

¿CÓMO TRABAJAR PARA UN DESARROLLO ÉTICO EN COMUNIDAD?

François Vallaëys
fvallaëys@pucp.edu.pe

1. Las exigencias éticas de la Comunidad de Aprendizaje para el Desarrollo

Esto es lo que contestó un Maestro Maya Tojolabale a un grupo de investigadores que habían venido a verlo porque querían aprender su idioma:

“Ustedes son los primeros que quieren aprender **de nosotros**. Jamás alguien nos dijo cosa semejante. Todo el mundo quiere enseñarnos, los maestros, los padres, las madres, los doctores, los abogados, los extensionistas, el gobierno. Todo el mundo quiere que aprendamos de ellos. Para ellos, no sabemos nada de nada. Ustedes, en cambio, saben que sí sabemos algo que no saben y que quieren aprender de nosotros.”¹

Esta reflexión del Maestro Maya debe ser el punto de partida de cualquier universitario que quiera empezar a fomentar iniciativas de Desarrollo comunitario en el marco de una [Comunidad de Aprendizaje para el Desarrollo](#): “todo el mundo quiere enseñarnos, porque todos piensan que no sabemos nada... nadie quiere aprender de nosotros”. Nunca vamos a superar la lógica paternalista de la filantropía concebida como el hecho de darle algo a aquel que no tiene, si no nos ponemos seriamente a meditar estas palabras. Y nunca vamos a crear realmente Comunidades de Aprendizaje para el Desarrollo con *socios* externos si no dejamos de pensar que ellos no saben y que nosotros, los universitarios, los especialistas, los doctos, les vamos a enseñar. Lo único que podremos conseguir es crear relaciones verticales de dependencia con *beneficiarios* de nuestras “donaciones académicas”, pero nunca relaciones horizontales con socios, en las cuales cada quien pueda aprender del otro y enseñar al otro, sobre un pie de igualdad y reciprocidad. Es toda la diferencia entre la actitud del “experto” que pretende saber y quiere enseñar a los demás (capacitación), y la actitud del “facilitador”, que no pretende enseñar nada al otro, sino sólo ayudarle a reconocer y dar a luz a su propio saber (autoaprendizaje).

Para que esta diferencia esté muy clara, es mejor presentarla en un cuadro:

PATERNALISMO ACADÉMICO	COMUNIDAD DE APRENDIZAJE PARA EL DESARROLLO
Relación vertical benefactor / beneficiario	Relación horizontal entre socios
Asimetría total	Diferencias pero con Reciprocidad
El universitario enseña, el beneficiario aprende	Todos enseñan y aprenden a la vez
Actitud del Experto	Actitud del Facilitador
Proceso de capacitación	Proceso de autoaprendizaje

¹ C. Lenkersdorf, "Relaciones interculturales entre los maya tojolabales", in: M. Heise (Compiladora, Editora), "INTERCULTURALIDAD: Creación de un concepto y Desarrollo de una actitud", Ministerio de Educación, Perú (2001).

Todo lo que sigue no tiene otra intención que justificar esta tajante oposición, a fin de contribuir al mejoramiento de los vínculos académicos y de proyectos que la Universidad suele tener con las comunidades más “necesitadas”.

¿Cuántas de nuestras buenas intenciones se vuelven en realidad piedras para el camino hacia el infierno?

Parodiando al dicho bíblico, quisiéramos partir de esta pregunta para abordar la problemática de los proyectos de Desarrollo social dirigidos a las poblaciones que viven al margen de la modernización y occidentalización del mundo: comunidades étnicas y campesinas alejadas, culturalmente hablando, de los polos de Desarrollo moderno. Nos permitirá visualizar cómo ciertos tipos de proyectos y programas sociales encubren un proceso de *etnocidio*, una destrucción paulatina de la cultura de la comunidad, que termina promoviendo la pauperización que se quería eliminar en un inicio.

A partir de este análisis, podremos definir lo que sería un Desarrollo social ético, tan exigente como la ética misma, y a veces poco practicado por agentes de Desarrollo llenos de buenas intenciones, pero con prácticas paternalistas y asistencialistas, de las cuales la Universidad no debe ser cómplice.

2. Las piedras de las buenas intenciones

Uno de los mayores problemas de los proyectos de Desarrollo social, que afecta tanto su carácter ético como su eficacia y sostenibilidad, es la definición vertical predeterminada, por parte de los agentes del Desarrollo, de las “carencias” de las poblaciones y las respectivas “soluciones racionales” a sus dificultades.

Un ejemplo típico de las piedras que las buenas intenciones ponen en el camino del Desarrollo se vio en el Burkina Faso, cuando muchas asociaciones de ayuda humanitaria, hace algunas décadas, multiplicaban las excavaciones de pozos en los pueblos de la zona árida del país, para “liberar” a las mujeres de la tarea de ir a buscar agua a kilómetros de sus viviendas. Los pobladores aceptaron en general de manera cortés esta ayuda del “Nassara”², y todo el mundo parecía muy contento con el pozo construido en medio del pueblo, tanto el beneficiario como el benefactor.

Sin embargo, muchos pozos quedaron rápidamente sin uso. Parecía que los “desarrollados” no querían beneficiarse con la ayuda de los “desarrolladores”. Una investigación un poco profunda logró finalmente encontrar el problema: el agua es cosa de mujeres en muchas etnias africanas, y el hecho de salir en grupo del pueblo a buscar agua permite a las mujeres entablar una comunicación libre, lejos del oído y la mirada inquisidora de los varones que dominan el espacio público del pueblo. El hecho de haber excavado el pozo en medio del pueblo condenaba las mujeres a abandonar uno de los pocos espacios de libertad que tienen para intercambiar entre sí, cosa inaceptable para ellas. Por eso, los pozos quedaron como recuerdos fotográficos para comprobar a la financiera europea el “buen uso” de los recursos del proyecto de... “Desarrollo”!

Este ejemplo, como miles de otros, nos permite analizar la falta de ética y eficacia que condena un proceso de Desarrollo definido a priori, desde el exterior, sin comprensión, ni consulta, ni participación de la población concernida, a partir de un enfoque cultural

² Término con el cual los Mossi (etnia mayoritaria del Burkina Faso) denominan al hombre blanco, desde el tiempo de la colonia.

etnocentrista para determinar lo que *debe ser* el “Desarrollo”, lo que *debe ser* “lo mejor” para la población. Este "Deber ser" impuesto (¡cosa que no debería ser!) es en nuestra opinión la causa fundamental de un hecho poco comentado pero muy conocido de los operadores de campo de los programas sociales: el hecho de la **resistencia al Desarrollo** por parte de las poblaciones aparentemente "beneficiarias" de los proyectos.

3. *Las resistencias de los "desarrollados"*

Quien ha vivido o estudiado la aventura de un proyecto de Desarrollo comunitario sabe muy bien la dificultad que significa crear una dinámica de cambio efectivo en los hábitos de vida de una población. Y ¡cuán desesperante resulta, para el especialista en nutrición, salud o riego, ver cómo una comunidad arrastra a veces los pies en lugar de correr hacia la solución de sus problemas y el tan anhelado "Desarrollo"!

Por eso, muchas veces se escucha al operador de campo calificar a las costumbres de la población en términos de “barreras culturales” que dificultan los “necesarios” cambios sociales. El especialista que detiene la solución tiene que enfrentarse a una comunidad que no quiere fácilmente dejarse ayudar y rendirse a su propio bienestar. En general, delante del ingeniero o el médico, todo el mundo dice que sí, pero apenas se dan la vuelta, todos vuelven a sus hábitos cotidianos.

Tal fenómeno de resistencia, inconsciente o consciente, frente a la ayuda bien intencionada, parece muy ilógico en un principio, pero para comprenderlo, basta imaginar qué pasaría si asociaciones humanitarias andinas quisieran ayudar a los norteamericanos a luchar contra sus problemas de malnutrición, obesidad y déficit crónico de ácidos grasos esenciales en la dieta diaria, tratando de promocionar cambios en las costumbres alimentarias de la población con el uso de cereales andinos y linaza; o si organizaciones humanitarias africanas quisieran lanzar una campaña en Europa para legitimar de nuevo el importante papel de los ancianos en la familia y tratar de impedir su marginación en establecimientos especializados... ¿No habría también resistencias en la población norteamericana y europea? Los grupos de poder ligados a la comida “fast-food”, o a los establecimientos para la tercer edad ¿no tratarían de convencer a sus clientes de no seguir las recomendaciones bien intencionadas de esas asociaciones extranjeras?

Entramos en el meollo - y el enredo - de lo que significa “Desarrollo”. El Desarrollo es un fenómeno muy complejo, y la ética es el corazón de este complejo.

Por un lado, todo Desarrollo social significa cambio social, y todo cambio es una crisis que genera angustias, resistencias, anhelos, esperanzas, decepciones. Todo agente de cambio se enfrenta con poderes que sacan provecho del *status quo*. Y todo cambio de costumbre es fenómeno largo y difícil. Para atreverse a cambiar, una comunidad debe haber entendido e internalizado la necesidad del cambio, debe haberse convencido de la necesidad de superar ciertos principios y modelos de comportamiento, y por lo tanto debe haber definido esta necesidad en términos valorativos de Justicia, de Bien, de mejora significativa. Sin esta reformulación ética del *Ethos* - "lo habitual", la "costumbre", “lo que la gente hace” según la etimología griega del término -, todo intento de cambio será vivido como algo traumático. Décadas de Desarrollo social comunitario deben habernos convencido de esta verdad: **No se puede desarrollar a nadie sin su consentimiento.** O dicho de otro modo: **Todo Desarrollo significa**

Autodesarrollo. Esta última noción se vuelve, además, fundamental cuando el proyecto de Desarrollo que se quiere emprender es concebido desde la Universidad como vínculo dentro de una Comunidad de Aprendizaje para el Desarrollo, es decir cuando se quiere vincular explícitamente el Desarrollo con el Aprendizaje.

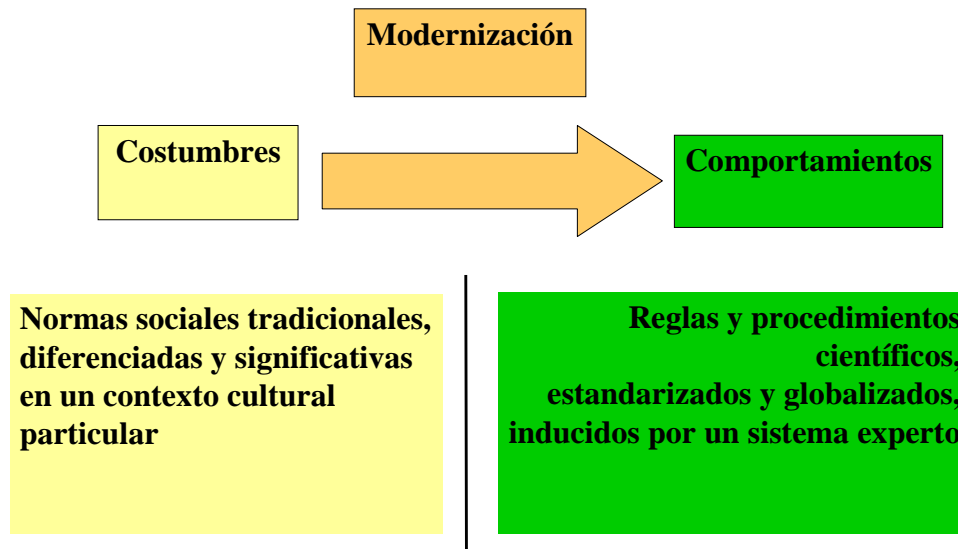
Por otro lado, todo Desarrollo social significa hoy entrar en un proceso de *modernización*, que, desgraciadamente, no es ni un proceso culturalmente neutral, puesto que significa casi siempre *occidentalización del modelo de vida*, ni un proceso necesariamente bueno, salvo si consideramos que toda modernización/occidentalización es buena en sí, cosa discutible. Nuestro propósito no es de sostener un romanticismo cultural del “buen salvaje” atacado por el malo imperialista occidental, sino de resaltar el hecho de que las notables resistencias al Desarrollo social predefinido por expertos no sólo son signo de ignorancia o “inercia cultural”. Tienen ante todo un aspecto legítimo y sano: la necesidad de resistir para tener derecho a definir lo que es bueno y malo de manera *autónoma*, el derecho a determinar su presente y su futuro libremente.

Por lo tanto, debemos precisar la noción del "Autodesarrollo": No se *puede* desarrollar a nadie sin su consentimiento, porque no se *debe* desarrollarlo así. En el corazón de las resistencias que hacen ineficaz el Desarrollo Social prefabricado, yace un móvil ético. Quizás, en ningún otro ámbito como en el del Desarrollo, la eficacia y la ética se juntan tan armoniosamente. Interesante conclusión: **Querer desarrollar a otro sin su participación nunca es eficaz porque nunca es justo.**

4. Desarrollo y etnocidio

Pero el nudo del Desarrollo social tiene un enredo más: aquél de la relación entre subdesarrollo y etnocidio, pobreza y aculturación, vulnerabilidad y anomia. La destrucción sistemática y violenta de los equilibrios económicos, ecológicos y socioculturales tejidos por una comunidad consigo misma y su entorno en siglos (y operando a partir de una dinámica de cambios autogenerados), es sin duda una característica eje de la Historia mundial desde el alba del proceso de modernización, y que se acelera exponencialmente con la globalización de esta modernización. Para decirlo rápido, el proceso de modernización, al estandarizar los modos de vida urbana en todo el planeta, nos hace pasar de una vida cotidiana basada en **costumbres** culturales (siempre diferentes y locales) a **comportamientos** normados frente a sistemas tecnocientíficos y burocráticos que organizan hoy las relaciones básicas de la vida (consumo, producción, residencia, transporte, etc.). Es decir, por ejemplo, que una determinada cultura tendrá sus costumbres de consumo e intercambio de productos (en el mercado tradicional), mientras que el sistema experto de la gran distribución organiza el supermercado del mismo modo en todo el planeta, e induce los usuarios a tener un cierto comportamiento normado para el funcionamiento correcto del sistema (empujar los coches entre los estantes, hacer la cola en caja, etc.). Desde luego, quien dice modernización de la vida cotidiana, dice también etnocidio, desaparición paulatina de las diferencias:

El proceso de modernización como destrucción de las costumbres



Conquistas, matanzas, colonización, conscientización religiosa forzada, constituyen la cara visible del fenómeno de la desaparición de las culturas tradicionales. Pero otros fenómenos menos espectaculares tienen efectos muy perniciosos de etnocidio y aculturación, como sobre todo la **“economización de la vida cotidiana”** de una comunidad tradicional, es decir su dependencia cada vez mayor frente a los mercados y la necesidad de tener cada vez más dinero para resolver los problemas de la vida diaria. Este último fenómeno, la mayoría de los economistas y los políticos lo aplauden y llaman Progreso, sin ver lo que significa realmente para la población recién entrante en el Mercado: pauperización, destrucción acelerada de los hábitos de vida, deslegitimación cultural, pérdida de autonomía colectiva en el manejo de los problemas de la comunidad, obsolescencia de los saberes tradicionales, crisis generacional entre jóvenes y sus padres, inmigración hacia la ciudad, etc., es decir, a fin de cuentas: *Subdesarrollo*. Porque quien recién ingresa al proceso de modernización lo hace como “marginado” que tiene que aprender primero a definirse a partir de sus carencias, y no sus fortalezas.

Sin embargo, debería ser un deber moral, por parte de los promotores de Justicia Social, no caer en la misma ilusión que los economistas rendidos al culto del aumento del ingreso per capita, y empezar a preguntarse, caso por caso, en qué medida una comunidad resolverá mejor sus problemas teniendo más ingresos y poder adquisitivo o, al contrario, teniendo más posibilidad de no depender de la obligación de financiar las soluciones a sus dificultades en términos económicos modernos. Resulta paradójico que pensadores como A. Gorz³ pidan liberar lo más que se pueda la vida cotidiana de los habitantes de los países ricos del peso de la lógica del Mercado para devolverle su sentido, mientras que los promotores de Desarrollo de los países pobres se esfuerzan para hacer entrar las comunidades tradicionales “marginadas” en el vals del Mercado

³ A. Gorz: *Métamorphoses du travail*, Ed. Galilée, (1988).

mundial. Sin embargo, ¿qué cosa haría más rico al pobre que el hecho de ya no necesitar de tanto dinero para vivir bien?

Si tomamos en serio, desde un enfoque ético y cultural, estas resistencias muchas veces silenciosas (o silenciadas) contra el Desarrollo social moderno por parte de las comunidades tradicionales, deben de conducirnos a cambios teóricos y prácticos importantes en nuestra concepción de lo que es Desarrollo o no. No se trata sólo de “tomar en cuenta los aspectos éticos y culturales del Desarrollo” como si existieran otros aspectos que no fueran éticos y culturales⁴, como si fuera posible *separar* racionalmente el aspecto económico del aspecto ético y cultural⁵. Se trata de **cambiar de paradigma de Desarrollo social**. Esto implica:

- (1) precisar la definición de ética, volviendo al más estricto universalismo moral contra las tentaciones relativistas;
- (2) cambiar la definición de Desarrollo, tomando como fin la autonomía más que el bienestar;
- (3) cambiar la estrategia de Desarrollo, pasando de los modelos y programas predefinidos por expertos a la estrategia de la asociación, la facilitación y la democracia.

5. *Una ética universal*

Nuestro camino hacia la definición de un Desarrollo social realmente ético debe empezar por algunas reflexiones filosóficas:

A pesar de las apariencias, sólo el más estricto universalismo moral permite asegurar el respeto a los hábitos culturales de cada comunidad humana y su autonomía en el proceso de definición de su Desarrollo, evitando caer así en un etnocentrismo moral. En efecto, el empirismo moral, de corte comunitarista (ética basada en la cultura de la comunidad) o eudemonista (ética basada en la felicidad), conduce siempre, o bien al relativismo ético (todo es posible, no hay reglas morales válidas universalmente, todo depende de la comunidad), o bien al dogmatismo cultural lo más peligroso (nuestra manera de ver la vida debe ser impuesta a todos los demás porque nuestra cultura es mejor). Vamos a explicitar este punto.

Reconocemos lo que es moral como lo que se debe absolutamente hacer o respetar; es decir lo que vale tanto para mí como para todos los demás, cuales sean ellos. Es lo que ocurre cuando por ejemplo sufrimos un daño moral. Decimos entonces: “¡es inmoral! Nadie debería hacer esto!” Pronunciamos un juicio que pretende concernir a todos, incluso nosotros. Si el deber moral es *lo que todos deben hacer*, lo que sería inhumano no hacer, la racionalidad ética se definirá siempre a partir de la *validez universal* de un principio de conducta: Es moral lo que debe ser universalizado; es inmoral lo que nunca nadie debe hacer; y es amoral (es decir indiferente desde el punto de vista ético) lo que

⁴ Como si fuera posible, por ejemplo, definir el concepto de “pobreza” de modo no cultural sino meramente “científico”, y como si fuera posible que el enfoque “científico” sea ética y culturalmente neutral.

⁵ La ilusión científica de “separabilidad” que fundamenta el paradigma “economicista” ha sido denunciada por C. Castoriadis. Ver el artículo: “Reflexiones sobre el “Desarrollo” y la racionalidad”, in: F. Viviescas y F. Giraldo Isaza (Comp.): *Colombia: el despertar de la modernidad*, Fondo Nacional por Colombia, (1991).

puede o no hacerse según quiera el individuo. El filósofo Kant definía el principio moral como principio de *universalización* de la conducta, a partir de lo que él llamaba un "imperativo categórico": **Actúa de tal modo que tu principio de conducta pueda ser universalizado, pueda valer para todos**. Esta característica de la razón moral explica el hecho de que no sólo me exijo a mí mismo el cumplimiento del Deber, sino también a todos los demás, y entiendo perfectamente que los demás me exijan lo mismo.

Que la exigencia ética siempre se presente como universal, no significa que todos acatan el Deber (no es una unanimidad) pero significa que, incluso los que no acatan piensan que todos deberían obedecer la ley moral: Ningún ladrón quiere ser robado. Piensa entonces que todos deben comportarse como buenos ciudadanos, salvo él mismo por supuesto, que se excluye del seguimiento de la ley.

Partiendo de este carácter universal de la exigencia ética, un rápido análisis nos conduce a 3 conclusiones de gran relevancia:

a) La primera es que debemos afirmar contra todo relativismo que **sí existe una racionalidad ética** que no le tiene nada que envidiar a la racionalidad teórica y técnica. Podemos ahora refutar a los profesores de la Harvard Business School que ironizaban sobre la ética, en el [artículo de A. Etzioni](#), preguntando cuál ética deberían enseñar y la ética de quién. Pues, la respuesta es muy simple: se tiene que enseñar la única ética racional que existe, basada en el principio de universalización como criterio racional de distinción entre lo moral y lo inmoral ¿Qué cosa hay que hacer que todo el mundo debería hacer? Todo lo que es *universalizable*. La mera forma de la universalización es lo que decide si mi acto, tal como lo quiero, podrá capacitarse como ley moral o no: “Lo que yo pienso hacer, ¿todos deberían hacerlo si estuvieran en la misma situación que yo en este momento? “ Esta es la pregunta racional que nos sirve de **brújula** para el juicio moral:

- ❑ Si mi acto puede capacitarse como valedero para todos, entonces es moral.
- ❑ Si no podría nunca capacitarse como valedero para todos, entonces es inmoral.
- ❑ Si otros podrían o no seguir mi ejemplo según el caso y su propio querer, es un acto moralmente indiferente: no es ni moral ni inmoral.

Desde luego, el principio racional que permite distinguir entre lo ético y lo no ético, es el principio de universalización de la regla de conducta.

b) **El ámbito del deber ético es muy restringido**, porque muy pocos actos son totalmente universalizables. En lo que concierne a los deberes negativos, es obvio que mentir, robar, agredir (física o psicológicamente) y matar no pueden nunca ser universalizables, no sólo porque ninguna víctima de estos actos lo podría aceptar, sino también porque, otra vez, ¡ningún ladrón quisiera ser robado! En los deberes positivos, encontraremos los principales valores éticos como son la Equidad, la Paz, el Respeto, el Amor al prójimo, la Perfectibilidad personal, la Honestidad, etc., que deberían obviamente ser practicados por todos los seres humanos. Desde el *Tao Te Ching* hasta los libros de moral de nuestro siglo, pasando por el *Corán*, la *Biblia* o los discursos de los jefes espirituales amerindios, todos están casi de acuerdo sobre lo que *debemos* hacer y no hacer, en este estrecho ámbito de los principios universales de conducta. El

discurso ético tiene la curiosa característica de ser obvio y trivial, y por eso los moralistas sin talento narrativo son siempre muy aburridos.

c) Y por último, si el ámbito de la ética concierne a los deberes universalizables, queda por ende excluido de ese ámbito todo lo que se refiere a la definición de la felicidad, los hábitos culturales, las costumbres, los ritos, la vida deseable, etc. Quiere decir que **nadie puede pretender universalizar su manera de valorar y definir lo que es deseable en la vida, lo que él define como la felicidad o la "vida buena"**, exigiendo que todos los demás piensen y actúen como él. El ámbito de las valoraciones culturales no puede ser considerado como perteneciente a la esfera de los deberes morales (ninguna cultura es en sí ni moral, ni inmoral), ni el ámbito de los deberes morales universales puede ser confundido con los valores culturales por ser estos siempre particulares. La ética tiene eso de extraño que **nos dice lo que debemos hacer sin precisarnos cómo debemos vivir**: Nos dice ¡Universaliza tu conducta! Pero no nos dice si debemos andar vestidos o desnudos, tener varias esposas (esposos) o una sola (uno solo), dedicarnos a trabajar y acumular riquezas o contentarnos con lo mínimo vital, etc.

Ahora bien, entendemos fácilmente que no podríamos exigir de todas las demás comunidades humanas que sigan las mismas reglas de cocina o de saludo que nosotros. Más difícil es entender también que nuestra manera de definir la vida buena, en cuanto esté llena de significados e interpretaciones culturales particulares, no puede nunca ser universalizada, es decir considerada como un deber ético⁶. Tendemos siempre a querer que todos sean como nosotros mismos. Pero debemos resistir a esta tentación infantil de que todo gire alrededor de nuestro pequeño mundo ego y etno-céntrico.

Sin embargo, justamente porque se trata de una exigencia universal, el deber ético siempre *desborda* las normas de conducta transmitidas desde la costumbre social. Es más, apenas uno logra entender que su comportamiento o sus valoraciones son meramente culturales y dependen de su medio social y su educación, se libera de la ilusión de que se trate de obligaciones morales que debería respetar absolutamente: sus costumbres dejan de funcionar de modo mágico como algo tabú y puede empezar a admitir que otros, con otras costumbres e interpretaciones del mundo, puedan vivir y pensar de modo diferente. La obligación moral nunca puede soportar ser confundida con una mera norma social o una costumbre, a pesar de estar siempre llena de significados culturales al momento de la aplicación de los juicios éticos en los casos que se presentan en la vida cotidiana.

El universalismo ético se abre, pues, al espacio de la **autonomía**, personal y colectiva, en cuanto a la definición de la felicidad, lo deseable y las costumbres sociales. Su gran tolerancia a la idiosincrasia cultural viene del hecho de que la estrechez de su ámbito deja sin valoración a priori el vasto dominio del Ethos social. Entender esto nos permite encontrar el antídoto de un mal moral muy difundido y pernicioso: el **etnocentrismo ético** en el cual caen de alguna manera todas las teorías morales basadas en la costumbre social o la definición de la felicidad. Este etnocentrismo es el fundamento de todas las malas “buenas intenciones” de los agentes de Desarrollo social que quieren que el otro, definido desde la carencia (el pobre, el indigente, el vulnerable), adopte una nueva manera de vivir, obviamente considerada como “mejor”. Las resistencias de los “desarrollados” contra su propio “Desarrollo” decidido de antemano por otros,

⁶ Por ejemplo, el respeto al otro y la fidelidad a la promesa son deberes éticos universales, mas no la monogamia, que sólo es una costumbre cultural.

significan sencillamente una resistencia *ética* a la imposición de una definición etnocentrista de la “vida buena”⁷.

Así, hemos conseguido lo que buscábamos. Sólo el formalismo universalista ético permite:

- **Evitar el relativismo moral** porque se afirma la existencia de una moral universal y se indica cuál es su racionalidad para la determinación de los juicios morales particulares.
- **Evitar el dogmatismo moral** porque, siendo formal, la ley moral universal no prejuzga de los modos de vida particulares de cada pueblo, no impone un modelo de felicidad o bienestar que deberíamos buscar, no fija de antemano ninguna escala de valores predeterminados, ni ningún comportamiento social preferible a priori. El formalismo moral permite el Desarrollo de la tolerancia entre culturas y sistemas de creencias diferentes.

Que la ley moral sea formal y universal no constituye, desde luego, ningún problema sino, al contrario, una gran ventaja para no caer en la intolerancia o la desesperanza moral. Pero obviamente, nos lleva a problemas de articulación entre la exigencia moral siempre universal y los modos de vida siempre particulares.

6. Condenados al debate público y la democracia

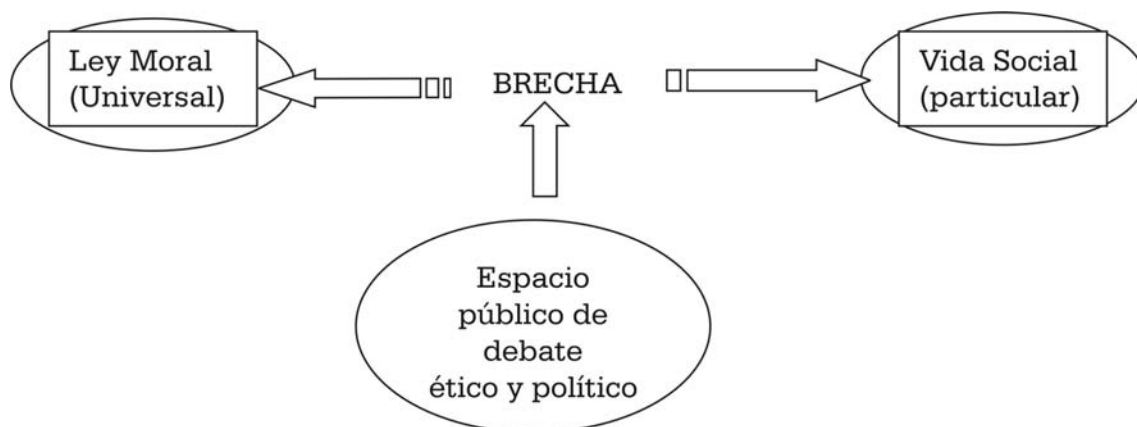
Quizás el aspecto más importante para el enfoque de Ética, Responsabilidad Social y Desarrollo que se tiene que resaltar a partir de la definición de la ley moral universal, es el siguiente: Si el ámbito de los juicios universales deducibles de la ley moral es limitado y deja fuera de su alcance a la felicidad y los modos de vida culturales particulares, significa que **estamos condenados a tener problemas de aplicación e interpretación de la ley moral en ciertos ámbitos de la vida cotidiana**. En otras palabras, **estamos condenados a la discusión ética, luego a la democracia**.

La ley moral no nos dice a priori cómo debemos vivir, en qué debemos hallar nuestra felicidad, cómo debemos organizar nuestra vida, a qué Dios debemos rezar, etc. Lo único que dice es: “Actúa de tal modo que tu regla de conducta pueda valer para todos”. Y debemos *arreglarnos* con la aplicación de esta exigencia en los casos concretos de la vida. Pero, *lo que vale para todos, lo que todos deberían hacer*, ¿es siempre determinable en cada caso? Podemos constatar fácilmente que no es así. La ley moral se queda muda en torno al modo concreto de organizar la vida cotidiana cultural y social. No permite fundamentar una ciencia de la vida ética determinable a priori y aplicable a todos. El mismo Kant fue muy claro en esto al plantear, en la segunda parte de su obra *Metafísica de las Costumbres*, dedicada a la "Doctrina de la Virtud", problemas morales sin resolver, que están destinados a estimular la reflexión ética del lector, sin pretender imponerle una solución.

⁷ El lector entenderá que esta reflexión es también de suma importancia para comprender el conflicto geopolítico actual entre naciones “desarrolladas” occidentalizadas y los países pobres. La redefinición de lo que debemos llamar “Desarrollo” es una urgencia para la Paz mundial.

La armoniosa unanimidad de principios, que hemos mencionado entre todas las culturas, todas las religiones, todos los sistemas filosóficos, en lo que concierne los pocos deberes negativos y positivos universalmente válidos, termina cuando se trata de *aplicar* concretamente estos deberes universales. Siempre la experiencia puede presentar casos que hacen difícil decidir la conducta adecuada, cuando, por ejemplo, dos deberes universales nos exigen acciones contradictorias para un mismo caso⁸. Además, esta unanimidad de principios puede pasar incluso desapercibida en los discursos y comportamientos reales de los individuos, según su propia manera de entender el origen y el significado de la exigencia moral: interpretar al deber moral como un **imperativo categórico** dictado por la Razón humana es muy diferente a interpretarlo como mandato de Dios, presente en un Libro Sagrado.

Por lo tanto, el formalismo universalista de **la ley moral permite abrir el espacio del debate ético-político-social** acerca de nuestros modos de vida, sus problemas, los cambios que deberíamos operar en ellos, nuestras valoraciones y nuestras desvalorizaciones. **Pero no permite cerrar y decidir de una vez por todas cómo debemos organizar nuestra vida social**, porque se trata del infinito espacio dialéctico de las costumbres, convenciones sociales y hábitos personales que, de por sí, siendo relativo y dependiente de sistemas de creencias particulares, nunca puede ser universalizable. Los problemas de aplicación e interpretación de la ley moral en el espacio social posibilitan y exigen el debate democrático público acerca de los procesos de valoración en la comunidad y sus consecuencias sociopolíticas. La *brecha* entre la universalidad pura pero formal de la ley moral y la concreción social particular de la vida humana crea un espacio vacío para la reflexión crítica ética del modo de vida social, espacio vacío que los sistemas políticos democráticos instituyen como espacio público ciudadano de debate permanente sobre las leyes y los valores.



De ahí se deduce que el régimen político democrático basado en la discusión pública de los asuntos sociales es éticamente el mejor régimen para los seres humanos.

⁸ El debate público se focaliza en estos casos como son, por ejemplo, la eutanasia o el aborto. En todos estos casos, la dificultad es que dos imperativos categóricos igualmente universalizables se enfrentan en un caso concreto, presentándonos un problema de indecidibilidad ética: En el caso del aborto, valen por ejemplo los dos imperativos: “no matarás” y “no darás vida a un ser humano no querido”, los dos igualmente defendibles *ad libitum* pero que, en este preciso caso, nos conducen a decisiones contradictorias.

Pero esto no significa que hemos recaído en el relativismo del debate sin fin. Por todos los *conflictos* que nacen de la *aplicación e interpretación* de los deberes éticos, es sensato considerar a la ley moral como un **principio regulador** del debate histórico social acerca de lo que se debe o no hacer, es decir como una manera de *orientar* y señalar cuáles son los *buenos* argumentos que permiten escoger racionalmente una propuesta de cambio social más que otra. La ley moral es nuestra "brújula" (que nunca nos dice adónde ir, pero sí permite no perderse). Un buen argumento, en los debates éticos, será siempre un argumento *universalizable*: un argumento que podría ser idealmente aceptado por cualquier interlocutor partícipe del debate. Desde luego, **la ley moral tiene la invaluable ventaja de entregarnos un criterio racionalidad de selección para los juicios éticos que permite que debates racionales se den en torno a la moral, y no sólo conflictos de opiniones encontradas.**

En el conflicto ético, la posición más universalizable, aunque esté defendida a veces por muy pocos, será siempre la más justa. En este sentido, varios filósofos universalistas postkantianos, como J. Habermas y K.O. Apel, han redefinido el imperativo categórico de Kant de modo *dialógico*, como un principio de universalización para una comunidad de interlocutores. La ley moral universal puede ser reformulada en términos de una ética del diálogo, del modo siguiente⁹:

Actúa de tal modo que pudieras, en el transcurso de un debate argumentado, justificar tu conducta delante de una comunidad universal de comunicación, convenciendo a todos de la legitimidad de tus razones.

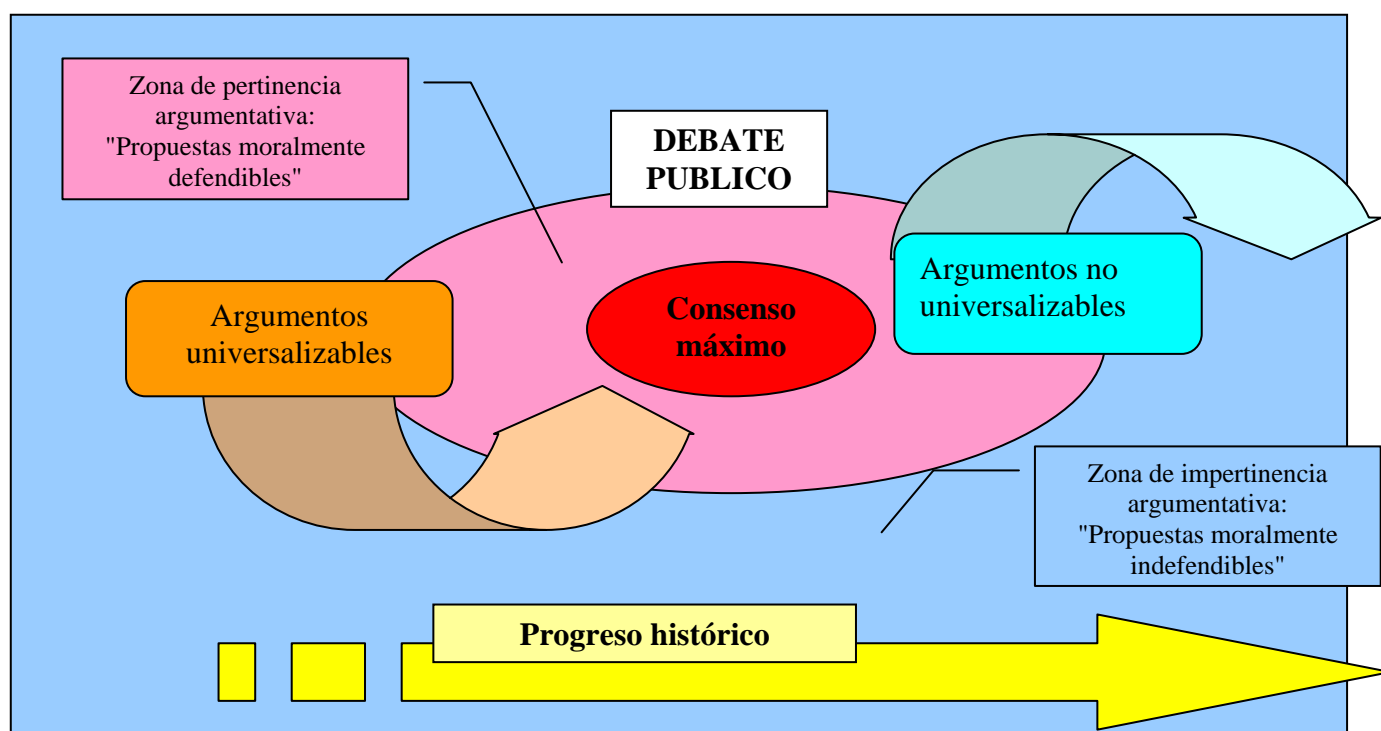
K.O. Apel menciona al respecto que quien actúa de modo sensato en su vida participa ya de un diálogo virtual, puesto que la *sensatez* de su actitud equivale en decir que podría justificarla con buenos argumentos (universalizables) delante de un público de interlocutores cualquiera. Pero, además, el diálogo presupone una cierta actitud moral, por eso podemos hablar de **ética del diálogo y la argumentación**. En particular, una ética del diálogo impone el seguimiento de las siguientes reglas:

- Cada quien reconoce al otro como persona libre.
- Cada quien respeta la libertad del otro.
- Nadie busca influenciar, seducir o manipular al otro. Busca el consenso por convicción libre.
- Cada quien busca la verdad y sólo la verdad, sin consideración de interés.
- Cada quien exige que el otro fundamente sus afirmaciones, y no trate solamente de imponerlas.
- Cada quien se obliga a sí mismo a aportar las justificaciones de sus afirmaciones, para no imponerlas al otro.
- Los dos somos **iguales** en nuestra capacidad de encontrar juntos la verdad.
- Los dos somos **co-responsables** frente al destino del diálogo y el logro de la verdad y el consenso.

⁹ Ver la obra de K.O. Apel en general, y J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ed. Península, Barcelona, 1985.

La racionalidad moral del principio de universalización permite además fijar el criterio para juzgar de un **progreso** en el tiempo de la cultura ética de una sociedad. Una sociedad progresa en su cultura ética si sus hábitos, leyes y convenciones se vuelven cada vez más universalizables con el paso de las generaciones. Por ejemplo, la aceptación de la esclavitud por las naciones europeas hace unos siglos fue evolucionando hasta una posición más *universalizable* con el tiempo (abolición de la esclavitud, leyes sociales de protección de los derechos de los trabajadores, etc.). Es el principio de universalización que nos permite comprender esta evolución como un *progreso* y no sólo como un *cambio*: la esclavitud no es un sistema económico político universalizable puesto que ningún ser humano sometido a la esclavitud lo puede querer, ni ningún defensor de la esclavitud puede afirmar que es un sistema que vale para todas las comunidades, puesto que tendría que haber comunidades sometidas por otras a la esclavitud.

El principio de universalización, en el transcurso del debate, actúa como una especie de “centrífuga” que bota progresivamente de la discusión los argumentos no universalizables y congrega alrededor de un consenso central cada vez mayor (movimiento “centrípeto”) los argumentos universalizables:



Pero no debemos olvidar que esta aplicación de la ley moral en la solución de los debates sociales y políticos de una comunidad no puede nunca pretender llegar a una universalidad absoluta, luego a un modelo de vida y organización social moralmente perfectos, puesto que siempre este modelo planteado y defendido será dependiente de un sistema de creencias y valoraciones culturalmente determinado, es decir, relativo. Lo que hacemos en un debate moral es interpretar la realidad social vivida desde una perspectiva crítica, esforzándonos a la mayor justicia posible. Pero siempre pasan los interlocutores por valoraciones y desvalorizaciones, medidas y escalas de preferencias graduales entre uno u otro valor (por ejemplo pensar que la mentira es *menos inmoral*

que el robo, o que la tolerancia “vale más” que el honor propio) que no pueden establecer un principio de determinación valederos para todos en cualquier época.

Finalmente, para ubicar de nuevo nuestro propósito dentro de la perspectiva de la Responsabilidad Social Universitaria, es útil resaltar que instituir un debate ético-político público en una sociedad puede ser considerado como un doble provecho:

- A nivel *político*, permite someter las instituciones sociales a una permanente crítica pública democrática, que garantiza a la larga cambios substanciales hacia mayor legitimidad de la organización social y consenso alrededor de la ley común (mayor universalidad de la vida social).
- A nivel *pedagógico*, permite la formación ciudadana al debate democrático y a la relativización de los propios sistemas de creencias etnocéntricos: permite distinguir lo universalizable de lo idiosincrásico, el deber moral de la costumbre.

Es por esta doble razón que la Universidad tiene el deber moral de conducir y vigilar este debate ciudadano ético y político. Es una especificidad de su Responsabilidad Social relacionada con la meta de formar ciudadanos y cuidar del proceso de democratización de la sociedad.

Es tiempo de cosechar los frutos de nuestra investigación filosófica para alimentar la reflexión sobre las estrategias de Desarrollo justas. Debemos intentar definir lo que es **un Desarrollo ético**, un "buen Desarrollo" sobre la base de la definición moral que hemos planteado.

7. Definir el Desarrollo desde la ética universal: el paradigma del Autodesarrollo

7.1. El Asombro del Desarrollo

Definir el Desarrollo desde un enfoque ético es ante todo hacer tambalear las costumbres y rutinas mentales del Desarrollo tal como lo definen los expertos. Desde el enfoque clásico del crecimiento económico hasta el enfoque actual de Desarrollo humano del PNUD, las definiciones del Desarrollo han evolucionado mucho, siempre en base a la crítica de los fracasos que una definición demasiado simplificada y mutiladora de la realidad podía provocar. En efecto, la pertinencia del pensamiento complejo se observa nítidamente en la problemática del Desarrollo en donde la tendencia creciente es de considerar el problema de modo multi inter y trans disciplinario, "humanizando"¹⁰ cada vez más algo que se consideraba anteriormente como un mero problema técnico de la ciencia económica. Poco a poco, el experto economista ha tenido que integrar la problemática social, cultural, psicológica,

¹⁰ En el sentido de los nuevos programas de música por computadora que tienen un comando llamado "humanizing", cuya función es de borrar la sensación artificial de los ritmos demasiado perfectos concebidos por la máquina, introduciendo en los compases pequeñas alteraciones aleatorias que les dan el "swing" estético deseado, recordándonos que el error es humano y la imperfección sabrosa! Extrapolando el ejemplo, podríamos decir que las teorías del Desarrollo humano, el enfoque cultural del Desarrollo, el Capital Social, etc. son tantos nuevos enfoques que vienen a "humanizar" el enfoque económico mecánico y artificial que no tiene la debida sensibilidad para entender profundamente cuál es el verdadero proceso que conduce a un buen Desarrollo.

antropológica y ética del Desarrollo, y diseñar indicadores y criterios de planificación cada vez más complejos. En lo que sigue, trataremos de radicalizar estas críticas desde el enfoque de la ética universal que acabamos de presentar. Trastornar los paradigmas imperantes del Desarrollo no es un juego pueril, es una necesidad para quien tiene en cuenta los rotundos fracasos de numerosas políticas implementadas en las últimas décadas que, en la mayoría de los casos, no lograron hacer retroceder significativamente la pobreza en América Latina, ni promovieron el Capital Social y la integración, ni lograron disminuir la brecha entre los más ricos y los más pobres, ni pudieron instituir un sistema de bienestar eficiente desde la administración pública. Delante de tan pocos buenos resultados, es legítimo pensar el Desarrollo de otro modo, desde el enfoque de Ética, Capital Social y Desarrollo.

Comprender que los ámbitos de la ética y la felicidad están separados, y que nunca se puede llegar a una definición universalmente válida de la “vida buena”, no debe dejar indiferente al que quiere definir y promover el Desarrollo. Más bien, los problemas del Desarrollo empiezan realmente cuando uno se convence de que ningún modelo de vida es deseable a priori, y mucho menos imponible a los demás. Con esta ilusión **cae la pretensión de definir un modelo de Desarrollo universal que podría fijar de antemano las metas por alcanzar para cualquier comunidad o persona**. Así, el "Desarrollo" deja de ser un problema técnico de despegue económico y social concebido de modo vertical y deductivo, en términos de objetivos a alcanzar, para entrar en la categoría de los problemas filosóficos fundamentales, tan difíciles de contestar como la pregunta por el significado de la humanidad o del sentido de la vida.

Este **asombro del Desarrollo** es una etapa fundamental en la formación del estudiante que le abre la puerta a la reflexión global, compleja y crítica sobre su sociedad, la historia que condujo a la situación actual, y las alternativas que se ofrecen a nosotros para pensar un futuro mejor. Aquí se abre el verdadero espacio reflexivo ciudadano, en el cual se consigue la libertad de pensar, juzgar, definir y definirse, que es lo propio de la actividad política consciente en democracia.

El profesor podrá incentivar la reflexión colectiva y personal de los estudiantes a partir de preguntas específicas como esta: ¿no será un gran engaño el hecho de querer “vender” a todo el mundo una misma manera de vivir, de educar a los niños, de consumir, de producir, de vincularse con los demás y la naturaleza, etc., como se suele hacer desde el enfoque del “Progreso” y la “Modernización”?

También podrá hacer reflexionar los estudiantes acerca de la ayuda humanitaria a partir de la siguiente cita del literato africano Amadou Hampaté Ba:

"La mano que recibe siempre está por debajo de la mano que da"

En lo que concierne la acción específica voluntaria de ayudar poblaciones a "desarrollarse", a salir de la pobreza, ¿no estamos tratando de imponerles una idea preconcebida de la vida deseable, la felicidad, la buena manera de organizar su comunidad? ¿No existirá una sutil imposición y dominación cultural en el proceso de ayuda humanitaria?

La idea, por muy desconcertante que sea, no es muy nueva. La vemos claramente expresada en la filosofía del mismo Kant, hace más de dos siglos. Kant es muy lógico

con su propia perspectiva, cuando pasa del análisis ético al análisis político, porque relaciona el hecho de querer hacer al otro feliz según nuestra idea de la felicidad con la definición del **despotismo**:

“Un gobierno que estuviera basado en el principio de la benevolencia para con el pueblo, tal como el del padre para con sus hijos, es decir un **gobierno paternalista**, en el que, por consiguiente, los sujetos, al igual que niños menores incapaces de decidir acerca de lo que les es útil o dañino, estuvieran obligados a comportarse de manera únicamente pasiva, a fin de esperar únicamente del juicio del jefe de Estado la manera como **deben** ser felices, y sólo de su bondad la voluntad que él lo quiera también, un gobierno semejante, digo, sería el más grande **despotismo** que se pueda imaginar”¹¹.

Contra la "tiranía de la benevolencia", Kant definió la articulación entre la exigencia moral y la felicidad en términos de derecho a la libertad de buscar la felicidad donde a uno le plazca:

“Concibo el principio de la libertad, para la constitución de una comunidad, en la fórmula: “Nadie puede obligarme a ser feliz de cierta manera (como él concibe el bienestar de los demás hombres), sino que a cada uno le es permitido buscar la felicidad por el camino que le parezca, mientras no afecte la libertad (...) del otro [de tener el mismo derecho]”(idem).

En términos de Desarrollo, esta teoría permite explicar el vínculo íntimo que siempre ha existido en la historia de América Latina entre el despotismo y el asistencialismo. Una política populista y demagógica de Desarrollo basada en la distribución de subsidios para "los más necesitados" no logrará otro resultado que la perpetuación de la dependencia, luego la sumisión de la población al gobierno en una relación infantil de padre a hijo, y no una relación responsable de ciudadanos a su representante de turno.

El deber de solidaridad, y la buena intención de ayudar a los demás, encuentran aquí su gran reto: evitar el camino que lleva la buena voluntad hacia el infierno del paternalismo, el asistencialismo, y la relación al otro que lo infantiliza. Y desgraciadamente, existen infinitas maneras de infantilizar a los demás. El voluntariado estudiantil deberá cuidarse de todas, sospechando e interrogando permanentemente su actuar, y recordando que buscar la felicidad del otro es **potencialmente inmoral**, cuando uno se arroga el derecho de definirle al otro lo que él **debe querer** como su felicidad. Puedo exigirle al otro un acto moral por supuesto, puesto que vale para todos, pero jamás puedo exigirle éticamente que siga un determinado modelo de vida, exigirle que tenga un cierto tipo de *querer*. Por eso, la mejor manera de no caer en esta trampa es de considerar la ayuda social universitaria en términos de Comunidad de Aprendizaje para el Desarrollo, con una atención específica centrada en procesos de autoaprendizaje y facilitación de capacidades para aprender a aprender.

7.2. Abandonar una visión deductiva del Desarrollo

Si no existe un modo racional y ético de definir a priori la "vida buena" deseable universalmente, debemos entonces empezar a sospechar también las estrategias de

¹¹ I. Kant, *Sobre el lugar común: puede ser justo en teoría pero en la práctica no vale para nada*, Tomo VIII de las obras completas de Kant editadas por la Academia de Berlín, págs. 290-291.

Desarrollo basadas en la determinación previa de un Bienestar o una Calidad de vida, que las personas y los grupos deberían "alcanzar", como estrategias **éticamente peligrosas**. ¿En qué medida una política de Bienestar basada en la definición de necesidades sociales básicas, indicadores de pobreza y servicios sociales básicos, no está predefiniendo para la población lo que ella debe querer como su modo de vida ideal? ¿Debemos definir la finalidad y los programas de Desarrollo en términos de bienestar? ¿Podemos hacerlo sin caer en la trampa del despotismo de la benevolencia? Todas son preguntas legítimas que permiten reintroducir la debida sospecha y duda filosófica en las rutinas de las concepciones tradicionales de los especialistas del Desarrollo. En ese sentido, hay una "zona gris" difícilmente analizable que separa la problemática de las **políticas generales de Desarrollo**, a nivel internacional y nacional, que difícilmente podrían prescindir de toda meta y planificación¹², y los **programas y proyectos locales de Desarrollo** que necesitan de una libertad y flexibilidad en el diseño de sus fines para ser efectivamente participativos. La dificultad es de articular la lógica por definición deductiva de las políticas de Desarrollo con la lógica por definición inductiva (o que debería serlo puesto que se pretende a la participación de la población) de los programas y proyectos de Desarrollo.

Pero la puesta en duda de la teoría de las "necesidades básicas" es muy útil para introducir la dimensión cultural y social en el Desarrollo: Es posible definir a priori **qué cantidad** de proteínas mantiene a un cuerpo humano en vida; es imposible definir a priori **cómo** una comunidad debe alimentarse, con qué tipo de prácticas culinarias, dentro de qué paradigmas simbólicos (el alimento es ¿"un producto de la agroindustria lleno de nutrientes cuantificables" o un "don de la Pachamama"?), mediante qué sistema de producción y distribución, si tiene o no que relacionarse la alimentación con una práctica religiosa, etc.

La misma reflexión es aplicable a la problemática de la Salud o la Educación. **Ninguna necesidad básica científicamente determinada nos permite definir a priori cómo debe ser socialmente satisfecha**. Siempre se tratará de una definición cultural, es decir parcial, dependiente además del estado de la ciencia en este momento y de la organización social que la sostiene. Lo que un grupo puede llamar su bienestar, su satisfacción o su calidad de vida, nunca es universalizable. Cada definición de un modelo de Bienestar presupone e induce una cierta interpretación del mundo apoyada en una cosmovisión particular y un sistema de creencias que sostienen tal definición. Si existe un consenso cultural básico entre los que definen el Bienestar y los que van a vivir las consecuencias de esta definición, no debería haber problemas en el momento de la "aplicación". Pero en países multiculturales como lo son muchos en América Latina, la tarea es mucho más delicada. Un experto no puede definir un programa social para los demás sin peligro de etnocentrismo y despotismo ético, y la única manera de definirlo es pedirle a la misma población, en cada caso, que lo haga ella misma. Esta es la famosa participación, que ya no se entiende como el mero apoyo de la población en la fase de realización del programa, sino como un real control y empoderamiento ciudadano desde la etapa del diagnóstico y diseño del programa. Vamos a volver sobre esto más adelante.

¹² Aquí están todas las declaraciones y acuerdos internacionales como son las "metas del milenio" promovidas por la ONU. Ver: <http://www.un.org/spanish/millenniumgoals/>

Si podemos sospechar de que sea realmente ético concebir el "Desarrollo" a partir de una definición a priori y deductiva de un modelo de vida, un bienestar, o una calidad de vida, habría que renunciar a fundamentar una meta a priori definible de lo que debemos hacer en la organización de la sociedad, y sobre todo dejar de pensar el Desarrollo en términos deductivos:

- **Definición** de la **meta** por expertos
- **Deducción** del **programa** ideal para alcanzarla
- **Aplicación** a una **población meta** determinada¹³
- **Evaluación** de los **resultados** comparándolos con la meta inicial.

Esto implica también liberarse la mente de esta definición a priori idealista del buen modelo de vida para empezar a ser creativos como ciudadanos comprometidos con el Desarrollo de nuestra sociedad.

Curiosamente, esta manera idealista y deductiva de definir el Desarrollo es casi universal y puede ser sospechada de no ser ni ética ni eficaz, puesto que arriesga generar resistencias por parte de la misma *población meta*, el público *beneficiario*, en los programas de Desarrollo comunitarios, reduciéndoles a ser "objetos" de Desarrollo más que ciudadanos sujetos de su propio devenir.

Contra este paradigma, el enfoque ético afirma la necesidad de que las personas puedan ser considerados como los sujetos de su Desarrollo, es decir que su Desarrollo sea un **Autodesarrollo**. ¿Pero cómo definir este Autodesarrollo?

8. Definición del Desarrollo en términos de autonomía

Definir el Desarrollo en términos éticos significa plantearse la pregunta: ¿Qué fin del Desarrollo puede ser universalizable?

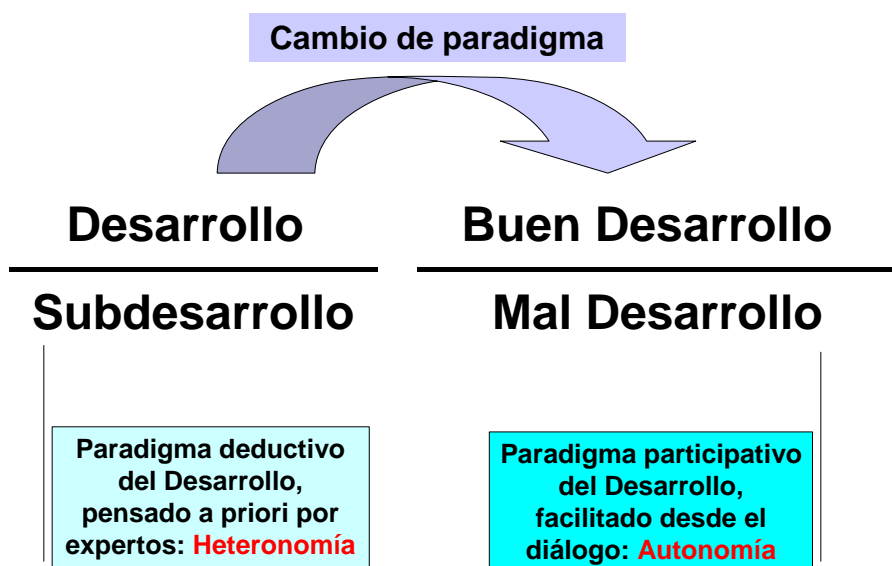
Si todas las definiciones del Desarrollo son parciales y culturales, no queda más que **la capacidad de definir su propio Desarrollo**, por parte de los mismos involucrados y afectados, que pueda ser considerada como único fin universal del Desarrollo. Es un fin meramente **formal** porque no induce ningún contenido particular a priori, lo que representa en este caso una ventaja, como en el caso de la formulación de la ley moral. Como la capacidad de autodeterminar la norma de conducta a la cual uno se somete se llama propiamente **autonomía**, podemos establecer que:

La autonomía es el fin del Desarrollo, hacia el cual debe ser orientado cada objetivo y estrategia específica de cambio social, para garantizar el carácter realmente ético de las políticas, programas y proyectos de Desarrollo.

Este nuevo paradigma del Autodesarrollo social, si bien implica una dimensión económica, puesto que nadie puede ser autónomo si vive en estado de emergencia

¹³ Fíjense qué fea es la palabra "población meta", y qué sintomática de una cierta manera de pensar lo social.

perpetua para cumplir con su subsistencia diaria, nos invita a **reemplazar la oposición Desarrollo/Subdesarrollo** - basada en el cálculo previo de ciertos "niveles de vida" por alcanzar y que permiten situar a las personas y los grupos "por encima" o "por debajo" de ciertos límites- **por la oposición explícitamente ética entre un "Buen Desarrollo" y un "Mal Desarrollo"**.



La nueva pareja de opuestos que evaluaría el Desarrollo debe entenderse a partir de la contradicción entre *auto-nomía* y *hetero-nomía*, entre un Autodesarrollo concertado que nos libera, y un Desarrollo impuesto por *otro* (*hetero*) que transforma a las personas en "objetos" de Desarrollo, consumidores pasivos de un **Desarrollo trascendente**, definido en las altas esferas del poder tecnocrático por un grupo de expertos que, sin duda, justificarán sus decisiones diciendo que "no se puede hacer de otro modo", o que "se trata de un necesidad", es decir sometándose, ellos también, a la ilusión de la heteronomía (la del Mercado, del Progreso, de la Globalización, etc.)¹⁴.

La gran ventaja de un enfoque del Desarrollo en términos de autonomía, es que nos permite empezar a criticar también el tipo de Desarrollo de los países ricos, puesto que la noción de Mal-Desarrollo no es equivalente a la de Sub-Desarrollo. ¿En qué medida las políticas sociales de los países ricos incentivan o no la participación, el capital social, la solidaridad entre las personas? ¿En qué medida el tipo de Desarrollo elegido por los países occidentales tiene efectos dañinos también de fragmentación social, incremento de la violencia, delincuencia e incomunicación? ¿En qué medida los ciudadanos de estos países se sienten partícipe de las políticas públicas o meros usuarios objetivos de los sistemas administrativos concebidos para ellos? Son preguntas que se vuelven útiles de formular una vez que el discurso dominante del "Desarrollo"

¹⁴ Para una crítica contundente de la ilusión sociopolítica y filosófica de la heteronomía, ver la obra del filósofo, economista y psicoanalista C. Castoriadis.

concebido como mero alcance del nivel y modo de vida de los países ricos se ha puesto en tela de juicio.

Este enfoque del buen y mal Desarrollo permite también visualizar el hecho de que ciertos modos de vida no occidentales, no modernos, puedan testimoniar de una buena estrategia de Desarrollo, y ser fuente significativa de autonomía y calidad de vida. Liberándonos de la dialéctica rico/pobre, distanciándonos un poco de nuestros paradigmas de evaluación de la *Vida buena*, la Salud, la Educación, la Economía, etc., **dejando de limitar la comprensión de los fenómenos a la cuantificación de datos**, podremos empezar a imaginar vías creativas de Autodesarrollo, tomando realmente en cuenta las perspectivas culturales y ecológicas, aprovechando los diálogos interculturales para la definición de **las** calidades de vida.

A partir del análisis del Autodesarrollo en términos de autonomía personal y colectiva, también se va reformulando la noción de "Bienestar" de acuerdo con los actores de los procesos de cambio social, en cada caso, en función de un diagnóstico y análisis de los problemas reales encontrados y subrayados por la comunidad. No se trata más de definir "carencias a priori" a partir de estándares prefijados, sino de lograr un consenso acerca de la existencia de "problemas" que hay que resolver.

¿Pero cómo podemos caminar hacia la autonomía personal y colectiva, si de por sí la autonomía no es predeterminable más que formalmente, y si no podemos fijar de antemano un modelo de vida por alcanzar? Para responder a esta pregunta, debemos abandonar la tentación de querer siempre prefijar metas y modelos generales para aplicarlos después en cualquier caso concreto, y entender al Desarrollo como **un proceso permanente, que exige centrar nuestra atención en los procedimientos más que en los objetivos, y en las sinergias sociales más que en los recursos**.

“La expansión de la libertad es tanto el fin primordial del Desarrollo como su medio principal” dijo el Premio Nobel de economía A. Sen¹⁵. Brillante afirmación que nos invita a pensar la paradoja de un proceso cuyo fin es a su vez su propio medio. Al igual que los sistemas vivos, el proceso de Desarrollo se utiliza a sí mismo (como medio) para realizarse (como fin), razón por la cual es imposible pensar el Desarrollo sin que sus beneficiarios sean, al mismo tiempo, sus principales actores.

Desde luego, si la participación es el medio del Desarrollo, y que el medio es el fin (la meta es el camino mismo), la **participación** puede ser igualmente definida como **fin del Desarrollo**, lo que nos conduce a una visión mucho más compleja y rica de este en términos de proceso mediante el cual los seres humanos viviendo juntos en una determinada comunidad se vuelven cada vez más agentes de su propia vida, ciudadanos participativos y fiscalizadores de su propia calidad de vida. El Autodesarrollo concebido como buen Desarrollo, contra el Desarrollo heterónimo concebido como mal Desarrollo, nos propone un nuevo paradigma en el cual:

1. La ciudadanía y la democracia participativa son medios y fines del desarrollo.
2. La promoción del Capital Social y el Capital Humano es la estrategia pertinente del desarrollo (la más ética y eficaz).

¹⁵ Amartya Sen: *Desarrollo y libertad*, Ed. Planeta, Barcelona, 2000, p 16.

3. Las necesidades básicas de la población, en lugar de ser definidas en términos de adquisición de bienes y servicios, pueden ser definidas en términos de "**necesidades básicas de aprendizaje**", es decir **todo lo que las personas deben de ser y poder ser para ejercer su actividad ciudadana responsable y autónoma**. Esto implica por supuesto dimensiones básicas de la vida humana como la alimentación, la salud o la seguridad, pero las articula con las habilidades del pensamiento y la reflexión activa como son la capacidad creativa, la capacidad de solucionar problemas, la capacidad de aprender, la capacidad de asociarse y dialogar, el acceso a la información pertinente, etc.¹⁶. Así, pensando en términos de desarrollo humano, dejamos de mutilar sistemáticamente la definición de humanidad a partir de un estrecho concepto de crecimiento económico y de servicios sociales.

El siguiente cuadro permite resumir la diferencia esencial que existe entre el paradigma del autodesarrollo y el enfoque tradicional deductivo.

	Paradigma del Autodesarrollo	Paradigma del Desarrollo heterónimo
Principio filosófico de comprensión del Desarrollo	Moral	Felicidad
Meta del Desarrollo	Autonomía	Bienestar ¹⁷
Definición del beneficiario	Ciudadano activo	Receptor pasivo de prestaciones
Estrategia de desarrollo	Desarrollo inducido a partir de la participación ciudadana	Desarrollo deducido a partir de la planificación por expertos
Papel del agente de desarrollo	Facilitador del proceso de autodesarrollo	Experto programador del desarrollo ajeno

9. La participación ciudadana y la convivencialidad como valores técnicos y éticos del Autodesarrollo

La elección de los **fin**es y también de los **medios** de los programas sociales nunca son neutrales. Olvidándonos de eso, siempre vamos utilizando nuestras herramientas de “diseño, planeamiento, monitoreo y evaluación de proyectos” y creemos que “es necesario” para hacer bien las cosas. Quizás sí, pero quizás no. Es menester pensar un poco más los procesos de elaboración de los proyectos de Desarrollo cuidándonos de no caer en el uso reflexivo de nuestras herramientas de gestión rutinarias, y sobre todo

¹⁶ Ver: R. Villanueva: *La atención a las necesidades de aprendizaje como abordaje integrador del Desarrollo Humano* <http://www.iadb.org/etica/SP4321/DocHit.cfm?DocIndex=1133>

¹⁷ Aunque pueda parecer extraño a primera vista, si definimos la meta del Desarrollo en términos de Bienestar en lugar de Autonomía, nunca escaparemos de un modelo de Desarrollo heterónimo y potencialmente antiético. Es preciso notar que sólo el Desarrollo concebido como expansión de autonomía o libertad permite, como lo dice claramente A. Sen, concebir a los individuos “como agentes activos de cambio y no como receptores pasivos de prestaciones” (op. cit. p 17).

cuidando de siempre escuchar y hacer partícipe a todos los actores. La "participación" y la "convivencialidad" son conceptos claves para la estrategia de Autodesarrollo, que significan también valores éticos para los agentes de cambio social. Ocupémonos primero de la participación:

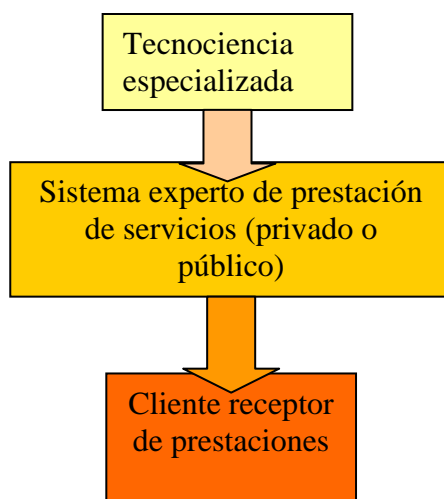
9.1. La participación

Desde hace varias décadas, la *participación* es un tema de moda en el mundo del Desarrollo pero es sin duda el ámbito en el cual el discurso se separa más de la práctica. Como lo señala B. Kliksberg: “Los programas sociales hacen mejor uso de los recursos, logran mejor sus metas, y crean autosostenibilidad si las comunidades pobres a las que se desea favorecer participan desde el inicio y a lo largo de todo su Desarrollo y comparten la planificación, la gestión, el control y la evaluación.”¹⁸ Pero esta reconocida **superioridad gerencial de la participación** tiene muchas dificultades para imponerse en la práctica de muchos programas y proyectos de Desarrollo, tal como los expertos (que salen de la Universidad, no lo olvidemos) los diseñan.

Como ya lo hemos señalado, uno de los mayores problemas de los proyectos de Desarrollo, que afecta tanto su carácter ético como su eficacia y sostenibilidad, es **la definición vertical predeterminada**, por parte de los agentes del Desarrollo, de las “*carencias*” de las poblaciones y de las respectivas “*soluciones racionales*” a aportar a sus dificultades (¡soluciones definidas en última instancia por las fuentes financieras!). Aquí encontramos de nuevo el error ético fundamental que consiste en definir para el otro lo que **debe querer**, lo que debe ser “lo mejor” para tal población.

Apostar por la participación desde el diseño, es superar esta estrategia deductiva del desarrollo:

ESTRATEGIA DEDUCTIVA DEL DESARROLLO



¹⁸ KLIKSBERG, B. *Hacia una economía con rostro humano*, OPSU, Maracaibo, 2002, p. 138.

... y remplazarla por una estrategia inductiva:

ESTRATEGIA INDUCTIVA PARTICIPATIVA DE DESARROLLO



Este cambio estratégico es fundamental y determina la diferencia entre un proyecto realmente participativo y un proyecto que finge serlo. En un interesante estudio de la UNESCO¹⁹, se menciona la necesidad de **distinguir entre “pseudo-participación”, “participación” y “asociación”**, para que las buenas intenciones expresadas no nos engañen al momento de actuar. Veamos:

Muchas veces, la participación se reduce a un proceso rápido y superficial, en el cual se establece el contacto sólo con los miembros más accesibles, intelectualmente y materialmente, de la comunidad. Este tipo de participación no es más que una obligación administrativa, que los técnicos suelen considerar como mera pérdida de tiempo, y que los famosos consultores internacionales, que se quedan sólo unos cuantos días en el lugar del proyecto, antes de devolver su *informe evaluativo*, nunca pueden practicar, por falta de tiempo.

Este tipo de experiencia condujo ciertas organizaciones más radicales a rechazar totalmente la idea misma de “participación”. Rechazaron al mismo tiempo la intervención de instituciones y financieras exteriores, y negaron la pertinencia de la noción de Desarrollo y de Proyecto. Para los incondicionales de la autonomía del trabajo de campo, la única vía que quedaba abierta para una intervención exterior pasaba por la **inmersión en la vida cotidiana de la población con la cual se trabaja**.

En este sentido, el camino estratégico que recorre un equipo de operadores de campo conduce casi siempre a las mismas conclusiones²⁰:

¹⁹ *Cambio y continuidad, Principios e instrumentos para el enfoque cultural del Desarrollo*. Ediciones UNESCO, París, 1999.

²⁰ Ver: ENGELHARD, P. *Cultura, comunicación y cambio: de la participación a la asociación, de la asociación a la sociedad política*, ENDA-TM, Dakar 1995.

- a. Se necesita **una década** para que un equipo termine por elaborar una **estrategia coherente** y defina un modo de intervención capaz de suscitar un **cambio social**, técnico o cultural, **con un impacto satisfactorio**.
- b. Todos los equipos pasan poco a poco de una **lógica de la participación** a una **lógica de la asociación**. Lo que significa:
- El cambio sólo puede venir de una población que siente la necesidad de cambiar.
 - Esta población tiene problemas por resolver (expresión más satisfactoria que la de “Desarrollo”, que a fin de cuentas no significa nada).
 - La situación de "pobreza" viene de procesos *micro, meso* y *macrosociales* que provocan secuencias de problemas. Pero puede encontrarse, a nivel local, un inicio de solución a estos problemas.
 - Sólo las poblaciones (grupos, comunidades) pueden formular las preguntas y aportar las respuestas convenientes para solucionar estos problemas, de los cuales no siempre tienen conciencia inicialmente.
 - Un agente exterior puede brindarles un apoyo para resolver estos problemas o formularlos, pero nunca hacerlo en su lugar.
 - El agente exterior hubiera quizás imaginado otras soluciones, a veces mejores (aunque nunca se tiene la certeza de ello), pero la ganancia en *autoaprendizaje* compensa generalmente el costo de oportunidad de una solución menos *performante*.
 - Si la comunidad cambia en el transcurso del trabajo para solucionar sus problemas, el "acompañante" debe, también, él mismo autocriticarse y comprometer su propio cambio en el proceso de interacción social, del cual él no es más que uno de los componentes.
 - La explotación inteligente de las situaciones de cambio revela nuevos recursos y nuevas capacidades para la solución de los problemas.
 - La confrontación de los respectivos problemas con grupos de pobladores de otra comunidad crea fuertes oportunidades de cambio y Desarrollo, por la comprensión de los problemas "sistémica" que supone y ya no "egocéntrica". Por eso es muy provechoso organizar encuentros entre organizaciones comunitarias similares para una retroalimentación eficaz y una toma de conciencia global de los mecanismos de Mal y Buen desarrollo.
 - Una verdadera “sociedad política” de ciudadanos activos se organiza cuando cada grupo empieza a percibir la interdependencia de los problemas, las soluciones y las situaciones de cambio.

Será muy útil que cualquier universitario que quiera impulsar una Comunidad de Aprendizaje para el Desarrollo medite bien estas conclusiones de gente que han dedicado años en trabajar para la participación en proyectos de Desarrollo comunitarios.

El cuadro siguiente permite apreciar la evolución de la estrategia de Desarrollo, desde la pseudo-participación hacia una verdadera relación de socios:

TIPO DE PROYECTO	TIPO DE PARTICIPACIÓN
Concebido y ejecutado independientemente de la comunidad por las organizaciones de Desarrollo. Fines y medios decididos de antemano. Pertinencia cultural no analizada.	Participación real limitada o nula. Comunidad "invitada" a no oponer obstáculos al proyecto. Durabilidad mínima.
Concebido por las organizaciones de Desarrollo a partir de una investigación detallada de las necesidades de la comunidad. Comunidad comprometida en la ejecución del proyecto. Objetivos fijados de antemano, medios más o menos flexibles.	Participación relativa y condicional. Proyecto concebido según criterios e intereses externos. Durabilidad siempre limitada por falta de responsabilidad verdadera.
El proyecto emerge de la consulta y del diálogo con la comunidad. La comunidad es estimulada para formular sus propias respuestas a sus problemas. Fines y medios definidos en colaboración con la comunidad y, siempre, pueden ser revisados.	Participación plena integrada (tendiente hacia la relación de socios). Identificación plena de la comunidad con el proyecto. Probabilidad elevada de durabilidad del proyecto.
Iniciativa tomada por la misma comunidad. La organización apoya.	Relación de socios.
El compromiso institucional se acaba (fin del proyecto).	La comunidad toma la posta.

Fuente: *Cambio y Continuidad*, op.cit. p 142

La exigencia de una real participación de las poblaciones en su propio proceso de Autodesarrollo pide un cambio profundo en la formulación y ejecución de los proyectos. Sólo una verdadera **relación de socios** entre una comunidad que decide resolver sus problemas, organizaciones que quieren apoyarla, e instituciones financieras que sostienen el proceso, asegura que la población participe realmente de todas las fases claves del proyecto: diagnóstico, diseño, financiamiento, planificación, ejecución, fiscalización y evaluación. Recordemos que "ayudar" significa apoyar la acción del otro, no actuar en su lugar. Además, el proceso de asociación permite una real transparencia de los programas sociales y una fiscalización interna del manejo estratégico y del uso de los recursos (vigilancia ciudadana). Evidentemente, la relación de socios arriesga ser un proceso mucho más lento en un principio que la gerencia clásica de programas sociales por parte de entidades especializadas; pero también, un proceso mucho más eficaz y sostenible en el tiempo. Es obvio que toda Comunidad de Aprendizaje para el Desarrollo impulsada desde una Universidad tiene que establecer una relación de socios con sus interlocutores externos.

Pero si la participación es el procedimiento ético y técnico el más deseable, tampoco garantiza siempre la mejor elección. Es importante relacionarlo con un concepto muy útil que es "la convivencialidad".

9.1. La convivencialidad

El concepto fue inventado por Ivan Illich en los años 70²¹, y puede ser de gran utilidad para concretizar la noción de autonomía en la problemática del desarrollo. El término designa una relación del ser humano con las herramientas que usa en la vida cotidiana²². ¿En qué medida el uso de una herramienta nos hace más libres y autónomos o más dependientes y heterónomos? He aquí la problemática de la convivencialidad.

Nuestra relación a cierta herramienta es **convivencial** si ella cumple con su papel de medio y extiende efectivamente el poder personal o grupal, permite realizar una multitud de fines; es decir, amplía nuestro grado de libertad y autonomía. La herramienta convivencial responde a las siguientes exigencias:

“...es generadora de eficiencia sin degradar la autonomía personal; no suscita ni esclavos ni amos; expande el radio de acción personal. El hombre necesita de una herramienta *con la cual trabajar*, y no de instrumentos que *trabajen en su lugar*. Necesita de una tecnología que saque el mejor partido de la energía y de la imaginación personales, no de una tecnología que le avasalle y le programe” (idem p. 26).

Al contrario, una herramienta se vuelve **no convivencial** si la relación del usuario con ella se invierte, poniendo el utilizador al servicio de la herramienta, que se transforma entonces ya no en medio sino en fin en sí misma. A medida que una herramienta se vuelve no convivencial, el ser humano pierde su autonomía frente a ella: su uso se hace obligatorio y su mantenimiento obliga a gastar mucho tiempo y recursos que no tienen más finalidad que perpetuar el dominio de la herramienta sobre sus usuarios. Así, se crea una situación de “monopolio” en la cual el ser humano pierde la capacidad de elegir, pierde poder sobre la herramienta, mientras que el balance de la “utilidad” de la herramienta se vuelve cada vez más negativo frente a todos los problemas que su uso forzoso genera.

Illich propone la teoría del “**doble umbral de mutación**” que alcanzan las instituciones modernas: En un primer momento, estas instituciones (como el sistema escolar, la medicina, el sistema de transporte, la industria energética, etc.) logran alcanzar un umbral que los vuelve muy *performantes*, frente a épocas anteriores; fenómeno conocido como el “progreso” de las tecnociencias. Pero luego, su uso hegemónico en la sociedad termina produciendo efectos secundarios negativos que limitan su utilidad directa: el sistema se transforma en un **monopolio radical**. Es decir que de medio útil para resolver ciertos problemas, el sistema experto se vuelve fin en sí mismo que empieza a alienar la sociedad, obligando a las personas a su consumo, obligando a los administradores a su gestión, cada vez más costosa y burocrática, por los mismos “*progresos*” que el desarrollo de su racionalidad sí permite alcanzar.

²¹ ILLICH, Ivan. *La Convivencialidad*, Ed. Barral: Barcelona, 1974.

²² Illich entiende por herramienta cualquier artefacto inventado por el hombre para servir algún propósito; es decir, no sólo lo que se llama normalmente herramienta, sino también las instituciones, los medios de comunicación, las leyes, etc. “Todos los instrumentos razonados de la acción humana” (p. 41).

“Yo entiendo por este término [monopolio radical], más que la dominación de una marca, la de un tipo de producto. En este caso un proceso de producción industrial ejerce un control exclusivo sobre la satisfacción de una necesidad apremiante excluyendo en ese sentido todo recurso a las actividades no industriales. Es así como los transportes pueden ejercer el monopolio de la circulación. Los automóviles pueden moldear una ciudad a su imagen, eliminando prácticamente el desplazamiento a pie o en bicicleta, como sucede en Los Angeles. (...) Que la gente se vea obligada a hacerse transportar y se vuelva impotente para circular sin motor, eso es monopolio radical.” (idem p.75)

Por extensión, Illich define lo que llama una “**sociedad convivencial**”:

“Llamo sociedad convivencial a aquella en que la herramienta moderna está al servicio de la persona integrada a la colectividad, y no al servicio de un cuerpo de especialistas. Convivencial es la sociedad en la que el hombre controla la herramienta²³.” (p. 13)

“Una sociedad convivencial es una sociedad que ofrece al hombre la posibilidad de ejercer la acción más autónoma y más creativa, con ayuda de las herramientas menos controlables por los otros. La productividad se conjuga en términos de tener, la convivencialidad en términos de ser. En tanto que el incremento de la instrumentación, pasados los umbrales críticos, produce siempre más uniformación reglamentada, mayor dependencia, explotación e impotencia, el respeto a los límites garantizará un libre florecimiento de la autonomía y de la creatividad humanas” (p. 41).

Como se puede constatar, lo más interesante de la noción de convivencialidad, que Illich termina confundiendo con “la libertad individual, realizada dentro del proceso de producción, en el seno de una sociedad equipada con herramientas eficaces”(p.27), es que permite **traducir la noción de autonomía²⁴ en términos de equilibrio y límites en el uso de los instrumentos sociales de producción y consumo**. No existen herramientas malas en sí mismas (aunque Illich reconoce que el teléfono o la bicicleta son herramientas muy convivenciales, mientras el automóvil es sumamente peligroso en su capacidad de conducir a un monopolio radical) ni tampoco se trata de rechazar todo progreso tecnológico, y ni siquiera toda dependencia (con tal que sea democráticamente pensada y decidida). Lo que sí existe son **límites** en el uso y abuso de una lógica productiva más allá de los cuales la autonomía personal y colectiva ya no son posibles, se crea un consumo obligatorio y se inventan a diario nuevas carencias e insatisfacciones.

En conclusión, si queremos plantear una nueva estrategia de desarrollo a la vez global y local basado en el enfoque de Ética, Responsabilidad Social y Desarrollo, que sea más inclusiva para las comunidades marginadas, necesitamos cumplir con la agenda actual

²³ Illich entiende por herramienta cualquier artefacto inventado por el hombre para servir algún propósito; es decir, no sólo lo que se llama normalmente herramienta, sino también las instituciones, los medios de comunicación, las leyes, etc. “Todos los instrumentos razonados de la acción humana” (p. 41).

²⁴ O bien la noción de “libertad” tal como A. Sen la emplea (como capacidad para vivir según su propia agencia) en *Desarrollo y Libertad*, op. cit.

(en particular los problemas de gobernabilidad democrática, empoderamiento y vigilancia ciudadana, lucha contra la pobreza a través del fortalecimiento del Capital Social comunitario, etc.) poniendo en práctica una verdadera participación, pero con ciudadanos capaces de reflexionar acerca de la convivencialidad o no de las soluciones que imaginan a sus problemas. Esto nos remite de nuevo a la Responsabilidad Social de las Universidades y los profesionales en general, frente a la urgente necesidad de (1) compartir la información útil con la ciudadanía, (2) brindarle el acceso a un debate social de calidad sobre sus propios problemas, y (3) cubrir las necesidades básicas de aprendizaje en el uso de la ciudadanía. En resumen, de lo que se trata es de pasar poco a poco de una sociedad con sistema educativo a una sociedad educativa, en la que el acceso al saber no dependa tanto del acceso a ciertos servicios difíciles de conseguir para la mayoría, y cerrados sobre sí mismos en su proceso de reproducción. En esta nueva sociedad, el universitario y el profesional que ayuda en su formación tienen una **nueva actitud ética específica: la del facilitador de procesos de aprendizaje y desarrollo participativo.**

10. Conclusión: Humildad y Escucha, para facilitar el cambio.

¡Qué difícil es cambiar! Y ¡cuán irónico podría aparecer el hecho de que los especialistas en promoción de cambios en los demás resulten ser los más reacios al cambio propio! Pero la ironía tiene siempre un gusto amargo, aquél de las comunidades que la Historia de la Modernidad ha desposeído de sus recursos y autoestima durante siglos en nuestra América Latina, para seguir hoy en día imponiéndoles otra vez, bajo el nuevo rostro del bien intencionado Desarrollo social, la necesidad de cambiar y despojarse de lo poco que les queda de propio, a fin de vestirse con la ropa limpia y perfumada del progreso obligatorio. Al respecto, escribe el poeta e indigenista peruano José María Arguedas:

Dicen que ya no sabemos nada, que somos el atraso, que nos han de cambiar la cabeza por otra mejor.

Dicen que nuestro corazón tampoco conviene a los tiempos, que está lleno de temores, de lágrimas, como el de la calandria, como el de un toro grande al que se degüella; que por eso es impertinente.

Dicen que algunos doctores afirman eso de nosotros; doctores que se reproducen en nuestra misma tierra, que aquí engordan o que se vuelven amarillos (...)

Sabemos que pretenden desfigurar nuestros rostros con barro; mostrarnos así, desfigurados, ante nuestros hijos para que ellos nos maten".²⁵

Esta visión del Desarrollo social se acabó, que lo confunde con el camino (recto o curvo) que va desde el atraso de la tradición hasta el bienestar de la "vida buena" occidental globalizada. Se acabó con las injusticias y las respectivas resistencias que la aplicación del modelo suscitó, desde la rebeldía silenciosa y suave de los que aprendieron en siglos a no reclamar a quien nunca escuchó, hasta los actos de violencia de los que radicalizaron ciegamente su sed de reconocimiento. Se acabó porque *debe* moralmente acabarse.

El único difícil camino que queda abierto es aquél del Desarrollo social ético, autónomo, convivencial, participativo y dialógico, que hemos intentado precisar, y que

²⁵ J.M. Arguedas, *Llamado a algunos doctores*, poema originalmente escrito en quechua, cuya versión castellana - del autor mismo - fue publicada en el diario *El comercio* (Lima, 10 de Julio de 1966).

corresponde a la filosofía de la Responsabilidad Social, puesto que esta propone tratar de resolver localmente los problemas globales, y de hacerlo haciendo participar a todos los interlocutores afectados e interesados.

Esta ética del Desarrollo nos obliga a una conversión de la mirada y un cambio de actitud: El problema no debe centrarse en la pseudo oposición entre tradición y modernidad, porque esta visión esquemática hace de la tradición un mero tradicionalismo conservador y de la modernidad una obligación moral al cambio. Se trata más bien de mirar hacia la oposición entre cambio *endógeno* y cambio *traumático*. Un agente de cambio eficaz y ético será siempre aquél que *facilite* el cambio endógeno ajeno, abriendo oportunidades de Autodesarrollo, nunca como aquél jardinero impaciente que, siguiendo la imagen del viejo pensador chino Mencius, "jala la planta hacia arriba para que crezca más rápido". La urgencia de la *asistencia* pide nuestra intervención, pero el proceso de *Desarrollo* pide una actitud menos activista y apurada: la "facilitación".

Para que los expertos y especialistas en Desarrollo social se transformen en "*facilitadores de procesos de autodesarrollo*", deben asumir desde la Universidad ya una actitud más humilde que les permita empezar a escuchar al otro de otro modo. Deben de reconocer que el mundo es vasto y complejo, y los (pseudo)conocimientos del Desarrollo humano escasos y frágiles. Es muy difícil, para quien ha construido su evolución personal sobre la base del saber, empezar a soltar un poco el control y a *aceptar no saber*, tomando la posición estratégica del sabio asiático: No saber, no pensar, no hacer, para permitir (facilitar) que todo se sepa, piense, y haga²⁶. Pero la eficacia de un proceso de Desarrollo pasa también por el hecho de no imponer una "buena solución" a los problemas de la comunidad, sino permitir a la *dinámica de cambio* operar, incluso a través de la elección, por parte de la población, de una solución "menos adecuada", que resultaría quizás al final muy provechosa, considerando el beneficio en autoaprendizaje que un error analizado y corregido puede significar.

Sólo a partir de esta "epistemología de la humildad" y "estrategia discreta de la facilitación" es posible desarrollar la aptitud de escucha atenta de lo que el otro quiere decir y ser.

Una historia japonesa cuenta cómo un gran profesor universitario quería complementar su profunda erudición yéndose a entrevistar a un Maestro Zen, para que éste le informara sobre lo que es el Budismo Zen. El Maestro recibe al eminente profesor en su humilde casa y lo invita a tomar el té. Pero el Maestro llena la taza de su docto invitado, y sigue llenándola hasta que el té empieza a desbordar y chorrear por toda la mesa. El profesor se asusta y grita: "¡Basta ya! Mi taza está llena". Y el Maestro, impávido y siguiendo echando, le contesta: "¡Sí, está llena al igual que tu mente! Si tú quieres que te enseñe algo de lo que es el Zen, primero tienes que vaciar tu mente, sino todas mis enseñanzas chorrearán inútilmente, como lo hace este líquido por la mesa"...

BIBLIOGRAFIA:

K.O. Apel, *Ethique de la Discussion*, Ed. Cerf, Paris, 1994.

²⁶ Ver: el *Tao Te Ching* de Lao Tze, y para una interpretación filosófica aguda de la estrategia de cambio vista desde China: François Jullien, *Tratado de la eficacia*, ed. Siruela: Madrid, 1999.

- H. Arendt, *La condición humana*, Ed. Paidós, Barcelona, 1996.
- C. Castoriadis, *El avance de la insignificancia*, Eudeba, Bs. As., 1997.
- F. Ewald, *Histoire de l'Etat providence*, Ed. Grasset, Paris, 1986.
- A. Gorz, *Metamorfosis del trabajo*, Ed. Sistema, Madrid, 1997.
- J. Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ed. Península, Barcelona, 1985.
- M. Heise (Compiladora, Editora), *INTERCULTURALIDAD: Creación de un concepto y Desarrollo de una actitud*, Ministerio de Educación, Perú, 2001.
- I. Illich, *La Convivencialidad*, Ed. Barral, México, 1975.
- R. Jaulin, *La Décivilisation, politique et pratique de l'éthnocide*, Ed. Complexe, Paris, 1974.
- F. Jullien, *Tratado de la eficacia*, ed. Siruela: Madrid, 1999.
- F. Jullien, *Un sage est sans idée*, Ed. du Seuil, 1998.
- I. Kant, *Crítica de la Razón práctica*, Ed. Victoriano Suárez, Madrid, 1963.
- B.J. Lecomte, *L'aide par projet, limites et alternatives*, OCDE, Paris, 1986.
- E. Morin, *Introducción al pensamiento complejo*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1997.
- UNESCO, *Changement et continuité, principes et instruments pour l'approche culturelle du développement*, Ed. UNESCO, Paris, 1999.