de interferencias en sus actividades, pero con límites. La libertad no puede ser ilimitada, se tienen que establecer unos límites pero, al mismo tiempo, preservar un ámbito mínimo de libertad personal en el que no exista ningún tipo de injerencia por parte del Estado o de otros seres humanos. Es un ámbito de vida privada “no ser absolutamente libres, debemos ceder algo de nuestra libertad para preservar el resto de ella.” Ese ámbito mínimo, de acuerdo con Berlin, es aquel que un hombre no puede ceder sin ofender la esencia de su naturaleza humana. Afirma Berlin, que la libertad ha sido entendida en la modernidad de una forma individualizada, pero los seres humanos se identifican como miembros de un grupo que tienen el deseo de ser libres y de alcanzar este ideal tanto como sea posible.

Goulet, por su parte, será ajeno a la tradición ilustrada y política en la definición de libertad. Para el autor, la libertad no tiene como un horizonte interpretativo lo político, en el sentido de determinar elecciones libres, sistemas políticos multipartidistas, libertad de prensa, adhesión al estado de derecho, garantía de libre expresión, o en el sentido de

---

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 200.



asegurar la autonomía del individuo en su actuar. Este ético del desarrollo la define como “un rango amplio de elecciones para la sociedad y sus miembros, junto con la minimización de restricciones (externas, aunque no necesariamente internas) en la búsqueda de algo percibido como bueno”<sup>150</sup>. Su concepto de libertad es unitario, es un fin universal para los países ricos y pobres, pero se concibe en el ámbito social. Estas características se explican a partir de la distinción que el autor hace entre *libertad de* (freedom from) y *libertad para* (freedom for). La *libertad de* la emplea en el sentido de liberación, es decir, liberarse de las servidumbres estructurales de la ignorancia, de la miseria, la explotación y, en general, de cualquier peligro. En este tipo de libertad puede corresponder a la libertad negativa de Berlin, en el sentido de que implica ausencia de interferencias u obstáculos. Sin embargo, en el caso de Goulet, la *libertad de* va más en el sentido de liberación, término propio de la década de los sesenta y setenta del siglo XX cuando por influencia de corrientes marxista existió un discurso liberador con respecto de los males estructurales. En contraste, la riqueza sólo permite a las personas tener mayor control de su entorno, tener mejores bienes y servicios y tener tiempo libre. La *libertad para* se entiende, a su vez, como la autorrealización, como la exploración de algún bien desconocido que sea posiblemente estimulante<sup>151</sup>. Con la *libertad para*, este ético del desarrollo va un paso más allá de la concepción liberal de Berlin de la libertad positiva, pues el autor estará de acuerdo en que la *libertad para* exige autodominio o libre determinación de sí mismo, pero supera esta concepción al proponer el sentido de autorrealización en este tipo de libertad. Goulet señala que la libertad es, en el nivel social – por tanto trasciende el ámbito político en que ha sido estudiada la libertad –, considerada como *libertad de* más que como *libertad para*. Es cierto, describe Goulet, que los miembros de las sociedades “sólo desean tener el grado de libertad que necesitan para insertarse en las esferas de actividad para las que se sienten competentes y en las que es satisfactorio el uso de sus talentos”<sup>152</sup>. Pero sugiere que “se puede afirmar que el desarrollo es percibido como una manera de emanciparse de las servidumbres sociales de ignorancia, miseria, tal vez, incluso, de la explotación de otros”<sup>153</sup>. Goulet dará prioridad a la *libertad de* como un paso previo de la *libertad para*, ésta como condición de posibilidad de la plenitud del *ser* humano. Es esta *libertad para* donde radica el verdadero significado de la libertad para este ético del desarrollo.

---

<sup>150</sup> Denis Goulet, *The cruel choice*, op. cit., p. 91. T.M.

<sup>151</sup> *Ibidem*, p. 91, 126. T.M.

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 91. T.M.

<sup>153</sup> *Ídem*.

D. Gasper opina que Goulet emplea el mismo lenguaje de libertad de Sen, añade que la *libertad de* las necesidades se obtiene a través de la satisfacción de las necesidades fundamentales y la *libertad para* se adquiere con la autonomía y la exclusión de los determinantes<sup>154</sup>. Es cierto que la libertad está presente en la obra de Goulet y de Amartya Sen, pero con diferencias. Para Sen, el desarrollo es “un proceso de expansión de las libertades reales de que disfrutaban los individuos”<sup>155</sup>. La libertad es, al mismo tiempo, el fin principal y el medio principal del desarrollo. En tanto que, para Goulet, la libertad es sólo un fin intermedio– objetivo – del desarrollo y no debe ser considerado instrumentalmente. Mientras que para Sen el desarrollo expande las libertades, para Goulet, en cambio, no es evidente que la libertad se incremente con el desarrollo.

A diferencia de Sen, la libertad en Goulet debe comprenderse dentro del contexto de significado de la vida buena, para lo que es necesario *libertad de* servidumbres o restricciones para acceder a la *libertad para* la realización del ser humano en el sentido de una vida plena, de reforzar el *ser más* de los seres humanos en correspondencia con el ideal de perfección ética griega que se plasma en el primero de los principios del desarrollo *tener lo suficiente para ser más*. Aunque sugiere que la libertad es la forma más alta de realización, la *libertad para* la autorrealización interna implica una visión de autosuficiencia, de no necesitar o esclavizarse a lo externo, al modo estoico o epicúreo. Este ético del desarrollo añade una diferencia más, a saber: la diferencia cualitativa entre la *libertad de deseo* y la *libertad para el deseo*. Libertad de deseo, sostiene Goulet, consiste en la satisfacción adecuada de las necesidades humanas. En la libertad para el deseo, por el contrario, los seres humanos controlan las fuerzas por los cuales sus deseos son multiplicados. Esta diferencia ya había sido señalada desde la filosofía helenista. Los filósofos de ese periodo señalaron que el ser humano es capaz de controlar sus deseos para obrar según su voluntad. Sostuvieron que el ser humano debía liberarse de los condicionamientos externos para conseguir la autarquía y llevar una forma de vida austera. Ya en el siglo XX y como consecuencia del pensamiento posmoderno, los autores del posdesarrollo han advertido también que la gente ha adoptado fines ilimitados en el contexto de la economía capitalista. Ello se debe, sobre todo, a la publicidad, a las imágenes presentadas a través de ella creando otro tipo de necesidades

---

<sup>154</sup> Des Gasper, "Denis Goulet and the project of development ethics: choices in methodology, focus and organization", *ISS Working Paper Series / General Series* (s. f.), p. 461.

<sup>155</sup> Amartya Sen, *El desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta, 2000, p. 19.

que cada vez son más difíciles de satisfacer y que, en muchos de los casos, no son realmente prioritarias para conservar sus vidas.

Lo importante del planteamiento de Goulet, a mi juicio, estriba en que los seres humanos pueden controlar las fuerzas que generan sus deseos, no el número de necesidades que se pueden satisfacer. El objetivo prioritario es la *libertad para* la realización o cumplimiento, definidos diversamente, de personas viviendo en comunidad. La libertad de y la libertad para se complementan, pues al tiempo que el ser humano consigue no depender de los bienes materiales y ser ajeno a los estímulos exteriores que provocan un incremento en satisfacer sus necesidades de confort, consigue una autosuficiencia que le permite realizar su ser, o alcanzar la plenitud del bien como señalaba Goulet.

#### 4. La relación entre los objetivos del desarrollo y la diferencia entre los mismos

Para Goulet, los tres objetivos se mantienen en una tensión dialéctica, pues se refuerzan mutuamente aunque al mismo tiempo puede establecerse una relación conflictiva entre ellos. Los objetivos del desarrollo coexisten en las actividades del desarrollo en un estado de conflicto planteando dos preguntas:

1. ¿cuál es el orden de prioridad entre los objetivos en sí mismos?
2. ¿pueden ser considerados los objetivos estados terminales/finales?

Respecto a la primera pregunta, ¿cuál es el orden de prioridad entre los objetivos en sí mismos? Para Goulet, no se puede establecer un orden jerárquico entre los objetivos. Ninguno de ellos goza por sí solo de primacía frente a los otros. Por este motivo, las políticas del desarrollo no pueden pretender la realización de uno de los objetivos del desarrollo en detrimento de los otros dos. Otros valores sí que pueden tener un carácter instrumental para la vida buena. Declara Goulet que “la interacción entre los objetivos del desarrollo es dialéctica”<sup>156</sup>. Entre ellos existe una relación de refuerzo mutuo o de tensión conflictiva. Esta relación dialéctica impide que se pueda establecer un orden jerárquico entre estos objetivos, pues coexisten simultáneamente. Por ejemplo, un alto grado de estima y libertad pueden coexistir con un bajo nivel del sustento de la vida. Un

---

<sup>156</sup> Denis Goulet, *The cruel choice, op. cit.*, p. 125.

óptimo sustento de la vida convive con un nivel bajo de libertad. Se pueden presentar muchas combinaciones de los tres objetivos.

En cuanto a la segunda pregunta, los objetivos son estados terminales del desarrollo en sentido relativo porque, para Goulet, el desarrollo es un proceso de cambio de valores y en la manera de vivir. Estos objetivos fungen, en terminología aristotélica, como bienes supremos, pues a ellos se subordinan otros bienes o fines subordinados considerados como metas, por ejemplo política tecnológica, una estrategia educativa, la inversión extranjera, la riqueza, etc. Pero son bienes supremos en sentido relativo porque ellos mismos se subordinan a un fin último, más grande y que los abarca a todos ellos. A diferencia de Aristóteles que identificaba ese fin o bien supremo y último en la *εὐδαιμονία* traducida comúnmente como felicidad, este ético del desarrollo lo identifica en un doble sentido, a mi juicio, como plenitud del ser y con la Parusía – en el sentido en que el desarrollo ayuda a preparar las condiciones para la segunda venida de Cristo –<sup>157</sup>. Para Goulet, los seres humanos pueden crear diferentes significados sobre la vida, ya sea en pobreza o en gran riqueza. Aunque el autor reconoce que entre las sociedades tradicionales hay homogeneidad, afirma que dentro de ellas se pueden producir desavenencias. En los países ricos abunda la diversidad de estilos de vida y de significados sobre la vida y la muerte. Finalmente, estos objetivos se pueden concebir de manera diferente en cada país, pero no por ello cae en el relativismo. Pero él tampoco está a favor de la homogeneización cultural, lo contrario atentaría contra la libertad humana, por ello insta a cuestionar los costos del desarrollo desde el plano ético y, de manera fenomenológica, entender el desarrollo como un proceso que lleva implícito unos valores que deben ser desentrañados para captar el verdadero significado del desarrollo. Así, los objetivos se hacen explícitos y concluye que el desarrollo debe cumplir los siguientes propósitos:

1. proporcionar más y mejores medios para sustentar la vida de los miembros de su sociedad;
2. crear o mejorar las condiciones materiales de vida relacionadas de algún modo con la necesidad percibida de estima; y

---

<sup>157</sup> Respecto a este tema de la Parusía y, en general, para la herencia cristiana en el pensamiento de Goulet véase en el capítulo segundo.

3. librar a los hombres y mujeres de las servidumbres consideradas opresivas (de la naturaleza, de la ignorancia, de la de otros hombres y mujeres, de las instituciones, de las creencias). El fin aquí puede ser soltar a las personas de las ataduras de estas servidumbres y/o elevar sus oportunidades para su auto-realización, tal como la conciben.<sup>158</sup>

Reiterando, estos propósitos, en Goulet, son los parámetros para juzgar el desarrollo, si es bueno o malo, y no al contrario.

El reto que enfrentan las sociedades es cómo conseguir el desarrollo sin caer en la alineación que ocasiona la dependencia tecnológica o la abundancia de bienes. Es indudable que el desarrollo aporta beneficios materiales que sirven para sostener la vida, pero también es cierto que esos beneficios materiales en exceso pueden destruir la estima y la libertad.

Los objetivos del desarrollo imprimen el carácter teleológico a la ética del desarrollo. Son los fines a partir de los cuales se enjuician las acciones del desarrollo, así como los medios y las estrategias del mismo que se requieren para alcanzar aquellos fines. De igual manera, las decisiones, en el ámbito del desarrollo, se toman en relación con estos fines para que las elecciones no sean crueles.

Los objetivos anteriormente reseñados son formulados por Goulet desde la perspectiva normativa. Sin embargo, el filósofo norteamericano destaca que existe una pluralidad de actores a nivel nacional e internacional que determinan cuáles deben ser los objetivos del desarrollo. Las preguntas que plantea Goulet son: cuáles son los objetivos del desarrollo y quién debe plantearlos. Además de su experiencia acumulada como practicante del desarrollo – pues estuvo en el Algeria, Brasil, España, Líbano, México, Guinea Bisáu –, el autor llevó a cabo un análisis de los planes nacionales de desarrollo, de los documentos de las agencias de desarrollo de los países ricos y de los documentos de la ONU de los cuales se desprende que existe una diferencia entre los objetivos que plantean los líderes del Tercer Mundo y los objetivos planteados por los líderes del mundo desarrollado. La diferencia entre los objetivos expresados en los documentos y los resultados conseguidos radica, de acuerdo con Goulet, en los recursos disponibles. El autor recurre a dos términos para explicar esta disparidad: la codicia

---

<sup>158</sup> Denis Goulet, *The cruel choice*, *op. cit.*, p. 94.

(acquisitive desires) y el acceso efectivo a los recursos. A continuación, este ético del desarrollo procede una explicación antropológica afirmando que existe un equilibrio entre la codicia y el acceso efectivo a los recursos. En la base de todo esto opera el principio de que uno no puede querer lo que no puede obtener. Señalando, a su vez, que el equilibrio y el principio se ha roto en muchas sociedades. El equilibrio y el principio antes citado operaban, señala Goulet, en sociedades pre-tecnológicas, las cuales viven o vivieron en condiciones ecológicas que hacen imposible la acumulación material para todos sus miembros. Por tanto, se limitó el acceso a los recursos. Agrega este ético del desarrollo que la codicia fue controlada y ese control se consideró moralmente bueno con el propósito de asegurar la supervivencia del grupo y controlar el conflicto al interior del mismo. Pero advierte que los seres humanos han obtenido más de lo que proporcionalmente les corresponde de acuerdo con la disponibilidad de los recursos o bienes, provocando que una minoría de los miembros de una sociedad posean bienes mientras que al resto se les enseñó a poseer sólo bienes suficientes, es decir, los mínimos para sobrevivir. Esto seguramente lo señalaba Goulet en franca alusión a las sociedades industrializadas. Goulet no negará el derecho al lujo de los países ricos, pero recomendará que ellos deben abstenerse del mismo hasta en tanto los países subdesarrollados logran alcanzar un nivel de vida en el que no prevalezca la enfermedad, la falta de alimentos, gente sin casa y todas aquellas imágenes propias del subdesarrollo. Aunque también se puede afirmar que para él una vida de lujo, de confort, de bienes materiales no significaría una vida plena o, tal vez, feliz. Pero también es cierto que no se puede pretender una vuelta al modo de vida de sociedades pre-tecnológicas porque muchas sociedades subdesarrolladas, no todas, no estarían dispuestas a renunciar a ciertos bienes materiales como por ejemplo un ordenador. La clave está, a mi juicio, en conseguir ese equilibrio al que se refiere Goulet. Lo que sin duda condujo al rompimiento de ese equilibrio fue el propio capitalismo que indujo al consumo de masa, y por tanto a la producción en masa, en los Estados Unidos primero y luego al resto del mundo, configurando una vida hedonista, como la describe Lipovetsky, pues induce al gasto, al disfrute y al placer de la vida aquí y ahora. Esto se encuentra en discusión en la actualidad ante el problema del cambio climático, donde se requiere cambiar, entre otras cosas, nuestros patrones de consumo.

### 1.4.2. Discurso ético

Las éticas aplicadas han construido un propio discurso y la ética del desarrollo no es la excepción. Goulet, por su parte, se encargó de proponer el siguiente modelo discursivo que comprende cuatro niveles<sup>159</sup>:

1. Nivel A: se refiere a los fines del desarrollo, en general. Estos fines son universales y casi todos los hombres están de acuerdo en ellos. En este nivel, los fines generales son definidos en su esencia. Se puede afirmar que todas las corrientes teóricas del desarrollo afirman la validez de esos fines tal como los conciben. Estos fines son la paz, la libertad, la diversidad cultural, la igualdad y la solidaridad.
2. Nivel B: se refiere a las esferas donde aparecen los criterios que sirven para definir los fines aceptados en el nivel A. Se establecen criterios y condiciones para identificar esos fines. Los criterios precisos para identificar los fines en situaciones reales. Son los indicadores del desarrollo: crecimiento económico, distribución de la riqueza, la calidad de vida y la participación.
3. Nivel C: se refiere a los conjuntos de medios que se utilizarán para realizar los fines que se han propuesto en el nivel A. Se trata de grupos de medios que constituyen sistemas agradables o desagradables respecto a los fines buscados. Se refiere a las estrategias de desarrollo, las políticas económicas, el Estado del bienestar, los organismos internacionales, el mercado, las inversiones, los sindicatos, los partidos.
4. Nivel D: se refiere a las puras técnicas tomadas aisladamente y a los medios individuales tomados separadamente. Así, por ejemplo, menciona las reformas del comercio y las finanzas, proyectos globales y locales, asesoramientos, préstamos, donaciones, tecnologías, convenios y control de cumplimiento.

Este marco discursivo se puede interpretar, a mi juicio, desde dos perspectivas. En primer lugar, en forma vertical en el sentido de que desciende del nivel A, el más alto y considerado primero, hasta el nivel D considerado el último nivel. Los fines últimos que se ubican en el nivel A descienden para justificar los medios, interrelacionados en el tercer nivel y tomados por separado en el cuarto nivel. En consecuencia, parece que procede deductivamente. Y, en segundo lugar, este mismo marco puede interpretarse

---

<sup>159</sup> Denis Goulet, *Ética del desarrollo*, op. cit., pp. 77-78.

también en forma ascendente, ya que en el último nivel se encuentra la materia prima con la que trabajara la ética del desarrollo para elaborar sus propios conceptos. Por tanto, este discurso puede interpretarse como un método para descubrir y justificar el bagaje ético. Sin embargo, este estudioso del desarrollo rechazó una aplicación inmediata como la deductiva. Tal vez, falló en el modo de presentar los niveles del discurso filosófico y bien pudo optar por emplear el círculo como lo hace al explicar la interacción de las tres racionalidades<sup>160</sup>.

El propósito de este marco era mostrar, para Goulet, que la ética del desarrollo se ubica en los niveles, segundo y tercero, B y C respectivamente. El nivel B posee una peculiaridad que consiste en un nivel de fundamentación. Dicho nivel puede ubicarse dentro de la metaética, entendida, no como la filosofía analítica la define en términos de análisis lógico del lenguaje moral, sino, en el sentido de reflexionar sobre el fundamento de la propia ética del desarrollo. Desde esta perspectiva, se determina en este nivel tanto el fundamento epistemológico para que las ciencias sociales tomen en cuenta los valores y otros aspectos cualitativos del desarrollo como los imperativos morales y el carácter de la ética del desarrollo como medio de los medios (estos últimos aspectos se abordarán más abajo). Para la fundamentación y la justificación de la ética del desarrollo se utilizan los métodos y las categorías de la filosofía en términos generales.

La importancia del primer nivel o nivel A radica en que corresponde a un nivel metafísico o teológico, reconocido así expresamente por el propio Goulet. Junto a la ética del desarrollo, se puede extraer de la obra de este autor una metafísica como justificación para el desarrollo<sup>161</sup>. Apoyada su visión en la metafísica del devenir teilhardiana, será una metafísica trascendente. En primer lugar, esta metafísica responde al principio de finalidad<sup>162</sup> en el sentido aristotélico. Esta idea de finalidad se expresa en la categoría de vida buena. La finalidad para el ser humano y los pueblos subdesarrollados consiste, en este filósofo del desarrollo, en una vida significativa con los bienes materiales suficientes para sostener la vida. Siguiendo un modelo teleológico

---

<sup>160</sup> Véase el Capítulo 3 de esta tesis. O bien, Denis Goulet, *Ética del desarrollo: guía teórica y práctica*, op. cit., p. 36, *Incentives for Development. They key to equity*, New Horizons Press, New York, 1989, p.155.

<sup>161</sup> Véase Capítulo 2. 2.3. Una teleología de la historia con perspectiva cristiana.

<sup>162</sup> Hans Jonas fue uno de los más destacados filósofos en fundamentar la ética medioambiental en este principio teleológico. Véase Hans Jonas, *El Principio de Responsabilidad: Ensayo de Una Ética Para La Civilización Tecnológica*, Barcelona, Herder, 1995.



clásico, bajo el esquema *fin-medio* aristotélico, su modelo discursivo permite evaluar las acciones en el desarrollo. Esas acciones tienden a unos fines y, en concreto, a un fin último que constituye el parámetro de las decisiones y las elecciones. Los seres humanos obran bien para alcanzar ese bien supremo, que no es más que una forma de vida que se desea. Esa forma de vida comprende, para Goulet, el *sostenimiento de la vida*, la *estima* y la *libertad*. Esto corresponde al nivel A donde no se produce, de acuerdo con el autor, desacuerdo o éste es mínimo porque los fines son universalizables. Estos fines se subordinan a un fin último para evitar una sucesión hasta el infinito. Y ese fin último o bien supremo es la vida buena que, reiterando, Goulet no identificó expresamente con la felicidad. En este sentido, la ética del desarrollo evita el relativismo. Aunque Aristóteles no diferenció expresamente entre fines y medios, sí que consideró que existen bienes relativos supeditados a fines superiores. Los bienes ayudan a alcanzar los fines, pero esos medios deben someterse a la evaluación moral. En este primer nivel, los fines constituyen un marco de interpretación de las actividades del desarrollo y, a su vez, guían la toma de decisiones de los expertos, los políticos y las poblaciones y ciudadanos en general en todos los temas relacionados con el desarrollo.

En segundo lugar, esta metafísica se fundamenta en una idea de trascendencia que radica en un paso más allá del ser. Goulet la define como “la creación de una alternativa a lo que tiene que ser en virtud de lo que ya ha sido”<sup>163</sup>. Esta definición posee una visión de futuro y limitada al ámbito religioso, sobre todo cristiano. Su apuesta es por la esperanza en un futuro para el destino histórico y la existencia humana. Pero no se tratará de un futuro terrenal. Pues al considerar la finitud de la existencia humana, Goulet asumió la libertad y la muerte como los dos problemas principales de la vida humana. Sobre este aspecto también se pronunció Heidegger, aunque su proyecto era más ambicioso, el filósofo de la selva negra se refirió al carácter futuro de la existencia humana señalando que la muerte constituye el elemento común encontrado en todos los seres humanos y marca, además, el límite del ser. En Goulet, por el contrario, la muerte, como problema existencial, adquiere sentido a través de la religión, pues ésta otorga el significado último a la existencia y al destino histórico. Ese sentido o significado se manifiesta en la trascendencia. Este filósofo del desarrollo sostiene que para los creyentes, entre los cuales se encuentra él mismo, la trascendencia significa una vida

---

<sup>163</sup> Denis Goulet, *The cruel choice*, *op. cit.*, p. 242. T.M.

después de esta vida, un universo más allá de este mundo material, que es el único que da sentido a los esfuerzos que los hombres realizan en el tiempo<sup>164</sup>. Por tanto, el carácter trascendente del ser humano se refiere a las posibilidades de ser, a un ir más allá de su condición corporal, terrenal y humana. Para el marxismo, esas posibilidades ya eran reales en este mundo, aquí y ahora. Pero al igual que el idealismo alemán, y en concreto Hegel, Goulet pretendió superar el status material del ser (humano). Esta metafísica sostiene la temporalidad del ser humano. Para Goulet, “la trascendencia no se encuentra fuera de la experiencia del hombre, sino es vista como inmanente a su búsqueda sin fin de sentido e identidad”<sup>165</sup>. Para Goulet, Dios creó a los seres humanos como hacedores de su propia historia, es decir, con una libertad inherente a sus destinos individual y colectivo. La trascendencia inmanente, en este sentido religioso y, tal vez, místico, no estuvo presente en la Modernidad, pues los ilustrados sólo reconocen la vida en este mundo terrenal y presente. Sustituyeron la trascendencia por la idea de progreso que, también es cierto, lleva implícita una visión de futuro. El idealismo alemán es la otra cara de la moneda pues, como sostiene Marcuse, “...sostuvo siempre que el materialismo de la praxis burguesa no representa la última etapa y que la humanidad debe ser conducida más allá de él”<sup>166</sup>.

El cristianismo abandera la creencia y la fe en el final de los tiempos y la segunda venida de Cristo para instaurar el reino de Dios en la tierra. La existencia humana de esta manera funda su esperanza en un Cristo resucitado y en un ser supremo eterno. Pero al centrarse en el cielo y el espíritu puede ser que el cristiano prescinda de la vida mundana y los problemas que en ella existen. Goulet afirma que esto no ocurrirá, ya que la trascendencia no debe significar, para este autor, abstraerse de la realidad mundana y olvidarse de las tareas humanas que hay que realizar aquí y ahora, en el presente. Esa misma trascendencia puede convertirse en el impulso para comprometerse con las causas terrenales y presentes como lo es el desarrollo. Bajo la perspectiva teológica, Goulet señala que algunos cristianos progresistas consideran que el pecado más grande es la omisión: abstenerse de la lucha por la liberación<sup>167</sup>. Él tal vez pudo compartir parte

---

<sup>164</sup> Denis Goulet, *Ética del desarrollo: guía teórica y práctica*, op. cit., p. 198.

<sup>165</sup> Denis Goulet, *The cruel choice*, op. cit., p. 242. T.M.

<sup>166</sup> Herbert Marcuse, *Cultura y Sociedad*, Buenos Aires, Editorial Sur, 1969, p. 53.

<sup>167</sup> Denis Goulet, *A New Moral Order: Studies in Development Ethics and Liberation Theology*, New York, Orbis Books, 1974, p. 121. Otra versión de la omisión es enunciada por A. Arteta quien considera que la omisión es una forma de acción en el sentido de que se omite el bien. el espectador al incurrir en omisión, es decir, al no actuar, aunque puede hacerlo, opta por consentir el mal. El espectador se

de esta posición, ya que consideró que el ser humano no debe eludir las tareas temporales e históricas. Por ejemplo, si no realizan las acciones necesarias que permitan corregir las injusticias, las desigualdades, la pobreza y todas aquellas cuestiones relacionadas con el desarrollo. Este mundo real y presente, para este ético del desarrollo, tiene que ser preparado para la redención. De aquí también su rechazo al marxismo, pues éste pretende hacer sólo del presente un medio que conduzca al comunismo. El pragmatismo norteamericano, en el que académicamente se formó Goulet, también posee esta visión de un futuro, pero de un futuro no definido.

La ética del desarrollo tiene, además, un fundamento ontológico basado en una naturaleza humana. Pero este fundamento tiene, en Goulet, una peculiaridad, pues concibe al ser humano, al mismo tiempo, como organismo individual y como un ser social. Al estar en contacto con los pueblos subdesarrollados y en concreto con grupos culturales, identificó esa naturaleza humana que aspira a asegurar su vida, afianzar su estima y tener libertad. Esta es una interpretación propia, pues este estudioso del desarrollo no es explícito en afirmar de dónde parte para formular esos objetivos. Dicha interpretación se basa en la concepción que el autor posee de la naturaleza humana entendida como una naturaleza espiritual, aunque también material. Los valores religiosos y tradicionales aportan al ser del hombre sentido y significado a su vida.

El nivel C es el otro sello distintivo del carácter teleológico de esta ética del desarrollo. En una ética teleológica, sin embargo, se requiere una correspondencia entre medios-fines, es decir, que los medios se adecuen al fin bueno. Este es el punto central de la ética del desarrollo que Goulet califica como *medio de los medios*. La ética es el medio que permite juzgar a los otros medios – una política pública, infraestructura tecnológica, medidas sanitarias, programas de alfabetización, planes fiscales – como buenos o malos para alcanzar el fin último. Los medios, en consecuencia, tendrán que ser buenos. Este mismo nivel, además de la ética, se coloca medios tales como la ayuda al desarrollo, la tecnología, haciendo de ellas un campo más de las éticas aplicadas.

La importancia del nivel D radica en los *medios* que deberán ser utilizados por los desarrolladores, cooperantes, políticos, expertos, ciudadanos, en actividades concretas

para alcanzar ese fin supremo, es decir, la forma de vida que pretenden vivir. Por ejemplo, la donación de ordenadores en los colegios para contribuir a la educación de los niños y jóvenes. En este nivel también se ubican los aportes de las ciencias en general, tanto sociales como naturales, que constituyen la materia prima para la reflexión filosófica.

El discurso ético del desarrollo contiene, además, unos *imperativos morales* que guían la acción de quienes trabajan en el desarrollo. El término *imperativos morales* no se refiere, sostiene Goulet, al *imperativo categórico* kantiano. No existen imperativos categóricos que regulen las decisiones o las acciones en el desarrollo. A pesar de rechazar la idea de *imperativos categóricos* en el desarrollo, admite que existen unos principios o criterios que guían a quienes perseguirían el desarrollo. Estos principios, sin embargo, se asemejan más a los *imperativos hipotéticos*, pues, a diferencia de los categóricos, en estos “la acción es buena para algún propósito *posible o real*”<sup>168</sup>. Goulet emplea el término *imperativos morales* en el sentido en que el desarrollo, además de ser una cuestión económica, política y tecnológica, es también una cuestión ética que plantea preguntas sobre cuestiones éticas antiguas. Por este motivo, los imperativos morales crearán juicios de valor sobre los objetivos y los medios para obtener el desarrollo, así como las normas para decidir cuándo los costos sociales y humanos del cambio son tolerables o exorbitados<sup>169</sup>. Estos imperativos morales se encuentran enunciados en su artículo *On moral imperatives in development*<sup>170</sup> y son los siguientes:

El primero es simplemente que *todas las acciones humanas son morales*. No hay acciones amorales, es decir, sin dimensión moral. Las acciones humanas son malas o buenas, pero pueden serlo en diferentes grados – aquí no se emplea el término correcto que remitiría a una posición kantiana –. Esta característica de las acciones humanas, para Goulet, debe hacerse explícita porque en las ciencias sociales y políticas tienden a desvincular la moralidad de la vida real. Por tanto, ninguna acción humana, en cualquier ámbito de la vida, es neutral. Estas acciones las llevan a cabo sujetos y ocurren en circunstancias concretas de tiempo, lugar, contexto y consecuencias. Sin profundizar más en este aspecto, Goulet sostiene que las acciones son buenas porque, precisamente,

---

<sup>168</sup> Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Barcelona, Ariel, 1996, 414, 30.

<sup>169</sup> Denis Goulet, “On moral imperatives in development”, en Denis Goulet, *Development ethics at work*, *op. cit.*, p. 38.

<sup>170</sup> *Ibidem*, pp. 38-42.

son acciones humanas. Tal vez se refiere aquí al hecho de que Aristóteles concibió como acciones buenas a aquéllas derivadas de hombres buenos, de tal manera que el adjetivo bueno remite al carácter de las personas, a lo excelente, en tanto que miembros de una comunidad. Asimismo, puede afirmarse que este postulado posee una base teleológica, ya que las acciones son libres y conscientes, no vienen determinadas. Afirma que “las acciones humanas, sostiene Goulet, tienen características internas por las que pueden ser juzgadas como moralmente superiores o inferiores a otras acciones o a algún estándar de referencia”<sup>171</sup> y ese estándar de referencia es un fin que, en Goulet, está identificado con la vida buena. Así, los seres humanos actuarán en función a un fin. En el ámbito del desarrollo, los seres humanos actúan y llevan a cabo elecciones, sean éstas políticas, económicas o técnicas, teniendo en cuenta la vida buena de los pueblos.

El segundo consiste en que *uno debe examinar la fuente de donde cualquier sistema ético, formal e informal, se construye*. Para Goulet, la ética no tiene un único recurso, no hay imperativos morales uniformes en el desarrollo porque existen tantos imperativos morales como sistemas filosóficos. Cada sistema filosófico está dotado de un *coeficiente de inserción en el tiempo y en la historia*. Este coeficiente revela los grados en que “los sistemas éticos imponen a sus adherentes el deber de comprometerse con las tareas históricas para construir un mundo mejor, una sociedad más justa, un medio ambiente humano marcado por el progreso científico y la belleza estética”<sup>172</sup>. Por tanto, propone una disciplina ecléctica porque el diálogo es necesario entre los cristianos, los marxistas, los existencialistas, los positivistas, los musulmanes... Pese a ese eclecticismo, Goulet no se pronunciará a favor de un relativismo, simultáneamente rechazará cualquier tendencia hacia el absolutismo o el etnocentrismo. La interpretación sería entonces que la conciencia moral no es un bloque homogéneo, sino, por el contrario, coexisten diversas concepciones morales en disputa. Y en medio de esa diversidad, lo que se busca, como sostiene Tugendhat al analizar el concepto “bueno”, es un significado de bueno que sea universalmente válido en el sentido de que pueda ser reconocido por todos. En otras palabras, existe una concepción de lo bueno, entre otras, que puede ser

---

<sup>171</sup> *Ibidem*, p. 39. T.M.

<sup>172</sup> *Ídem*. T.M.

reconocida como universal por todos.<sup>173</sup> Esa concepción del bien puede unificar los esfuerzos de todos los seres humanos para trabajar a favor del desarrollo.

El tercero subraya que en *la reflexión contemporánea sobre las dimensiones morales del desarrollo es vital la distinción entre valores universales y valores universalizables*<sup>174</sup>. Para Goulet, los individuos y los grupos deben ser tratados como seres merecedores de respeto. Muchos valores éticos en el desarrollo son también valores universalizables. Los valores universales se encuentran en todas partes y gozan de la misma importancia relativa en la constelación total de valores en los distintos ámbitos sociales. Los valores universalizables contienen un núcleo común de substancia valorativa encontrada en todas partes, pero se diferencian de los primeros porque sus modos de expresión varían de una sociedad a otra. Una mejor vida, condiciones materiales mejores, seguridad frente a las enfermedades y desastres naturales, oportunidades más amplias para la aplicación, éxito de los talentos... tienen como valor común la realización humana que parece ser universalizable.

*Una cuarta afirmación constitutiva de mi universo ético en la discusión del desarrollo es lo que yo he llamado en otra parte una visión de la ética como un medio de los medios.* Este cuarto imperativo se refiere a que la ética es un medio más, pero muy importante, para evaluar los otros medios que se utilizan en el desarrollo, así como para determinar si efectivamente sirven para promover el desarrollo o si, por el contrario, producen subdesarrollo.

### **1.4.3.Ética del desarrollo como medio de los medios**

Esta es la aportación original de Goulet a las éticas aplicadas, pues éstas pueden ser consideradas como un medio para hacer posible alguna finalidad o, simplemente, algún propósito desde la felicidad, la vida buena, la dicha hasta el reino de los fines y el imperativo kantiano de no instrumentalizar al ser humano. En todas las actividades humanas se usan instrumentos para llevarlas a cabo, el médico decide entre usar un

---

<sup>173</sup>Tugendhat lo expresa así: “hay un sentido de bueno que sugiere un reconocimiento universal que es plausible y, segundo, que todas las restantes propuestas conocidas no son (o son menos) plausibles. Ernst Tugendhat, *Lecciones de ética, op. cit.*, p. 80.

<sup>174</sup>Aquí sólo se mencionará este aspecto, procediendo a reflexionar sobre el mismo en profundidad en el capítulo 5.

medicamento en lugar de otro, si informa al paciente de la gravedad de la enfermedad; el economista y el empresario utilizan el mercado para distribuir bienes y servicios; los científicos utilizan la propia ciencia y la tecnología para producir nuevos instrumentos con el objetivo de innovar las industrias farmacéuticas, agroalimentarias, de generación de energía, etc. Detrás de estos instrumentos se encuentra el uso que les da el ser humano, en su carácter de científico, médico, economista, por tanto, su uso siempre tendrá consecuencias en la vida cotidiana. Es entonces cuando cobra importancia el trabajo reflexivo de los filósofos, pues éstos evaluarán las consecuencias teniendo en cuenta la no neutralidad de los medios y de las actividades humanas.

La ética entendida como medio de los medios, en la versión de este ético del desarrollo, constituye una continuación del esquema aristotélico. Para Goulet, la ética es una combinación de la reflexión crítica y de la acción reflexiva sobre el contenido de valor y las implicaciones de la acción social. Goulet enfatizará que no sirve una ética deductiva abstracta<sup>175</sup> para una ética del desarrollo. La ética es entendida por Goulet como aquellas condiciones sin las cuales los hombres no pueden ejercer elecciones genuinas ni de fines ni de medios, aunque la reflexión sobre los medios haya quedado generalmente bajo la sombra de los fines.

En definitiva, Goulet fija el carácter de la ética del desarrollo como un *medio de los medios*, es decir, “la ética debe de alguna manera entrar en los dinamismos axiológicos de los instrumentos utilizados por los agentes del desarrollo y convertirse a sí misma en <medio de los medios>”<sup>176</sup>. Los éticos del desarrollo deben evaluar los instrumentos que se utilizan en el desarrollo y desentrañar los valores que se encuentran latentes en cada una de las situaciones del desarrollo y no sólo en los fines, así como los antecedentes culturales y las corrientes de pensamiento que se encuentran detrás de todos ellos. En otras palabras, la ética se introduce en los instrumentos que utilizan los cooperantes, quienes toman decisiones... para desentrañar los valores latentes y juzgar si promueven los fines del desarrollo o si no lo hacen. Detrás de esto se encuentra una razón epistemológica: “cuanto más se acerca el conocimiento a los sujetos humanos – especialmente en su contexto social – más difícil se torna admitir cualquier diferencia

---

<sup>175</sup> Denis Goulet, *Ética del desarrollo*, op. cit., p. 42.

<sup>176</sup> Denis Goulet, *Ética del desarrollo: guía teórica y práctica*, op. cit., p. 43.

real entre la conexión observada y la organización de los fines de la acción”<sup>177</sup>. Finalmente, la ética es un medio, un instrumento a favor del *ser más* (*plus être*) del hombre, entendida en un contexto más amplio como parte de una filosofía del desarrollo que tiene como misión establecer siempre nuevas posibilidades de ser, como ya se explicó más arriba. En este contexto la ética del desarrollo es el medio que conduce a la trascendencia a través de la libertad y la responsabilidad que atañe al ser humano y a los pueblos frente a los dilemas del desarrollo.

#### **1.4.4. Reflexión final**

Goulet admite que su proyecto es una ética en la que predomina el carácter colectivo más que el individual, pues se centra en la libertad y la responsabilidad de los pueblos, tanto desarrollados como subdesarrollados. En lugar de la polis griega en la que el ser humano vive como ciudadano, practicante de la virtud, y como político, Goulet concibe al ser humano como miembro de una comunidad cultural, aunque tiene como telón de fondo a la humanidad en un ámbito planetario y cósmico, esto le viene por influencia del humanismo cristiano.

Como se abordó más arriba, la ética del desarrollo de Goulet es una ética de la virtud que se centra en el concepto de vida buena. El autor reconoce, y no se equivocaba, que la noción de desarrollo lleva implícita una imagen de vida buena. Pero ¿qué tipo de vida buena es la que propone este ético del desarrollo? Más allá de los objetivos del desarrollo contemplados en su proyecto ético, se puede afirmar que el contenido de la vida buena, en este autor, consiste en un modo de vivir con suficiencia en el aspecto material. La base de esta concepción es una visión antropológica del ser humano como un ser espiritual, aunque reconoció que el ser humano también es un ser material, pues requiere de bienes físicos, materiales, para vivir, para desarrollarse y reproducirse en el sentido biológico que esos conceptos tienen, pero también se requieren de bienes para vivir el tipo de vida que le aporten sentido.

Su proyecto no se centró en determinar si cualquier modelo de autorrealización disfruta de validez transcultural. Su intención únicamente fue indicar que el desarrollo debe preparar las condiciones sociales para la realización personal de todos los seres

---

<sup>177</sup> Denis Goulet, "Tareas y métodos en la ética del desarrollo", *op. cit.*, p. 300.



humanos, de ser posible sin ninguna alienación. Insiste en que el contenido de la vida buena varía de una sociedad a otra, de un individuo a otro. Y no se puede afirmar, sostiene Goulet, que una imagen de vida buena sea mejor que otra. Frente a estas afirmaciones, se puede afirmar que este filósofo norteamericano defendió la imagen de vida buena de los pueblos subdesarrollados, en concreto de aquellos grupos culturales, como son, por ejemplo, los pueblos indígenas. Advierte que no existen garantías de que una forma de vida sea más apropiada o más satisfactoria que otra, ya que en las sociedades desarrolladas se tiene mayor control de las enfermedades, de prolongar la vida, de seguridad frente a los desastres naturales, pero ello no implica que los pueblos desarrollados sean más felices o más humanos que los subdesarrollados<sup>178</sup>.

Su proyecto ético no deriva en un relativismo, pero en su caso no apela al diálogo intersubjetivo para alcanzar un consenso para determinar los objetivos del desarrollo. Y ello por dos razones. Primero, debido a la aplicación de la ética griega para dar una visión colectiva y local del desarrollo y de la vida buena. Además, porque los objetivos del desarrollo son determinados desde una naturaleza humana observada empíricamente. Segundo, debido a su humanismo cristiano. Y es precisamente éste último el que imprimirá el carácter universal a su ética. Aunque siguen existiendo pueblos homogéneos, cohesionados y viviendo en armonía con la naturaleza, también existen seres humanos que no comparten la idea de actuar teniendo como fin un bien religioso y prefieren, frente a los valores religiosos, optar por valores secularizados.

En este punto es donde deseo llamar la atención acerca del objetivo del “sustento de la vida”, como un criterio universal contra el cual difícilmente se podrían poner objeciones. Este es, a mi juicio, el que puede fungir como criterio universal de una ética de la virtud que pretende, entre otras cosas, contrarrestar el exceso de formalismo ético y de trascendentalismo, pero sin perder universalidad. Qué es más importante, sino la vida misma. La vida y el sostenimiento de ella es ese algo en común que tenemos todos los seres humanos frente a la pluralidad del pensamiento y las formas de vida. Ello se comprueba sobre todo ahora en medio de la crisis ecológica, financiera y cultural que padecemos en todo el planeta. Tomar como criterio el sustento de la vida no significa renunciar a los valores. Pues es cierto que se requiere de un contenido, el cual se determinará con los valores religiosos y con virtudes cívicas, o valores laicos, tales

---

<sup>178</sup>Denis Goulet, *The cruel choice*, op. cit., 95.

como la solidaridad, la tolerancia, la justicia pero además con la amistad y las emociones. Los seres humanos siempre actúan teniendo un concepto de bien o de vida buena que pretenden realizar, ya sea de manera individual o colectiva. Ello constituye un incentivo para que la ética se ocupe de contenido.

## CONCLUSIONS

The framework of this thesis is based on a philosophical reflection, but it is also enriched by introducing a deep dialogue with different disciplines, theories and authors. The point of departure of this interdisciplinary research is the philosophy and also the mainly philosophical streams that inspired Goulet's thinking such as phenomenology, Christian philosophy, and ancient ethics. The main purpose of this research has been focused on conducting a hermeneutic interpretation of Denis Goulet's thinking and on justifying the importance of this author as a pioneer of development ethics. Throughout this thesis, it has been tested the main hypothesis which states that Goulet's development ethics is a virtue ethics based on teleology as a continuation of the ends-means Aristotelian scheme. Even though, it is important to point out that it admits certain principles such as strategic principles and principles to guide an ethics of cooperation.

Throughout this research, I have faced several difficulties because there are few studies on Denis Goulet's work. In addition, these studies are only focused on some aspects of his thought. This constituted, in turn, the reason for undertaking the study of Denis Goulet's thinking, which allowed understanding some aspects of their own development ethics, and it offers clues to analyze the present moment in relation to theoretical studies and development ethics. Therefore, the risk of misinterpretation, misunderstanding and infidelity author's thinking was constantly present. However, I have tried to minimize those risks as the investigation progressed. To do this, I have considered other areas of interpretation related to current moral problems in applied ethics, such as bioethics and environmental ethics that served as inspiration. Consequently, the interpretation is entirely of my own.

This research lays the foundations for future studies on of Denis Goulet's work. At one end, it exposed and interpreted the keys of his ethics as the characteristics of development ethics, Christian teleology, the epistemic basis of his ethics and his key concepts. At the other, the possible application of ethics referring to the examples he cites in his work. Regarding the theoretical contribution of this thesis to conduct more studies on specific aspects of his work, this study provides the theoretical background

which come from these studies. So far the studies conducted on specific aspects of his thought, they fail to find the core of his thought with fundamental aspects of his work and some of the keys that compose ethics. This must be used to interpret and analyze the rest of the themes in Goulet.

This thesis analyses Goulet's bibliographic work, with emphasis on the major works of the author. Books as *The cruel choice* (1971), *Development ethics* (1996) *Development ethics at work* (2006) are well known, but other references are often ignored as *Ética del desarrollo* (1965), *Development for what, A new moral order* (1974) that clarify and touch core aspects of his thought. Therefore, through this study these works were updated, among many others, trying to contribute greatly to unravel Goulet's thought.

In what follows I present a set of conclusions of this work which are lines of research for future studies.

1. Goulet rejects directly to support a formalistic and abstract development ethics. The excessive formalism and its relied universalism, have led to the exclusion or neglect of material aspects of human life, i.e. aspects such as emotions, values, traditions, virtues, which are constitutive of the concept of good life in the thinking by this author. For Goulet, an abstract ethics does not facilitate evaluating the means to develop a country in the light of moral values. As the linchpin between ethics and development is placed within this nature of virtue ethics, flourishing, self-actualization or human development.

At the beginning of this research was assumed that into Goulet's thinking there is an estrangement from modern philosophy. This hypothesis was formulated from the turn of Goulet to Greek ethics. However, the inquiry showed that this assumption is incorrect, since the author does not break with modern philosophy. However, streams of modernity as phenomenology are explicitly present in his work. The commitment to return to the Greek ethics in this project is not exclusive; it does connect with some assumptions and premises of modern philosophy.

2. Goulet did not theorize about the foundation of development goals. But the question remains open. There are certain elements in Goulet's thought that refer to a

metaphysical foundation. They are more present in *Ética del desarrollo* (1965) and his initial essays. On the one hand, it is clear that Goulet conducted a rational foundation of development ethics. According to the levels of ethical discourse<sup>179</sup>, level A corresponds to a metaphysical level and it is expressly acknowledged by the author. It is at this level that the purpose or purposes for development are located. And, he claims: "... human nature, by resistant that it can be to analysis, is the same for all men. It is one and in its unity founds solidarity"<sup>180</sup>. On the other hand, the later work by Goulet does not lay stress on the ontological basis of his philosophy. He focuses more about participation, governance etc. But this thesis has taken into consideration every aspect and period of Goulet's work. His thought may seem partly paradoxical, but it is not. It is merely a logical development of his thinking.

3. It follows from Goulet's perspective that development has two criteria: it must be evolutionary and dialectical at the same time. Development has contradictions, since it upgrades of an inhuman stage to a human one. This is expressed in the Lebret's term "human ascent" that Goulet assumes. Ascent means improving human life in all aspects, such as economical, political, cultural, and spiritual<sup>181</sup>. The spiritual element becomes an important role in this reasoning, but, at present, a transcendent vision, as proposed by Goulet, of human life has little reception in developed societies, especially in the West, but also in some underdeveloped societies, or at least some parts of them. It is true that there are communities possessing a vision in favor of transcendence, but development ethics can not only opt for this route, because of the risk of excluding the non-believers or those who simply do not share that perspective.

4. At the epistemological level, Goulet posited that subject-object relation, employed for a long time in the field of social sciences, is transformed in a way that underdevelopment people and communities are not objects of study, but subjects. In other words, it establishes a subject-subject relation. For that matter, Goulet and Allo, besides of using phenomenology to reveal the way in which knowledge is constructed in development issues, apply a process of permanent synthesis with the aim that objects become subjects of their own development. This is the weak point of his

---

<sup>179</sup> Denis Goulet, *Ética del desarrollo*, *op. cit.*, pp. 77-80 .

<sup>180</sup> *Ibidem*, p. 97. Translation is mine.

<sup>181</sup> Denis Goulet, *A new moral order: studies in development ethics and liberation theology*, *op. cit.*, pp. 35-36.

proposal, because synthetic approach focuses on the whole. It implies that all knowledge is part of a totality. It is true that this approach responds to the purpose of both authors to devise permanent synthesis among values and, above all, a synthesis between scientific knowledge and traditional knowledge. These syntheses, however, promote a unitary or totalizing truth. This may have the risk of dissolving the differences. Syntheses are not the most appropriate instrument for their proposal of dialogue and interdisciplinary work which aims to establish a subject-subject relationship. His own thinking moves in the field of pluralism and unity. At one end, he pretends to recover totality of knowledge in development studies. At the other, he states pluralism and argues that a single mind, expert or science is not enough. The hermeneutical approach is proposed as a field of research to establish subject-subject relation and to understand values, lifestyles and need of underdevelopment communities in Goulet's model.

5. I have proposed to address Goulet's work following a scheme composed of two parts. The first is the foundation of development ethics. The second embraces the means for development. The first part, in turn, can be divided into meta-ethical and ethical level itself. In the one hand, the metaethical part focuses on the particular significance that Goulet assigns to some conventional concepts as *good life, freedom, vulnerability* and even *ethics* itself. In the other, the ethical part devises ethical theory itself. Finally, the last one exemplifies the appropriate means and tools available to manage development.

6. Several concepts of Goulet's thinking can be rescued to engage intercultural contexts such as the concepts of good life, the search for meaning in life, vulnerability, esteem and participation. This places Goulet as a precursor of them in development ethics and his greatest contribution. Goulet deals with esteem of individuals and societies. He considers that man is a being of worth that others cannot use him as an instrument for attaining their interests. For the author, respect or esteem is dispensed on grounds on material achievement. This damages self-esteem of poor societies. "Nevertheless, it remains true that the poor need to climb out of their wretched condition in order to gain the esteem of others which is so crucial to the preservation

of their own internal sense of worth”<sup>182</sup>. It is, perhaps, the idea that – for Goulet- there is not a unitary concept of good in the way it was understood in Antiquity and in the Middle Age which is relevant to the present time. Now the good consists in the possibility of choosing a kind of good life. Therefore, the choice is important to Goulet. This notion of the good, where the idea that people have control over the development process and share its benefits is clear, and it would avoid some possible criticisms of dogmatism. In order to make this choice possible, it is required as far as possible a universal ethic. Ethics cannot waive a minimum of universality, but this universality cannot skip the plurality of human lifestyles. Although Goulet catches the attention on homogeneous communities, he was aware of contemporary pluralism. Still favoring diversity, Goulet stated that there is something in common among all who inhabit the planet Earth, beyond the international trade and internet. There is no a total fragmentation of human beings. His multiple trips around the world gave him an idea of this unity.

7. Goulet asserts that development is a process of change; this occurs when one has options and, therefore, some of them could be chosen. Goulet posited that the choice on development issues has been cruel. It is a choice in itself, a freely and not coerced one, and where the conventional and current conception of the good rests on. Therefore, participation makes possible the realization of the good, in the sense that each person or human being is part of the decision-making process to choose the means by which the necessary changes will be. The way in which changes are achieved, would depend on the participation of every citizen as a member of the community. But also because to the extent that people have a conception of the good based on choice, there is the possibility of a way of life that each person values as the best or most appropriate for themselves<sup>183</sup>. Thus participation allows individuals to be inserted in the change processes to handle events that may affect their choices and their own lives. Without doubt, participation is a means of realization of the good.

8. The responsibility has an important place in the ethical project of Goulet. His idea of responsibility is not exactly in line with the more general and accepted definition of it. Generally, responsibility is taking care of the actions carried out and of

---

<sup>182</sup> Denis Goulet, *The cruel choice, op. cit.*, p. 89-90.

<sup>183</sup> Amartya Sen, *Development as Freedom*, New York, Oxford University Press, 1999, p. 293.

the consequences caused by these actions. It is based on the choice between different courses of action and the consequences of the decisions taken. In a different way, to be responsible means, for Goulet, to respond to the situation of living groups and poor countries, creating the conditions for their proper development and human flourishing. To be responsible means the possibility of assuming or responding for the needs of the other. The responsibility lies in the rich nations and most favored social classes.

9. It has been noted that Goulet gives importance to solidarity. That is why he is so critical of the individualistic and self-centered conception of the human being. Instead, he insisted on self-caring and generous individual; this extend to the members of an own community and to all members of the human species. As practitioners of human virtues, Goulet is thinking of an individual able to commit to causes such as poverty reduction and protection of nature.

10. Goulet assured that interdisciplinary work is inherent to the ethical reflection on development. It tries to take advantage of possible contributions from other sciences and theories through the dialectical-critical method. Goulet proposed a critical development ethics that revised the consequences of using power. This attention to power makes to name his ethics as an *ethics of power or the power of ethics*. Introducing criticism into development ethics, in the same way that Frankfurt school understood it, implies to think freely. Ideas must not be imposed or accepted as mere habits or traditions. In order to improve it or to do it conveniently, a critical ethics will start to question what has been done and what has largely failed. Criticism has an important place as a tool to question the modernization of the society and the deterministic nature of the economic and political system. In this context, the issue of governance is important for providing standards for the management of power, because people must exercise some power that allows them to have control over their own destiny. Therefore, an open line of research on the role of criticism in development ethics is open.

11. In the second chapter, Goulet defends an idea of time that he calls contemporary. This is a historical time in which society tries to live consciously and recognizing that time is not entirely of our own creation. Goulet's ethical thinking is not a stranger to a concrete historical conception of the ideological and political



conflict in which it is immersed development. For example, in *Development Ethics*, the conflict addressed between communism and capitalism, but through the time and due to the new historical events Goulet ended up focusing on globalization.

12. Another topic in Goulet's thinking is the role of human rights in development. Goulet addressed this debate by recognizing that human rights are ethical standards in international relations. He proposed a foundation of collective rights from his theory of rationality. But he did not write much about it. Then, it is an issue that can be explored further.

13. Goulet shows that the philosophical normative construction of development ethics must have a large empiricist vein arising from cases or situations. Development ethics has a twofold face: as (1) a philosophy and as (2) an interdisciplinary argumentation which enriches the contributions of other specific areas of knowledge. It is perhaps considered that development ethics is eclectic, as its focus is development and this is necessary multidimensional. Any development approach from a single perspective has the risk of being partial.

14. Finally, Goulet's interpretation of development introduces the idea that development promotes the good life; it should not rely solely on material wealth, but rather it should incorporate equity and justice translated into income equality, austerity and ecologically responsible management of the world to abolish the misery of hundreds of millions of human beings. Goulet's thinking updated the possibility of a free life. Philosophy and ethics can help to understand development as a development for every human being.

15. Another line of research is gender. In particular, the author did not apply part of his thought to the consequences of underdevelopment on women. This is an important point, because he has a claim to leave marginal groups and urban areas people out of his study, and to focus on ethnic and religious groups with specific characteristics. Anyway, women are not a marginal group that could be studied apart. Women are half of the population of any community. Thus Goulet's ethical project acquires an androcentric trait, as a result of a lack of awareness of theoretical proposals on the

topic of development and gender which were developed at the same time that his work was being published.