

2e colloque International sur le commerce équitable et le développement durable

19-21 juin 2006, Montréal, Québec, Canada

CHAIRE

de responsabilité
sociale et de
développement durable
ESG UQÀM



Colloque international
International colloquium
coloquio internacional

sur le commerce équitable : commerce
équitable et développement durable

fair trade and sustainable development

sobre el comercio justo: El comercio justo y los
objetivos del desarrollo sustentable

19 –21 / 6/ 2006 Montréal, Québec, Canada

Ética para el desarrollo y la necesidad de modelos: una reflexión filosófica

Jovino PIZZI

Universidad Católica de Pelotas, Brasil.

Colloque organisé par

La Chaire de responsabilité sociale et de développement durable

<http://www.crsdd.uqam.ca>

École des Sciences de la Gestion (ESG), Université du Québec à Montréal (UQÀM)

En collaboration avec

Le Centre de recherche sur les innovations sociales

La Chaire de coopération Guy-Bernier

La Chaire du Canada en développement des collectivités,

Le Groupe de recherche en écologie sociale

Avec l'appui financier du :

Conseil de recherche en sciences humaines (CRSH) et du Centre de recherches sur les
innovations sociales (CRISES)

Ética para el desarrollo y la necesidad de modelos: una reflexión filosófica

Sin duda, la cuestión del desarrollo presenta más dudas do que certidumbres. A menudo, a idea del desarrollo se enfrenta a intentos de definir un concepto plausible para a sustentabilidad. Sin embargo, yo creo que el hito principal no se resume a una conceptualización, sino más bien a dibujar modelos que puedan garantizar la solidaridad, la justicia y el bien-estar de todos los ciudadanos.

De hecho, la idea básica esta en afirmar que los conceptos de desarrollo residen en modelos. Por eso, el estudio sobre ética y desarrollo requiere una comprensión que ultrapase la simple conceptualización. Por supuesto, es posible destacar las diversas connotaciones del termino, o sea, hay por lo menos cinco formas bien distintas de desarrollo: a) el auténtico (o ideal); b) el malo; c) el destructor; d) sostenible; y el e) emancipable. Todos esos conceptos, aunque indiquen direcciones distintas, suponen un modelo. Por eso, nosotros entendemos que la idea central está en buscar modelos de desarrollo, si bien que eso no es tan sencillo así.

En verdad, el modelo presupone una filosofía, un conjunto de reglas, un ingrediente ideológico e, incluso, una connotación utópica. Tales aspectos forman el referencial teórico de la acción y en la configuración de los principios que orientan las relaciones humanas.

La caída del muro de Berlin, en 1989, ha traído una remodelación de la geopolítica mundial. Ese hecho ha significado, por un lado, el colapso del modelo ruso y, por otro, la idea de una nueva era para el capitalismo. Por primera vez en la historia, el capitalismo ha vencido sus contestadores. Para Giddens, por ejemplo, esa fase significa que las políticas públicas deben abandonar la denominación *izquierda* y *derecha*, o sea, abandonar cualquier forma de radicalismo para, entonces, adaptarse a las transformaciones de una *universalización* de los estilos de vida de una *orden social post-tradicional*.

Según Fukuyama, no existe más nada a inventar sino consolidar el modelo capitalista, o sea, la libre negociación de los precios por medio del mercado y la libre propiedad de los medios de producción. Para M. Albert, el problema es que en el propio capitalismo no existe una unidad monolítica. Por el contrario, el capitalismo es multíplice y complejo. Una de las cuestiones que gana fuerza se dirige al debate sobre las alternativas dentro del propio capitalismo.

Sin duda, los años 70 y 80 del siglo pasado indican profundas mudanzas. La bipolaridad deja lugar a la multipolaridad de bloques económicos y políticos. Todavía, el pluralismo parece ser la única alternativa de desarrollo y de políticas sociales. Mientras tanto, la problemática parece resumirse en buscar un modelo de capitalismo con rostro más humano. Sin embargo, las incertidumbres no solo persisten como también se tornan más inquietantes.

Ante todo eso, la cuestión es si existe un solo capitalismo o existen diferentes capitalismos? Habría otras alternativas? Será posible alimentar la esperanza de un otro capitalismo?

Estas son cuestiones de fondo cuando se trata de pensar el comercio justo y los posibles modelos de desarrollo. Se trata, pues, de cuestiones fundamentales a quien desea buscar alternativas al comercio convencional y, entonces, buscar iniciativas dentro de una lógica de responsabilidad social y de relaciones éticas saludables para los protagonistas y, por fin, con la garantía de respecto a la naturaleza.

Así, buscar respuestas a las cuestiones exige no solamente definir e identificar los diversos conceptos de desarrollo, sino – y en primer lugar – tratar de ir más allá de los límites conceptuales para, entonces, poder vislumbrar modelos y alternativas a la nueva geopolítica mundial. Quizá el gran desafío de nuestro tiempo sea inventar modelos y fundamentar

alternativas a las diferentes aspiraciones humanas. Eso nos remite a estudiar los diferentes modelos de capitalismo, evitando caer en la simple alternativa del *win-win* del mercado. Con eso, será posible evidenciar también como las instituciones pueden contribuir para un desarrollo saludable y emancipador.

La cuestión del desarrollo presenta más dudas do que certidumbres. De hecho, se podría hablar pues de la necesidad de un giro en el tema, así como se ha visto en los demás ámbitos de la filosofía. Un cambio no sólo en los conceptos, sino también en las políticas de desarrollo y, así, conseguir una transformación de la realidad. Por eso, creo que el hito principal no se resume a una conceptualización y en el análisis de los diferentes modelos de desarrollo, sino en dibujar un procedimiento capaz garantizar la solidaridad, la justicia y el bien-estar de todos los ciudadanos.

Sin dudas, el *ethical turn* ha indicado un cambio importante. La búsqueda de aplicar principios y normas en los diversos campos de acción ha abierto un camino para exigir un compromiso moral tanto en el ámbito de la salud, como en la media, en las empresas, en la economía y hasta mismo en el medio ambiente y en las políticas de desarrollo. Por eso, es importante insistir en la dimensión moral de cualquier actividad humana y en los diversos ámbitos de la acción. Normalmente vinculamos el concepto de desarrollo al ámbito económico, y no al político y filosófico. Sin embargo, se trata de una actividad práctica y, por ello, no puede olvidar su dimensión social, un bien básico que no puede rechazar sus altos grados de cooperación y solidaridad, más aún con el constante incremento de la complejidad de las relaciones sociales.

Los distintos conceptos de desarrollo indican un fenómeno más amplio, complejo y ambicioso do que el simple crecimiento económico (Martínez Navarro, 51). Si, por un lado, la reflexión filosófico-crítica sobre el desarrollo significa un cambio en la concepción hegeliana de la historia, la cuestión también exige, hoy, una comprensión a partir de sus exigencias morales. Para explicar eso, voy dividir este trabajo en tres puntos. El primer de ellos trata de identificar os distintos modelos de desarrollo y, entonces, ver qué significa la dimensión moral del desarrollo, momento en que intentaremos apuntar hacia un concepto solidario de desarrollo (1). En segundo lugar, buscaremos aclarar la relación entre el modelo libertador de desarrollo con el concepto de solidaridad (2). En tercer lugar, me parece importante señalar algunos aspectos sobre desarrollo, solidaridad y el futuro de América Latina (3).

1. Los modelos conceptuales de desarrollo

A menudo los conceptos de desarrollo se vinculan a modelos. Sin embargo, la ética del desarrollo requiere una comprensión que ultrapase la simple conceptualización. Por supuesto, es posible destacar diversas connotaciones del término, o sea, es posible identificar por lo menos cinco conceptos de desarrollo: a) el auténtico (o ideal); b) el malo; c) el destructor; d) sostenible; y el e) emancipador. Todos ellos suponen siempre un modelo. Por eso, nosotros entendemos que la idea central está en buscar modelos de desarrollo, si bien que eso no es tan sencillo así.

a) El desarrollo auténtico (o ideal) ofrece respuestas conceptuales e institucionales a tres aspectos fundamentales. En primer lugar, consigue distinguir la relación entre poseer un bien y estar bien; en segundo, identifica cual es la base de sustentación de la vida en una sociedad equilibrada; por fin, define cual debe ser la actitud de la sociedad frente a la naturaleza (Gaulet, 2002: 108). En este caso, el desarrollo alimenta una condición de bien-estar material, el sea, en el nivel de vida de las personas, en el progreso tecnológico, en la calidad en los servicios (privados y públicos), en la libertad de elección, en una mayor interdependencia entre los sectores, los grupos y países, en un mayor nivel de tolerancia (política, ideológica, cultural y religiosa), en una legislación mas justa y en la propia legitimidad de las instituciones sociales y representativas.

Este concepto idealista de desarrollo es criticada por antropólogos y culturalistas, por sus rasgos primero mundistas. En este sentido, es imprescindible un cambio profundo en la concepción de historia, así como la entendía Hegel, en su obra *Filosofía de la Historia* (Buenos Aires, 2005). El antropólogo y pensador brasileño Darcy Ribeiro, por ejemplo, dice que cualquier grupo social, por simple que sea, presenta una noción do que sea un verdadero desarrollo.

b) En segundo lugar, es posible también identificar el malo desarrollo. Por ejemplo, el excesivo desarrollo de un miembro el una parte de cualquier ser vivo indica una anomalía, mientras las demás partes del cuerpo se desarrollan normalmente, otra permanece endeble, provocando un desequilibrio en la configuración y en la estructura de un órgano el ser vivo. En este caso, se ha producido una mala-formación. La falta de armonía impide que ese ser goce de las ventajas que podría disponer, pues no posé la totalidad de las capacidades necesarias para su desarrollo (Martínez Navarro, 2002: 50).

Macpherson menciona, como ejemplo de malo desarrollo, el hecho de la democracia moderna exigir un desarrollo humano igual para todos, el sea, la garantía de los derechos individuales en poseer, usar y disfrutar de sus capacidades. Tal posibilidad todavía no pasa de una ilusión, porque esa promesa aumenta las desigualdades entre las clases. Para él, la primacía del

mercado y el individualismo posesivo necesitan de una sociedad desigual. Tal asimetría se basa en el hiperdesarrollo de algunos sectores o grupos, sin respetar otros ámbitos o clases sociales (Macpherson, 1977). En este caso, el malo desarrollo provoca un desorden y un descontrol, generando formas perversas o anomalías, pues el crecimiento de algunos sectores o aspectos estimula el empobrecimiento de una parte significativa de la población o de grupos, regiones o países (Castro, 1996: 22). Para Singer, la prioridad de los “intereses comerciales en detrimento de la protección ambiental” representa una de las diez ideas equivocadas de desarrollo (2004: 75).

c) Una tercera connotación se traduce como desarrollo destruidor, devastador, o sea, un proceso que produce un efecto completamente negativo sobre las cosas. Tratase de un concepto de desarrollo aún más radical que el malo. Por ejemplo, el desarrollo de alguna enfermedad va debilitando o destruyendo sistemáticamente las fuerzas, hasta agotar el ser vivo. El mismo ocurrir con el desarrollo, o sea, cuando se confunden medios y fines. Siempre que las políticas de desarrollo dan prioridad apenas al beneficio como tal, rechazando otros aspectos. De hecho, la posibilidad de un comercio justo significa un cambio radical en el modelo tradicional, ampliando sus horizontes éticos para, de este modo, romper con un modelo concentrador y expoliador.

En este caso, el excesivo protagonismo del factor económico y del mercado debilita no solamente la economía, sino también los demás aspectos de la vida humana. En otras palabras, el desarrollo a cualquier precio poniendo en riesgo el medio ambiente, los valores (como la solidaridad y la participación), la preocupación con el bien-estar de todos los demás. Además de destruir el equilibrio del planeta, esa actitud alimenta no solo el individualismo posesivo, sino también la aporofobia.¹

d) El desarrollo sostenible es, sin dudas, el concepto más hablado hoy en día. En un primer momento, esa concepción se sustentaba en la idea de atender la “eficacia económica, simultáneamente con los requisitos de orden ecológica, social, cultural y espacial (Castro, 1996: 28). La novedad de ese concepto venía asociado a la propuesta de creación de tecnologías no contaminadoras y poco exigentes de energía, sin, todavía, abandonar la propuesta de aumento de la riqueza. Aunque sea admirado, incluso ante la idea del ecodesarrollo, esa tendencia empezó perder importancia, pues no renuncia al productivismo y al consumismo, considerándolos como

¹ Aunque el vocablo aporofobia no figure en la mayoría de los diccionarios, aparece en publicaciones recientes. Él se compone de dos palabras griegas: *áporos* (pobre, sin salida, escaso de recursos) y *fobia* (temor, miedo). Así, el término aporofobia sirve para indicar un sentimiento difuso (y poco estudiado) de rechazo al pobre, al desamparado, al que carece de alternativas, de medios y/o recursos. Cf. Emilio Martínez Navarro. In: Jesús CONILL. *Glosario para una sociedad intercultural*, p. 17-23.

objetos más importantes de la vida humana (Castro, 1996: 26).

La idea de desarrollo sostenible es solo un lado de la moneda. En verdad, la sostenibilidad tiene una clara preocupación con el equilibrio del medio ambiente, de los recursos y de los bienes. Sin duda, es un concepto fundamental, pues insiste en la garantía de los medios necesarios para la realización y la propia continuidad de la actividad humana y en el desarrollo de medios adecuados para impedir la destrucción y el desequilibrio del crecimiento. De mi punto de vista, este concepto solo puede ser admitido si conjugado con la idea de desarrollo emancipador. En otras palabras, una economía sostenible encuentra su fundamento en un desarrollo libertador, o sea, que garantice la emancipación de todos los sujetos de cualquier tipo de servidumbre y, así, poder garantizar la solidaridad.

e) El concepto de desarrollo emancipador incorpora una lucha por la emancipación de cualquier coerción o servidumbre, fruto de una práctica social, vinculada a una teoría crítico-social orientada normativamente, o sea, desde un horizonte ético. Emancipación (del latín *emancipare*) significa declarar alguien como independiente, o sea, representa el proceso histórico, ideológico, educativo y formativo de emancipar las personas, grupos sociales y países de la tutela política, económica, cultural o ideológica. Su meta es la autodeterminación, o sea, “la libertad política, jurídica, económica y social, garantizando sus derechos fundamentales, su participación en la vida política, la igualdad de oportunidades y el libre acceso a la educación y al trabajo” (Höffe, 1994: 88).

El ideal libertador pretende asegurar la autonomía de los sujetos y grupos, en una comunidad de sujetos emancipados. Como proceso histórico-moral, significa hacer uso libre y público de la razón. Tratase, pues, de articular conceptos como libertad y igualdad, autonomía y reconocimiento recíproco, emancipación y liberación en un contexto existencial concreto, sin perder de vista la multiplicidad de contextos. Tal idea se apoya en la posibilidad (y necesidad) de todos en libertarse de los obstáculos y alienaciones que impiden el desarrollo saludable en cualquier situación. Ese ideal fortalece la soberanía nacional, en la vida real y en la capacidad de tomar decisiones.

La emancipación no puede ser entendida como *independencia* completa de los demás, o sea, un ámbito en que el sujeto puede articulase sin ingerencias externas, para el cual es necesario ser auto-suficiente e, por eso, poseer mecanismos de defensa ante de tales ingerencias. No se trata, pues, de libertar el sujeto del sistema social, hasta el punto de suprimir sus

responsabilidades sociales y/o morales.

Estas ideas contribuyen para aclarar la diversidad de comprensiones del sentido del término y la problemática de su definición. De hecho, el desarrollo presenta dos aspectos: el fáctico y el normativo. En el sentido sociológico, desarrollo representa una cambio fáctico que abarca aspectos económicos, políticos y sociales. Las implicaciones de esas mudanzas se reflejan en ámbito tecnológico, productivo, transformador, consumidor, en fin, en las condiciones concernientes a la calidad material de vida. Como concepto normativo, el se refiere a una exigencia moral, o sea, a las premisas axiológicas o a principios que determinan el que es bueno o no, correcto o incorrecto, justo o injusto.

El aspecto fáctico se apoya en la dimensión cuantitativa de la economía. El puede ser selectivo, controlado, promotor de la conservación de los recursos materiales, del medio ambiente y de los bienes públicos (Majer, 1997: 111). Sus presupuestos señalan que las necesidades individuales y el deseo de conocer son infinitas. Sin embargo, cuando tales presupuestos están desvinculados de los principios normativos, ellos confunden *medios* y *fines*. Sin dudas, el crecimiento es un *medio*, cuyo fin es el bien-estar de todos los seres humanos (Gaulet, 2002: 108). Apenas una fundamentación normativa puede conllevar el auténtico desarrollo con las aspiraciones individuales, o sea, una ética de la solidaridad mundial (Muller, 1997: 450). Gaulet enumera seis dimensiones imprescindibles para el auténtico desarrollo:

- un *componente económico*, encargado de crear una riqueza auténtica y de mejores condiciones de vida materiales, equitativamente distribuida;
- un *ingrediente social*, calculado en términos de bien-estar en relación a la salud, educación, habitación y empleo;
- una *dimensión política*, que abarque valores como los derechos humanos, la libertad política, la emancipación legal del individuo y una razonable democracia;
- un *elemento cultural*, que reconozca el hecho de que las culturas garanticen la identidad y la auto-estima de las personas;
- un medio-ambiente saludable;
- una otra dimensión, calificada por algunos como el *paradigma de la vida plena*, al referirse a los sistemas y creencias simbólicas, volcadas al significado último de la vida, de la historia (y de la realidad cósmica) y las posibilidades de transcendencia (2002: 109).

Esas dimensiones (o aspectos) ponen en evidencia el desarrollo como posibilidad de auto-determinación política, social y económica de las personas, grupos, comunidades, instituciones e, incluso, de las naciones. En este sentido, solamente la eliminación de la pobreza y la justicia social permiten la realización de las condiciones mínimas de vida digna para todas las personas (Höffe, 1994: 74).

Por eso, al tratarse de desarrollo, la cuestión es la calidad de vida o de una vida con calidad (Camps, 2001). En verdad, la cuestión presupone una filosofía, un conjunto de reglas, un ingrediente ideológico e, incluso, una connotación utópica. Estos aspectos forman el referencial teórico de la acción y en la configuración de los principios que orientan las relaciones humanas. Esta exigencia se vincula a expectativas reciprocas de comportamiento, o sea, a las normas y principios que todos podemos esperar unos de otros en cualquier relación social y, por lo tanto, de aquello a lo que estamos obligados, porque se trata de una exigencia normativa.

2. Por un concepto solidario de desarrollo

La idea de una ética para el desarrollo supone una racionalidad que garantice vínculos relevantes a partir de lazos de solidaridad y compromisos de justicia. De hecho, la solidaridad debe ser entendida como condición de justicia. En este sentido, “nada se puede objetar al intento de explicar la *génesis* de los deberes morales a partir de la ampliación de las lealtades de los grupos primarios a grupos cada vez más extensos” (Habermas, 1999: 42). Eso exige superar la separación entre el mundo de la economía y la dimensión ética, admitiendo que ellos no pueden ser considerados como “total e irremediablemente incompatibles (Conill, 2004: 12). En este sentido, hablar de solidaridad implica poder actuar a la luz de normas morales. Si bien el elemento primordial de la moralidad es la *autonomía* de la persona, tal autonomía no se entiende ya como ejercida por individuos aislados, sino como realizable a través de diálogos *intersubjetivos* en un contexto de acción socialmente determinado (Cortina, 1996: 40). La prueba posconvencional de las normas exige, por lo tanto, un espacio para las “solidaridades transculturales que tienen implicaciones universales en un sentido más profundo que cualquier supuesto interés universal” (Cohen y Arato, 2000: 443).

La caída del muro de Berlin, en 1989, ha traído una remodelación de la geopolítica

mundial. Ese hecho ha significado, por un lado, el colapso del modelo ruso y, por otro, la idea de una nueva era para el capitalismo. Por primera vez en la historia, el capitalismo ha vencido sus contestadores. Para Giddens, por ejemplo, esa fase significa que las políticas públicas deben abandonar la denominación *izquierda* y *derecha*, el sea, abandonar cualquier forma de radicalismo para, entonces, adaptarse a las transformaciones de una *universalización* de los estilos de vida de una *orden social post-tradicional*.

Según Fukuyama, no existe más nada a inventar sino consolidar el modelo capitalista, el sea, la libre negociación de los precios por medio del mercado y la libre propiedad de los medios de producción. Mientras tanto, para M. Albert, el problema es que en el propio capitalismo no existe una unidad monolítica. Por el contrario, el capitalismo es multíplice y complejo. Una de las cuestiones que gana fuerza se dirige al debate sobre las alternativas dentro del propio capitalismo.

La cuestión de fondo todavía indica hacia una concepto de solidaridad, fundamentado en exigencias normativas post-convencionales. Durkheim presentan dos tipos distintos de solidaridad social, una mecánica y otra orgánica. En efecto, el proceso de modernización social distingue la diferenciación funcional de los grupos y su forma de vida colectivos a que pertenecen de la diferenciación sistémica, típica de las sociedades modernas. Sin embargo, la cuestión clave está en saber si la solidaridad se relaciona con la integración sistémica o puede considerarse una forma de integración social. Esa diferenciación parece ser fundamental, pues permite distinguir un tipo de lazos creados y dependientes del sistema y lazos inherentes a una praxis social. Al colonizar el mundo de la vida, el sistema convierte la solidaridad en un mecanismo de control, reduciendo, por esa razón, el mundo social a imperativos sistémicos de la economía y del Estado, legitimados jurídicamente.

La solidaridad e integración social no pueden estar desvinculadas de las normas y valores, una exigencia que consolida la conexión que existe entre la justicia y la solidaridad (Habermas, 1999: 72). En este sentido, un compromiso solidario normativo permite identificar en la práctica cotidiana misma la insistente voz de una razón comunicativa, que rompe con el esquema monológico y el sistema funcional, para transformarse en el reverso de la justicia, de modo tal que se involucran aspectos estructurales de la “vida buena” que, bajo el punto de vista de la socialización. El punto de vista moral, que es previo a todas las controversias, surge de una reciprocidad integrada a su vez en una acción orientada al entendimiento” (Habermas, 1994: 192).

Además de la identidad individual, la individuación va a la par de la solidaridad, pues “une la racionalidad de la justicia con el calor del sentimiento de pertenencia” (Cortina, 1997: 35). De este modo, un comportamiento moral provee a los sujetos de una peculiar forma de *arraigo* que no sea simplemente la defensa de un etnocentrismo cerrado y colonialista, sino un aspecto motivacional que lleva incorporado una exigencia de obedecer un mandato general dentro de una situación determinada. Solamente así se puede entender “el imperativo categórico desde el procedimiento de la argumentación moral, de forma que el punto de vista moral dependa de la participación de todos los afectados, y no de la reflexión solitaria” (García-Marzá, 1992: 64).

Las manifestaciones no pueden *rebasarse* a la mera *proyección* y *generación* cooperativas de vigencias comunitarias contextualizadas temporal, local y culturalmente. En resumen, un planteamiento capaz de entrelazar la razón práctica con patrones de acción constituidos normativamente en la praxis cotidiana presume exigencias normativas capaces de mantener, como igualmente originarias, la identidad de los individuos y la de la comunidad a la cual éstos pertenecen (Habermas, 1991: 197).

3. Desarrollo, solidaridad y el futuro de América Latina

Los años 70 y 80 del siglo pasado indican profundas mudanzas en el escenario mundial. Una situación abismalmente nueva, porque “sentimos que no sabemos realmente lo que pasa, ni sabemos bien qué hacer (Conill, 2004: 200). La bipolaridad deja lugar a la multipolaridad de bloques económicos y políticos. Todavía, el pluralismo parece ser la única alternativa de desarrollo y de políticas sociales, lo que indica el comienzo de distintas guerras: la militar y la económica. Algunos subrayan que la problemática se resume en buscar un modelo de capitalismo con rostro más humano. Sin embargo, las incertidumbres no solo persisten como también se tornan más inquietantes. Ante todo eso, la cuestión es si existe un solo capitalismo o existen diferentes capitalismos. ¿Habrá otras alternativas? ¿Será posible alimentar la esperanza de un otro capitalismo?

Cuando Husserl, en sus últimas obras, se refiere a la crisis europea, lo tiene claro que se trata no sólo de una crisis de fundamentación de las ciencias en general, sino también a las

ciencias del espíritu (1991). Y este es uno de los puntos básicos que permiten entender el motivo del rechazo a la filosofía crítica en América Latina. Durante mucho tiempo, el proyecto latinoamericano, o sea una “figura espiritual” – como lo dice Husserl – ha rechazado no sólo la crítica, pero también la idea o hasta mismo la posibilidad de otras formas de pensar y de vivir. Desde el comienzo, los proyectos de colonización latino-americano han sido de expliación, con base en un modelo exógeno y externo. En este sentido, desarrollar significa adoptar un modelo y seguir sus órdenes, sin nunca pensar en otras alternativas. Y más: desarrollar significa eliminar las formas de vida particulares, las cuales son primitivas y, por tanto, un freno al progreso.

De hecho, si Husserl se preocupa con la consideración filosófica del destino de la razón humana y de sus implicaciones ético-políticas, el escenario actual también nos lleva también a preguntar cual es nuestro destino y cuales son las amenazas y las consecuencias de un proyecto político, filosófico, cultural y de desarrollo para el continente latinoamericano. Se trata, pues, de una crítica detallada y sistemática a las bases del reduccionismo y de la homogeneización que del modelo del pensamiento “único”, como lo dice Ramonet, que va asociado al proceso de globalización vigente. No creo que el peligro del reduccionismo haya terminado. Quizá estemos viviendo otras formas de debilitamiento de los modos de vida particulares y de la diversidad de saberes.

Por eso, me gustaría intentar plantear otra vez el tema del mundo de la vida, pero hacerlo entonces desde América Latina. Lo hago a partir de la pregunta de Husserl ¿qué es Europa? Yo me pregunto ¿qué es América Latina? Además, podría añadir también otra pregunta: si Husserl habla de la crisis de Europa, mi cuestión se vuelve al sentido que tiene América Latina en la historia del pensamiento occidental y qué significa América Latina para su propia historia. Además de eso, ahora me pregunto también si América Latina necesita de un proyecto común. ¿Cómo sería este proyecto? ¿Habrá la necesidad de un proyecto para el desarrollo? Quizá sea un proyecto para que los pueblos latinoamericanos consigan defenderse ante el actual proceso de globalización.

Ante eso, me pregunto si tenemos como enfrentar las amenazas de la globalización o si tenemos solamente como alternativa para sobrevivir a la adaptación al progreso técnico y a los cálculos económicos del mercado. Me parece justo pensarlo así porque la idea de *Lebenswelt* me hace recordar también la diversidad de pueblos y rostros, una identidad y una diversidad que no sabemos exactamente lo que es y qué significa, pero que hay que rescatarlas.

En verdad, la salida posible para América Latina tiene dos puntos clave. Por un lado, rescatar su diversidad, buscando también comprender la identidad de los diferentes modos de vida y culturas y, por otro, ir definiendo su papel en el contexto global. Seguramente, es no es una simple reflexión sobre lo que somos y lo que queremos, sino también una búsqueda de una forma política nueva. Por eso, la posibilidad de llegar a un acuerdo en torno a principios normativo depende de un proceso de discusión que supone un momento endógeno y otro exógeno, aunque que, a veces, los sujetos implicados no comparten con los mismos modos de pensar. Por eso, la necesidad aclarar el sentido del discurso práctico mediante la participación de todos los sujetos y que el acuerdo pueda realmente realizarse en una comunidad de sujetos-atores, o sea, transformarse en un modo de vida concreto, sin, para tanto, negar la diversidad cultural y la multiplicidad de los estilos particulares.

En este sentido, es imprescindible abogar por cambios. Tenemos algunos datos que apuntan hacia una mudanza en el ámbito político de América Latina: Evo Morales (Bolivia) y, más recientemente, Michelle Bachelet (Chile). ¿Eso señala hacia un verdadero cambio? ¿O será apenas un tipo de *marketing* global para mantener la esperanza en la gente? De hecho, parece que hay muchas dudas si estos cambios puedan transformarse efectivamente en mudanzas sociales. Por supuesto, la cuestión fundamental está en elegir entre intentar configurar un bloque más o menos unido, como podría ser el MERCOSUR – incluso con una constitución – o entonces adherir a la ALCA. Sin duda, la segunda opción no representa solo un peligro a la autonomía de los países latinoamericanos, sino también una posibilidad bastante clara de continuar sin cambios sustanciales para la gente.

Para unos, el MERCOSUR es una tentativa que no va a nada, o sea, a ninguno lugar; para otros, una esperanza. En las últimas semanas, parece que ha comenzado una especie de “guerra” propagandística para ver quien puede asumir el protagonismo de las mudanzas. En medio a eso, creo que la cuestión está en definir los rumos y la dirección de esos cambios. Al mismo tiempo, hay el proyecto de la ALCA, pero con muchas críticas e incertidumbres y, además, un grande escepticismo ante el hecho de que ese proyecto no va solucionar los problemas de la pobreza, sino más bien empeorar la situación de mucha gente, dejando al margen una cantidad de pueblos, generando aun más pobreza. Algunos de los grandes países de América Latina no dudan en no aceptar las condiciones norteamericanas. La jugada de Estados Unidos es hacer acuerdos bilaterales, intentando romper con la resistencia de aquellos que aun no han adherido a estos

acuerdos.

La verdad es que hasta ahora no hemos conseguido avanzar mucho. Los pocos cambios van muy despacio y no presentan señales muy animadoras. En el peor de los casos, la desigualdad aumenta porque la distribución de la riqueza está en las manos de unos pocos, lo que pone en evidencia el aumento de la brecha entre los más ricos y los pobres. Lo que hemos conseguido ha sido consecuencia de las exigencias del propio sistema, una demanda del modelo transnacional, que necesita de infraestructura para la libre circulación de bienes, servicios y capitales.

Como tentativa para cambiar la situación, el gobierno brasileño ha destinado cuotas para negros e indios. En 2004, ese programa ha posibilitado, a través de cuotas, el ingreso de estudiantes negros, indios y gente pobre en las universidades privadas. Está también garantizada una renta básica a las familias más pobres a través del programa *Hambre Zero*. Si miramos Rawls (1971), podríamos seguramente decir que es un “justo valor” de los derechos equitativamente distribuidos. No creo que sea la solución, pero entiendo que por ejemplo, el programa “Universidad para todos” es una iniciativa razonable en el sentido de garantizar becas (integrales o parciales) para estudiantes negros, indígenas o pobres. Hasta el momento son cerca de 130 mil alumnos matriculados en diversas carreras universitarias del país. En 2005, se han apuntado 800 mil, y apenas 130 mil han ingresado en la universidad. Por otro lado, el programa *Hambre Cero* es también una forma de promocionar el desarrollo. El programa se destina a familias de todos los municipios brasileños con renda mensual de hasta R\$ 100,00 (cien reales, o sea, unos 40 euros) por persona. Para tener derecho al beneficio, los hijos menores deben ir a la escuela y hacer el acompañamiento en salud. Hoy son más casi 9 millones de familias agraciadas, o sea, más de 20 millones de personas.

Decir que eso nos nada es mentira. Sin embargo, son acciones de nivel micro y no significa un cambio significativo en el contexto brasileño. Por eso, creo también en la necesidad de pensar mudanzas en nivel global. Por eso, mi idea se vuelve a la cuestión de un nuevo escenario, donde la sociedad no puede ser pensada sólo a partir de las necesidades inmediatas e particulares, sino de un mundo en proceso de globalización. En verdad, ¿lo que pasará con América Latina? ¿Las elecciones de los últimos años van a significar algún cambio o nos mantendremos exactamente como estamos ahora? ¿Cómo enfrentar a un tipo de mercado capitalista neoliberal y a una economía globalizada que convierte el mercado en fuerza

hegemónica?

Yo pienso que hay mucho más incertidumbres que certezas. De ahí que la idea no sea solo un diagnóstico filosófico del concepto de mundo de la vida y de su receptividad en América Latina. Se trata pues de intentar comprender nuestro mundo particular con la dimensión ético-política de lo que somos y de lo que deseamos ser.

Estas son cuestiones de fondo cuando se trata de pensar el comercio justo y los posibles modelos de desarrollo. Se trata, pues, de cuestiones fundamentales a quien desea buscar alternativas al comercio convencional y, entonces, buscar iniciativas dentro de una lógica de responsabilidad social y de relaciones éticas solidarias para los protagonistas y, por fin, con la garantía de respecto a la naturaleza.

Así, buscar respuestas a las cuestiones exige no solamente definir y identificar los diversos conceptos de desarrollo, sino – y en primer lugar – tratar de ir más allá de los límites conceptuales para, entonces, poder vislumbrar modelos y alternativas a la nueva geopolítica mundial. Quizá el gran desafío de nuestro tiempo sea inventar modelos y fundamentar alternativas a las diferentes aspiraciones humanas. Eso nos remite a estudiar los diferentes modelos de capitalismo, evitando caer en la simple alternativa del *win-win* del mercado. Hay también que insistir en la no separación entre economía, mercado y ética. Con eso, será posible evidenciar también como las instituciones pueden contribuir para un desarrollo saludable y emancipador.

Referencias:

- ALBERT, Michel. *Capitalismo contra capitalismo*. Buenos Aires; Barcelona; México: Paidos, 1993.
- CASTRO, Manuel Cabral de. Desenvolvimento sustentável: a genealogia de um novo paradigma. In: Revista *Economia & empresa*. São Paulo, v. 3, n.3, julho/setembro de 1996.
- COHEN Jean L. y ARATO, Andrew, *Sociedad civil y teoría política*, México, Fondo de Cultura Económica, 2000.
- CAMPS, Victoria. *Uma vida de calidad*. Barcelona: Ares y Mares, 2001.
- CONILL, Jesús. *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos, 2004.

- CORTINA, Adela. *Ética mínima. Introducción a la filosofía práctica*, 5^a ed., Madrid, Tecnos, 1996.
- _____. *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*, Madrid, Alianza Editorial, 1997.
- GARCÍA-MARZÁ, V. Domingo. *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva*, Madrid, Tecnos, 1992.
- GOULET, Denis. Desarrollo humano. In: J. CONILL. *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia: Bancaria, 2002.
- HABERMAS, Jürgen. Justicia y solidaridad (Una toma de posición en la discusión sobre la etapa 6 de la teoría de la evolución del juicio moral de Kohlberg). In: APEL, K. O.; CORTINA, A.; DE ZAN, J. y MICHELINI, D (Eds.), *Ética comunicativa y democracia*, Barcelona, Crítica, 1991.
- _____. *Conciencia moral y acción comunicativa*, 3^a ed., Barcelona, Península, 1994.
- _____. *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Barcelona, Buenos Aires, México, Paidós, 1999.
- HEGEL, G. F. *Filosofía de la Historia*. 2 ed., Buenos Aires: Claridad, 2005.
- HÖFFE, Otfried. *Diccionario de ética*. Barcelona: Crítica, 1994.
- HUSSERL, Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología transcendental*, Barcelona, Crítica, 1991.
- MACPHERSON, C. B. *La democracia liberal y su época*. Madrid: Alianza Editorial, 1997.
- MAJER, Helge. Crescimento. In: ENDERLE, Georges et. al. *Dicionário de ética econômica*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1997.
- MARTÍNEZ NAVARRO, Emilio. *Ética para el desarrollo de los pueblos*. Madrid: Trotta 2002.
- _____. Aporofobia. In: *Glosario para una sociedad intercultural*. Valencia: Bamcaja, 2002.
- MÜLLER, Johannes. Países em vias de desenvolvimento, política de desenvolvimento. In: ENDERLE, Georges et. al. *Dicionário de ética econômica*. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 1997.
- SINGER, Peter. *Um só mundo: a ética da globalização*. São Paulo: Martin Fontes, 2004.

