

Xabier Etxeberria  
Emilio Martínez Navarro  
Alejandro Teitelbaum

# Etica y Derechos Humanos en la cooperación internacional

Universidad de  
Deusto

• • • • • • • •

Instituto de  
Derechos Humanos

# Derechos Humanos



# **Cuadernos Deusto de Derechos Humanos**



# **Cuadernos Deusto de Derechos Humanos**

**Núm. 17**

Ética y Derechos Humanos  
en la cooperación internacional

**Xabier Etxeberria, Emilio Martínez Navarro,  
Alejandro Teitelbaum**

Bilbao  
Universidad de Deusto  
2002

**Consejo de Dirección:**

Jaime Oraá

Xabier Etxeberria

Felipe Gómez

Eduardo Ruiz Vieytez

Ninguna parte de esta publicación, incluido el diseño de la cubierta, puede ser reproducida, almacenada o transmitida en manera alguna ni por ningún medio, ya sea eléctrico, químico, mecánico, óptico, de grabación, o de fotocopia, sin permiso previo del editor.

Publicación impresa en papel ecológico

© Universidad de Deusto  
Apartado 1 - 48080 Bilbao

ISBN: 978-84-9830-567-8

## Índice

---

<b>Presentación</b> .....	9
<b>Justicia distributiva internacional,</b> <i>por Xabier Etxebarria</i> .....	13
1. Sobre las grandes cuestiones de la justicia distributiva .....	13
2. Sobre los bienes que deben repartirse y los criterios de reparto .....	15
2.1. El enfoque de los deseos y preferencias .....	15
2.2. El enfoque de los derechos intangibles .....	17
2.3. El enfoque de las necesidades humanas .....	20
2.4. El enfoque de las capacidades y realizaciones .....	23
3. Sobre el ámbito del reparto distributivo de la justicia .....	25
Bibliografía .....	30
<b>Exigencias éticas derivadas del derecho al desarrollo,</b> <i>por Alejandro Teitelbaum</i> .....	33
<b>Retos éticos para el futuro: administraciones públicas y ONGD,</b> <i>por Emilio Martínez Navarro</i> .....	49
1. ¿Pueden ser éticas las instituciones o sólo los individuos? El punto de partida de la reflexión ética .....	49
1.1. Los códigos morales, los usos sociales y las propuestas éticas ..	50
1.2. El marco legal, los códigos de conducta y la conciencia moral ..	54
1.3. Éticas filosóficas y éticas de inspiración religiosa: ¿rivales o com- plementarias? .....	56

1.4. Los valores de la ética cívica . . . . .	60
1.5. Posibilidad y necesidad de que las instituciones tengan una ética . . . . .	65
2. Etica de las instituciones en el marco de la ética cívica . . . . .	67
2.1. Los bienes internos de las actividades e instituciones sociales . . . . .	68
2.2. Los bienes internos en las tareas de desarrollo . . . . .	72
3. Para promover la ética en las organizaciones . . . . .	73

# Presentación

Los trabajos que se ofrecen al lector en este «cuaderno» son los textos de las ponencias que se expusieron en las «Jornadas sobre Ética y Derechos Humanos en el ámbito de la cooperación internacional» que organizó el Instituto de Derechos Humanos «Pedro Arrupe» de la Universidad de Deusto los días 30 de noviembre y 1 de diciembre de 2001.

Las Jornadas se impulsaron haciéndose eco de una inquietud. Nos estamos dando progresivamente cuenta de que en el ámbito de la cooperación internacional aparecen cada vez más interrogantes, tanto en torno a lo que estamos haciendo como en torno a lo que debemos hacer. Y nos damos igualmente cuenta de que, en última instancia, esos interrogantes nos confrontan con retos éticos fundamentales que giran especialmente en torno a la justicia, o si queremos, a la cara ética de los derechos humanos. Las Jornadas pretendieron precisamente asumir este reto, a fin de dar los primeros pasos en torno a él.

Para ello se organizaron, por un lado, tres ponencias en las que abordar especialmente las cuestiones de fundamentación, aunque sin perder el enraizamiento en la realidad. Y, por otro lado, una mesa de debate en torno a los códigos de conducta de las ONGD y una serie de talleres temáticos. Con este segundo bloque de iniciativas se pretendió confrontar las exigencias éticas y de los derechos humanos con la realidad de la cooperación, en torno a cuestiones consideradas especialmente relevantes o problemáticas. Concretamente se organizaron cuatro talleres: realización de la justicia y estrategias de cooperación; marketing con causa; nuevos actores de la acción humanitaria: el caso específico de los militares; género, cultura y cooperación. En ellos, con el apoyo de los coordinadores y los materiales que éstos aportaron, hubo debates vivos y estimulantes que nos resulta muy difícil transcribir, pero de los que es de justicia dejar constancia.

Como ya se ha adelantado, lo que sí se ofrece al lector son los textos de las tres ponencias. El cuaderno se abre con el texto «Justicia distributiva internacional», de Xabier Etxebarria, que, desde esta categoría de la justicia que engloba las exigencias éticas de los derechos humanos, afronta el tema de ver en qué medida puede ser precisamente una justicia con pretensiones internacionales la referencia que deba tenerse fundamentalmente en cuenta para una cooperación que quiere ser también internacional. Se divide la exposición en tres grandes apartados: aclaración, primero, de las grandes cuestiones de la justicia distributiva; análisis, en segundo lugar, de los bienes que deben repartirse y de los criterios de reparto (ofreciéndose aquí una reflexión crítica y propositiva en torno a las diversas propuestas que se hacen); y, por último, discernimiento en torno a los ámbitos —nacional/internacional— del reparto distributivo que quiere ser justo.

El segundo texto reproduce la ponencia de Alejandro Teitelbaum: «Exigencias éticas derivadas del derecho al desarrollo». Ya más centrados en el derecho al desarrollo que es el que inspira oficialmente la cooperación, aquí se trata de nuevo de desvelar la cara ética del mismo, con sus correspondientes exigencias y horizontes. El autor comienza aclarando lo que debe entenderse por desarrollo y avanza luego hacia la clarificación de lo que implica como aliento y deber ético. Para ello se confronta con interpretaciones dominantes respecto a las cuales argumenta que son incorrectas por su relativismo y por centrarse exclusivamente en el interés individual. Ello le da pie a rescatar las corrientes del pensamiento que desde la antigüedad hasta nuestros días privilegian la política sobre la economía, el interés general sobre el interés particular y la solidaridad sobre el egoísmo individual. Porque es desde ellas desde donde debería recibirse orientación para una correcta cooperación al desarrollo.

El tercer texto que cierra el cuaderno es obra de Emilio Martínez Navarro. El título del mismo nos muestra con claridad el horizonte al que apunta: «Retos éticos para el futuro: Administraciones públicas y ONGD». Si los anteriores textos querían ponernos de manifiesto los retos de la ética y la justicia, el objetivo de esta ponencia se dirige a analizar cómo tales retos pueden afectar a los principales protagonistas de la cooperación: Administraciones públicas y ONGH y D del Norte y del Sur. El autor aborda su tarea fundamentando previamente lo que va a decir de modo conclusivo. Primero nos ofrece un marco conceptual de las grandes categorías éticas que deben ser tenidas en cuenta de cara a tal objetivo. Avanza luego hacia la concreción proponiéndonos lo que debe ser la ética de las instituciones que trabajan por el desarrollo, en el marco de la ética cívica: aquí la categoría de bienes internos (de las

actividades e instituciones y de las tareas de desarrollo) es fundamental. Concluye, por último, haciendo diversas propuestas y sugerencias sobre cómo promover la ética en las organizaciones de cooperación.

Estas tres ponencias no son sólo complementarias. El lector puede encontrar también en ellas matices diferenciales, sobre un horizonte compartido, que le permitirán hacer sus propios contrastes. Cuando se expusieron fueron seguidas de diálogos sugerentes. Aquí no podemos transcribir esos diálogos. La esperanza al transcribir las ponencias es, con todo, que produzcan nuevos diálogos en sus lectores y sobre todo que, incluso en las diferencias que éstos puedan tener con ellas, induzcan a quienes impulsan tareas de cooperación internacional a que hagan de éstas la encarnación lo más fiel posible de las exigencias de la ética y los derechos humanos.

*Xabier Etxeberria*



# Justicia distributiva internacional

*Xabier Etxeberria*

## 1. Sobre las grandes cuestiones de la justicia distributiva

Como lo indica su propio nombre, la justicia distributiva es aquella dimensión de la justicia que se ocupa de la distribución correcta de los bienes. En una primera aproximación parece que debe responder a estas dos preguntas: ¿qué bienes hay que repartir? ¿con qué criterios? Y hay que responder a ellas: 1) desde la perspectiva de lo que se considera un derecho y un deber, exigibles, por tanto: habrá que aclarar *quién* está obligado a *qué acciones y para quién*; 2) con una orientación marcada por la equidad y la imparcialidad. Ahora bien, hay una tercera cuestión que tiene una muy fuerte influencia en la concreción de las otras dos y que no solemos formular explícitamente, por lo que respondemos a ella de modo inconsciente y acrítico, con las consecuencias negativas que de ello se derivan. Esta cuestión es: ¿qué ámbitos poblacionales de referencia *debemos* tomar para el reparto que se quiere justo? Veamos cuáles son esas respuestas implícitas a esta cuestión.

Si observamos las grandes teorías de la justicia —al menos hasta hace poco— vemos que, en general, tienen un lenguaje claramente universalizante: lo que proponen parece que lo proponen para toda la humanidad, algo especialmente manifiesto si se conexionan con los derechos humanos. Pero si analizamos luego las estructuras que sugieren, los ejemplos habituales que ofrecen para especificar su teoría, y los sobrentendidos de aplicación de la misma, nos encontramos con una doble sorpresa. En primer lugar muchas de ellas ignoran el hecho de la miseria absoluta de la quinta parte de la humanidad, y las graves carencias de al menos los dos tercios de la misma. ¡Tratan sobre la justicia y no tienen en cuenta la mayor de las injusticias! Esto se explica mejor

cuando somos conscientes de la segunda sorpresa: ese olvido no deja de tener coherencia porque implícitamente han respondido a la pregunta por el ámbito de aplicación de la justicia asumiendo que éste es el ámbito de la nación-Estado, por tanto, y por lo que a nosotros respecta, de nuestras naciones-Estado. De ello se desprende que las teorías éticas de la justicia —y las políticas inspiradas en ellas— son en general nacionales: los deberes y derechos en el reparto de bienes, en el sentido fuerte, tienen como referencia a los propios nacionales, las instituciones de reparto son instituciones nacionales.

Veamos ahora qué pasa con las ONG de desarrollo y acción humanitaria del Norte. A primera vista su respuesta implícita a la tercera pregunta es la contraria, al presuponer, parece, un ámbito universal para la justicia: profesionales y voluntarios «salen» de sus países a cualquier otro, colaboran en sus países a favor de los otros, se autodenominan incluso con frecuencia «sin fronteristas» y aunque algunos entienden que lo hacen como expresión de compasión no obligada, en general lo sienten como justicia debida. Ahora bien, si analizamos más a fondo la dinámica de estas personas, de muchos de nosotros, las cosas no están tan claras:

- Muchas veces, nuestra llamada a la igualdad universal mostrando la desigualdad más llamativa e hiriente, no es propiamente una llamada a la justicia universal que ignora las fronteras, es una llamada retórica —orientada a convencer de otro objetivo—, en el sentido de que busca *sobre todo* obtener fondos para atender las necesidades más elementales de determinadas poblaciones. Al hacer eso estamos potenciando *de facto* una distinción entre dos «justicias»: la nuestra con un alto nivel de reparto de bienes y la de los otros, con un nivel bajo de reparto tendente a cubrir las necesidades más elementales, con el que se satisface aquél al que hemos convencido para colaborar. O mejor, estamos potenciando la distinción entre justicia nacional y ayuda voluntaria internacional. Porque una cosa es nuestro Estado, en el que hacemos reparto equitativo —redistribución vía impuestos— al que estamos obligados en justicia y en Derecho, y otra los otros Estados a los que proporcionamos ayudas voluntarias en porcentaje mucho menor —ridículo— y a las que nadie nos obliga (¿ni nos puede obligar?). La justicia estricta parece seguir siendo cosa de los Estados, aquí visto de modo negativo, pues parece frenar su universalidad.
- Pero hay más. Cuando entendemos que lo que está en la base de la injusticia en el reparto de bienes es el dominio de un pueblo sobre otro, lo que muchos de nosotros tendemos a pedir no

es un mundo sin fronteras con justicia sinfronterista, es la liberación de este pueblo de modo tal que tenga un autogobierno desde el que pueda organizar sus propias instituciones de distribución de bienes. Es en especial el caso de los saharauis y los palestinos y podría ser el del olvidado Tíbet. Es decir, estamos proyectando en ellos el modelo de justicia que se realiza en los ámbitos nacionales, que simplemente pediríamos que se generalizara. De nuevo, la justicia se conexas con los Estados, aunque aquí parece que quizá para bien general.

Podríamos sacar como conclusión de lo que antecede que la justicia distributiva existente, pero también la que habitualmente tenemos como referencia, es una justicia nacional. Esto es, la justicia se realiza en los ciudadanos en la medida en que están en Estados justos. Con lo que, conclusión evidente, si un Estado es despótico —no quiere— o es muy precario en bienes —no puede—, sus ciudadanos sufrirán las consecuencias y vivirán una situación de injusticia de la que es muy difícil salir. ¿Habrá que plantear la alternativa de una justicia distributiva que contemple como ámbito a la humanidad en su conjunto, que ignore las fronteras de los Estados?

## 2. Sobre los bienes que deben repartirse y los criterios de reparto

Antes de responder a la pregunta por el ámbito de reparto, pasará a responder sintéticamente a las otras dos preguntas, aunque eso suponga avances hacia la tercera. Pueden contemplarse al menos cuatro enfoques: el de los deseos, el de los derechos, el de las necesidades y el de las capacidades.

### 2.1. *El enfoque de los deseos y preferencias*

Desde la sensibilidad del utilitarismo tradicional se dice: que cada uno decida los bienes que quiere; lo que hay que repartir es la satisfacción de los *deseos y preferencias* de cada uno. Una sociedad justa será aquella que satisfaga el mayor número de preferencias del mayor número de personas, logrando de ese modo el máximo bienestar. Este es un enfoque: 1) consecuencialista; 2) bienestarista; 3) que jerarquiza la realización de la justicia en función de sumas. Espontáneamente tiene un innegable atractivo. ¿Cuáles son sus problemas?

- Que subordina los valores distributivos a los agregativos: si la suma total es alta, cabe sacrificar a un determinado sector (incluso utilizarlo para el bienestar de la mayoría), lo que intuitivamente no parece justo. Por lo que, se dice, la justicia deberá renunciar al criterio de suma, apuntando a derechos intangibles y/o a preocupación prioritaria por el bienestar de los peor situados. Hay que observar además que, si se acepta la propuesta y se la relaciona con la situación actual, vemos que, en nuestros ámbitos nacionales, puede argüirse que el sector sacrificado es minoritario y que la propuesta, aunque abierta a mejoras, se cumple. Pero si contemplamos el ámbito mundial, el sector sacrificado es muy mayoritario, por lo que es cínico decir que se cumple la propuesta. Lo que pasa es que esto se hace manifiesto cuando se asume ese marco global para la justicia.
- Que, al igualar todos los deseos, genera comparaciones distorsionantes para la justicia. Si, por diversas circunstancias que todos conocemos, en nuestras sociedades se desean muchos bienes y en otras sociedades se desean sólo los bienes más elementales, resultaría justo en función de la propuesta que se repartieran los bienes en función de los deseos, aunque, por ejemplo, eso supusiera una notable desigualdad de posesiones y un expolio de la naturaleza hechos fundamentalmente para el servicio de quienes tienen mayores y más caros deseos (¿no es de hecho lo que está funcionando, lo que asumimos con tranquilidad?). De nuevo, tampoco esto parece justo, porque hiere el sentido de la equidad y la imparcialidad. Parece que hay que discernir entre preferencias, para priorizar unas sobre otras (por ejemplo, a fin de combatir la pobreza) e incluso para sacar alguna del ámbito de la justicia y a otras incluso prohibir (por ejemplo, si dañan irremediabilmente al medio ambiente). Por lo que, dicen algunos, habrá que acudir a la propuesta de reparto de satisfacción de necesidades objetivas en las que nos igualaríamos, no de deseos subjetivos. Esta es una perspectiva que se ve más evidente cuando nos situamos en el marco global de la justicia, no en el meramente nacional.
- Que el cálculo consecuencialista sólo es fiable con condiciones muy precisas que permiten predecir con razonable seguridad lo que sucederá con las diversas alternativas políticas en juego. Algo viable para los problemas locales, pero que se ha mostrado poco fiable para los problemas de justicia a nivel internacional (apoyándose en el mismo consecuencialismo, se han propugnado políticas contrapuestas, por ejemplo, en torno a la transfe-

rencia de recursos a los países pobres). No necesariamente se renuncia desde aquí al consecuencialismo, pero se le reconocen muy fuertes límites.

## 2.2. *El enfoque de los derechos intangibles*

Desde la primera de las objeciones se insiste en que lo que deben repartirse son los *derechos intangibles*, que como tales, más que repartirse se reconocen, respetan y hacen reales. El sistema institucional justo es el que hace eso posible. La justicia se identifica aquí con la realización de los derechos humanos. Hay, de todos modos, dos versiones de esta propuesta, según la concepción que se tenga de los derechos humanos.

Para el liberalismo libertarista o propietario —tipo Nozick— sólo existen derechos «negativos»: que no interfieran en mis libertades y las propiedades que yo consigo sin dañar directamente las libertades de otros. La justicia consiste aquí en garantizar institucionalmente el ejercicio de las libertades civiles, para que cada uno haga luego lo que quiera. Esta propuesta supone:

- Que son legítimas todas las propiedades que conseguimos en la libre competencia, aunque eso instaure una gran diferencia en las posesiones.
- Que no estamos obligados por las exigencias de justicia —y por tanto, por posibles instituciones públicas— a ningún tipo de reparto de esas propiedades. Esas instituciones no deben existir, son injustas porque quebrantan nuestra libertad. Toda asistencia al necesitado —ayuda humanitaria y cooperación— debe ser voluntaria, no puede hablarse de derechos de los otros a ser asistidos. El «voluntariado», en su sentido más literal y firme, debería ser la fórmula única.
- Que —y esto no suele decirse— tenemos también libertad de movilidad geográfica. Las autoridades no podrían tener más intervención que la que garantiza el orden en la circulación. Muchos libertaristas —académicos y políticos— caen aquí en una contradicción cuando aceptan de hecho que haya control de entrada de inmigrantes por criterios proteccionistas. La coherencia pide libertad plena de emigración/inmigración.
- Que debemos estar dispuestos *por exigencia de justicia* a restituir o compensar por aquellas propiedades que hemos conseguido con daño directo a las libertades de otros. El alcance de

este criterio es muy grande y polémico. Hay libertaristas que dicen: que repare sólo el que ha hecho el daño y cuando ese que ha hecho el daño es razonablemente concretable (individuo o empresa). Pero esto parece arbitrario y garantizador de un *statu quo* injusto. Porque en la lógica del criterio está que implique no sólo las propiedades que he conseguido con daño que yo directamente he hecho a otro (robo, extorsión, etc.), sino que implique también las que, conseguidas con ese daño directo, me han sido dadas, he heredado. Esto tiene una fuerte consecuencia para la justicia global. Porque las actuales posesiones de bienes están muy significativamente determinadas —aunque no exclusivamente— por el robo y expolio que supuso la colonización. Aparece así, desde los propios criterios más restrictivos de justicia que nos damos en el Norte, toda la problemática de si hay deberes de justicia distributivo/reparadora con los países del Sur. No pueden ignorarse las dificultades (recuérdese toda la polémica en la cumbre contra el racismo en Sudáfrica), ya sea a la hora de concretar responsabilidades ya sea a la de concretar beneficiarios tanto del expolio hecho como de la reparación debida. Pero tampoco puede arrinconarse el problema en nombre de esas dificultades y del tiempo pasado. Ciertos modos de justicia distributiva en su forma de justicia reparadora deberían ser explorados con seriedad.

En conclusión, puede decirse que este enfoque libertarista: 1) no es tomado con coherencia por muchos de los que lo defienden —políticos liberales, empresas multinacionales, etc.—; 2) pero desde el punto de vista de una concepción más amplia de los derechos humanos tampoco es defendible, al ignorar los derechos positivos; 3) podemos, con todo, hacernos una pregunta: nuestro voluntariado de cooperantes, que normalmente acepta también y sobre todo los *derechos* a ser asistido, ¿está potenciando *objetivamente* este enfoque de justicia distributiva?

Desde enfoques más amplios en la concepción de los derechos humanos, y a partir de la aceptación de la indivisibilidad de los derechos declarados, se defiende que la referencia para la justicia distributiva son también, son especialmente, los derechos económicos, sociales y culturales, derechos que hay que considerar tan inalienables como los otros. Los argumentos pueden tener diversos enfoques, con diferentes modos de exigencia:

—La dignidad inherente a todo ser humano, se dice en unos casos, sólo es respetada, sólo se realiza de hecho, cuando ese ser hu-

- mano disfruta de estos derechos —y de los demás, indivisiblemente—. Los derechos sociales son tan inherentes a la dignidad humana como los civiles y políticos.
- Las libertades individuales -el auténtico núcleo duro de los derechos humanos-, se dice en otros casos, sólo son posibilidades reales cuando se da una igualdad de oportunidades (una igualación en las circunstancias de elección) que pide que todos tengamos los derechos sociales básicos (a la salud, educación e ingresos básicos en especial) cubiertos.
  - Los derechos sociales, dicen otros, pueden ser una referencia muy importante a tener en cuenta para marcar las necesidades humanas objetivas que deberían ser satisfechas en todos. Puede decirse que aquí se plantea un movimiento en doble dirección: las necesidades objetivas deberían ser convertidas en derechos, los derechos deberían inspirarnos cuáles son nuestras necesidades objetivas.

El enfoque de los derechos como aquello que debe reconocerse/distribuirse tiene una gran fuerza. Si yo tengo *derecho* a algo, eso significa que puedo *exigir a otro* una obligación correlativa para que el derecho se haga real en mí. Por ejemplo, en el derecho a la libertad de expresión está implicada la obligación de que los otros no me tapen la boca, pero también de que haya un sistema que haga posible una educación que me permita una adecuada capacidad expresiva. O en el derecho a la alimentación: tengo el derecho a exigir que la sociedad me garantice una alimentación básica. Esta gran fuerza, con todo, puede inducir a una debilidad operativa que algunos resaltan (a veces con intenciones torcidas): el que yo sienta los derechos sobre todo como demandas que puedo hacer a los otros —induciendo a mi pasividad— y no tanto como iniciativas que yo puedo realizar. Cuando, con todo, los derechos son vistos como poderes míos y de los otros, que generan deberes en los otros y en mí, esto no tiene por qué pasar.

Situando la justicia en la órbita de los derechos indivisibles se plantea un problema para las iniciativas de voluntariado. Si se trata de derechos que puedo exigir, son las instituciones públicas (no el voluntariado) las que deben cubrir esas exigencias. El voluntariado, la «institucionalización blanda» tipo ONG, sólo se justificaría aquí como un momento transitorio que se centra sobre todo en que esas instituciones aparezcan. Esto es algo fundamental desde la sensibilidad de la justicia. Podemos preguntarnos, de todos modos, si sigue siendo necesario ese voluntariado incluso cuando unas razonables instituciones de reparto justo aparecen y se afianzan: ¿sería entonces un voluntariado

al servicio de la justicia o al servicio de la solidaridad que la desborda? En cualquier caso, el voluntariado no puede plantearse aquí como el sustituto de la institución pública.

### 2.3. *El enfoque de las necesidades humanas*

Algunos dicen que la referencia a la indivisibilidad de los derechos está en principio muy bien pero que para guiar la justicia distributiva es excesivamente ambicioso y poco operativo. Se insiste, desde aquí, que lo más operativo puede ser remitirse a las *necesidades humanas*, afrontando así además la segunda objeción hecha al utilitarismo. Realizar la justicia es ahora cubrir las necesidades básicas de las personas. Algo que, por cierto, se conecta muy fuertemente con un concepto que a todos los aquí presentes nos concierne de modo especial, el de *desarrollo*, pues éste puede ser definido como el pleno despliegue de nuestras posibilidades que se realiza cuando se cubren nuestras necesidades (después matizaremos mejor esta definición de desarrollo que tiene sus pegajos). En este sentido, justicia y desarrollo acaban identificándose. Exploremos un poco esta cuestión.

Para comenzar, hay que resaltar que si hablamos de necesidades básicas y fundamentales, podemos y debemos conectarlas con los derechos de los que acabamos de hablar, por su relación intrínseca con la dignidad humana, fuente de esos derechos. Hay quienes objetan que en esto hay que andar con cuidado y hacer cierto caso a los libertaristas que resaltan la distinción entre derechos negativos (que no me tapen la boca cuando quiero hablar) y positivos (que me alimenten cuando tengo hambre). No sólo o no tanto, se dice ahora, porque esto segundo atenta contra mi libertad si se me impone, sino porque en estos segundos derechos no podemos definir con precisión el «deudor» al que reclamarlos. Ante una posible tortura sé a quién tengo que reclamar mi derecho: ante aquél que manda hacerla y ante el que la hace. Ante el hecho de que estoy hambriento no es fácil, salvo en circunstancias muy concretas, señalar con esa precisión al deudor (¿me pueden perseguir a mí por no aportar mi cuota a los hambrientos del mundo como pueden perseguirme por torturar?). Pues bien, reconociendo que ese deudor en los «derechos crédito» es más indeterminado (tanto en los individuos como en las instituciones), no por eso deja de existir ni deja de poder ser asignado con suficiente precisión como para que quepa pedirle cuentas.

La segunda tarea es definir las necesidades distinguiéndolas de los deseos. Emilio Martínez (2000) ha hecho un significativo esfuerzo por

acotar esta cuestión. En principio, entiende por necesidad aquello cuya satisfacción hasta un mínimo socioculturalmente reconocido es condición de posibilidad para llevar una vida digna de ser vivida. Al unirla con la dignidad entiendo que la une así con los derechos humanos. La distingue luego específicamente del deseo de este modo: «Las necesidades básicas serían los factores objetivos indispensables para la supervivencia y la integridad psicofísica de los seres humanos. Lo que diferencia a la necesidad del deseo es que la primera está ligada a la autorreproducción (física o moral) de la vida del sujeto, mientras que el deseo es más ocasional, no está ligado a la autorreproducción del sujeto y tiene un grado superior de libertad (Sempere)». (Martínez Navarro, 2000, 78).

Puede decirse que es una definición suficientemente clara, sabiendo que la nitidez plena de fronteras entre deseos y necesidades no existe. La tarea subsiguiente es concretar cuáles son las necesidades básicas del ser humano. Y aquí viene otro problema. Porque, como los antropólogos han puesto de manifiesto, la concreción de las necesidades y del modo de las mismas está mediada culturalmente. Se introduce así la particularidad de cada cultura. Si sólo existe la particularidad, la justicia será siempre particular, concretada de modo diverso en cada cultura, en cada «nación». Y efectivamente, hay que reconocer que determinados niveles de concreción de la necesidad pasan por las culturas específicas, a las que hay que respetar mientras no contradigan la dignidad común que las justifica como necesidades. Pero si aspiramos a una justicia internacional que justifique una cooperación internacional, si apoyamos las necesidades en la dignidad común de todos los humanos, tenemos que aspirar también a una formulación transcultural de necesidades básicas. Puede a continuación decirse que cabe señalar esas necesidades comunes, aunque luego ciertos contenidos de las mismas y los medios para cubrirlas cambien a través de los tiempos y de las culturas y, de nuevo, deban ser respetados.

No voy a entrar aquí a discernir y fundamentar estas necesidades transculturales. Me contento con un apunte. Tortosa, inspirándose en Galtung, habla de bienestar material básico, seguridad frente a la violencia, autonomía e identidad. Puede efectivamente ser un buen punto de arranque para afrontar esta cuestión (Emilio Martínez, en la obra citada, parte de aquí para hacer un desarrollo amplio —crítico y creativo— de esta propuesta, con el objetivo de precisar los «bienes internos de las tareas del desarrollo» en conexión con esas necesidades).

La tercera tarea es la de señalar criterios o principios para orientarnos en el tema de la satisfacción de las necesidades. Se señalan dos tipos de principios (me inspiro a mi modo en Casal, 2000). Uno de ellos

es el de *suficiencia*, que dice así: debe ponerse al máximo número posible de personas a salvo de los males y sufrimientos provocados por las carencias más básicas proporcionándoles acceso a los bienes necesarios para ello. El principio, especialmente entre las ONG, tiende a funcionar normalmente en referencia a las necesidades materiales más elementales, y además con esquemas de asistencia y ayuda, más que de justicia, pero en sí debería funcionar en torno a los cuatro núcleos de necesidades que se acaban de mencionar y tomadas en su sentido complejo. Si nos quedamos en lo primero limitamos e incluso falseamos el sentido de la justicia. El segundo principio es el de *prioridad*, que cabe formular del siguiente modo: hay que dar preferencia a la satisfacción de las necesidades de los peor situados. En determinadas circunstancias puede armonizarse con el anterior, mostrando la línea estratégica a seguir para llegar a todos; en otras circunstancias —especialmente de recursos escasos— puede entrar en una confrontación que éticamente puede ser trágica<sup>1</sup>. En principio, el sentido de la justicia apoya este segundo principio, aunque la atención a las consecuencias puede generar sombras sobre él.

Si se acepta el referente de las necesidades surge otro principio complementario con los anteriores y una tarea para la justicia. El principio sería éste: sólo son legítimos aquellos deseos cuya satisfacción no impide la satisfacción de las necesidades básicas de otros seres humanos. De él surge una tarea para una justicia vista sobre todo en perspectiva internacional: la de combatir la satisfacción de deseos entre los económicamente desarrollados —los menos— que está obstaculizando seriamente la satisfacción de necesidades de la mayoría de la humanidad. Tarea que, desde el punto de vista cultural, se concreta en una llamada a educarnos en *la sobriedad*, como fuente de gozo y de libertad.

Hablar de las necesidades, de todos modos, tiene también sus dificultades. La más relevante es que sugiere que alguien necesitado espera que se le atienda su necesidad por alguien «sobrado». Contra esto hay que luchar. En Marx hay una definición sugerente de justicia, pero a su vez delicada: «dar a cada uno según sus necesidades pidiendo de cada uno según sus capacidades o posibilidades». Este principio nos muestra: 1) que la justicia apunta a cubrir la necesidad; 2) que el que se cubra la necesidad apunta a que se desarrolle la capacidad; 3) que las responsabilidades dependen del grado de capacidades

---

<sup>1</sup> En torno a la ayuda humanitaria y cooperación en el Sudán de 1998, se dio concretamente este debate: ¿dar prioridad a los de situación extrema que consumirán «inútilmente» muchos recursos o ayudar a los que los aprovecharán plenamente? Esto es, ¿hay que aplicar en las emergencias las estrategias de la «medicina militar»?

actuales. El punto delicado está precisamente en la relación que se instaura entre el que tiene sus capacidades actualizadas —el que tiene libertad y poder— y el que no las tiene —que por tanto es vulnerable—. Para evitar todo paternalismo, manipulación, dominación, en la relación entre quien tiene poder y quien es vulnerable, es importante tener presente este otro principio que formulo a mi manera a partir de consideraciones de Onora O'Neill (1991): un agente justo en el trabajo de satisfacción de las necesidades de otros es aquel que deja un espacio eficaz para las posibilidades de rechazo o de negociación de su iniciativa, que comienza incluso por crear sus condiciones de posibilidad cuando no se dan. Y cuando hablo de este agente justo no pienso simplemente en los individuos, pienso especialmente en las instituciones (ONG, Estados, organismos internacionales, multinacionales), respecto a las cuales se precisa una regulación para que su intervención ante los vulnerables no aumente la vulnerabilidad de éstos.

#### 2.4. *El enfoque de las capacidades y realizaciones*

Las dificultades del enfoque de las necesidades, de la justicia como satisfacción de las necesidades a través de la oferta de determinados bienes, pueden solventarse si replanteamos la cuestión desde las categorías de *capacidades* y *realizaciones*. La justicia es aquí la creación de las bases adecuadas para las adecuadas realizaciones. Es lo que plantea Sen, a quien le voy a seguir un poco libremente<sup>2</sup>.

En este enfoque, la justicia sigue teniendo relación con los bienes que se distribuyen, pero en un marco más complejo. En primer lugar, nos recuerda Sen, si es cierto que la posesión de bienes es importante, debe ser adecuadamente situada. Los bienes son medios para otros fines, que son lo importante. Si se olvida esto, si se hace de los bienes algo cuya posesión es valiosa por sí mismo, se cae en el «fetichismo de los bienes». Lo que importa es lo que se consigue realizar con lo que se tiene. Pues bien, lo que logramos con las posesiones son las *realizaciones*, el conjunto de las cuales es propiamente lo valioso. La justicia —y el desarrollo— debe apuntar a ellas.

Los bienes y recursos a los que tenemos acceso sirven para nuestras realizaciones en función de las *capacidades* que tengamos. Si las reali-

---

<sup>2</sup> Además de los libros de Sen que se citan en la bibliografía, una buena síntesis de su pensamiento, hecha por Damián Salcedo, se encuentra en la introducción de su colección de ensayos *Bienestar, justicia y mercado*, editada por Paidós en 1997. La tenemos presente en lo que sigue.

zaciones representan los diversos aspectos del modo de ser/estar de una persona, sus capacidades reflejan las posibles combinaciones de realizaciones sobre las que tenía oportunidad de elegir eficazmente y entre las que eligió algunas. Las capacidades revelan así la libertad/autonomía que tiene una persona para llevar/realizar el tipo de vida que valora; y a su vez el valor que tiene un modo de vida depende de la libertad que ha tenido la persona para elegirlo. La calidad de vida —lo que debe garantizar un desarrollo justo— está ligada a la capacidad de conseguir realizaciones que la persona considera valiosas (puede decirse en este sentido que la libertad es la principal finalidad del desarrollo, de un «desarrollo como libertad» —título de una de las obras de Sen—). En este sentido, siempre habrá que estar atento a los valores de las personas para determinar qué realizaciones incluir y qué políticas decidir.

Pongamos el ejemplo del bien básico del alimento: 1) si nuestro objetivo es la salud, nos interesa distinguir las realizaciones nutritivas en términos de calorías, proteínas, etc.; 2) si nuestro objetivo es fomentar cierto tipo de relaciones personales o sociales, habrá que ver el modo como los alimentos sirven para la integración, la asociación, la relevancia social, etc. La persona con capacidades es la que puede elegir objetivos en vistas a realizaciones que quiere.

Valoraremos el desarrollo y realización de la justicia en las personas no por los bienes que tiene —ej. opulencia—, ni por la satisfacción de los deseos —un esclavo puede estar satisfecho, mientras que un rico y poderoso insatisfecho—, ni siquiera por las realizaciones objetivas —pueden no ser fruto de la elección—, sino por las capacidades que se han tenido para elegir modos de vida que se consideran valiosos, o si se quiere, por el conjunto de realizaciones entre las que se ha elegido, por aquello a lo que Sen llama «libertad de bienestar». La preponderancia de las capacidades/libertad se justifica por dos razones: 1) porque el poder elegir es ya valioso e importante; 2) porque cabe distinguir, para las oportunas evaluaciones, entre lo que toca a la sociedad —ofrecer igualdad de oportunidades para la elección— y lo que toca a las personas —responsabilizarse de sus elecciones—.

La justicia se juega en esa igualdad de oportunidades, tanto de cara al acceso a los bienes como de cara a las capacidades. El acceso y las capacidades son a veces desiguales por razones personales sin responsabilidad (ej. una minusvalía, un cierto metabolismo para la alimentación), lo que pide determinadas compensaciones, o con responsabilidad (iniciativas de las que hay que hacerse cargo). Pero otras veces son desiguales a causa de determinadas estructuras (que, por ejemplo, disponen que el cuidado médico o la alimentación o la selección del feto

se oriente prioritariamente a los varones: recordemos, faltan 100 millones de mujeres): son injustas porque reducen injustamente las posibilidades de acceso y de capacidad. Globalmente hablando, lo que reduce las capacidades y la libertad es la pobreza y la tiranía. La justicia, en cambio, apunta precisamente a generar instituciones que eviten las desigualdades potenciando la igualación en las capacidades<sup>3</sup>.

Una concepción de la justicia de esta naturaleza es crítica con el mercado como regulador decisivo del reparto de bienes, ya que si bien los mercados han protegido la autonomía decisional de las personas, lo que han conseguido en torno a la libertad referida a la *oportunidad/capacidad* que tienen las personas para conseguir los objetivos que valoran ha sido muy pobre. Si ha distribuido mal las rentas, ha distribuido aún peor la libertad como oportunidad.

### 3. Sobre el ámbito del reparto distributivo de la justicia

¿Cuál debe el ámbito de referencia para el reparto del que hemos estado hablando? Si en última instancia el fundamento para exigir ese reparto se encuentra en los derechos humanos, y si éstos son universales, iguales para todos los humanos, lo más lógico parece ser defender que dicho ámbito sea global, mundial, a fin de evitar la discriminación. Esto es, las instituciones para regular la distribución según los criterios que hemos avanzado deberían ser instituciones mundiales, tanto a la hora de recoger fondos según criterios de justicia (más del que más tiene) como a la hora de distribuirlos (más para el que menos tiene).

Sin embargo, como ya avanzamos al principio, esto choca con la existencia y la práctica de las naciones-Estado que se han autoatribuido ser el ámbito más adecuado de distribución<sup>4</sup>. Esta no ha sido sólo una decisión fáctica, ha sido una decisión justificada. Hay tres tipos de razones por las cuales se defiende esta opción:

---

<sup>3</sup> Hay un innegable aire de familia entre la propuesta de Sen y Rawls: para ambos el fin de la justicia social es lograr una estructura social de libertades iguales para todos que favorezca máximamente a los peor situados en esa estructura. Sen se distancia de Rawls en la interpretación que éste propone de los bienes primarios: seguiría siendo una propuesta —la de Rawls— centrada en los bienes, no en las capacidades, aunque los bienes los configure como medios para la libertad.

<sup>4</sup> La aceptación de la existencia de las naciones-Estado supone a su vez otro problema: el de decidir si hay que aceptar las que son de hecho o si pueden replantearse las actuales fronteras desde un derecho de autodeterminación que podrían reivindicar quienes se consideran naciones sin Estado. No entro aquí en esta cuestión que he tratado en otros lugares.

- Una primera argumentación es más bien instrumental. Se entiende que lo importante son los individuos autónomos sujetos de derechos. Unos individuos que no sólo tienen que participar en los debates públicos para tomar decisiones democráticas. También tienen que redistribuirse los bienes para que se realice la justicia según hemos dicho. Ahora bien, sólo habrá predisposición a asumir lo costoso del compartir que eso supone si se da un sentimiento de comunidad entre quienes comparten (el ejemplo de la familia). Pues bien, la unidad política más significativa hoy para crear ese sentimiento que permite la redistribución es la nación, que adquiere su soberanía como referencia de decisión y distribución cuando se constituye en Estado. Es un argumento que puede encontrarse, con matices específicos, en quienes se consideran nacionalistas liberales como Miller, Kymlicka, Raz, etc.
- Una segunda argumentación es más bien culturalista. Admite una versión débil y otra más fuerte. La débil es la de Rawls. Este autor comienza proponiendo una teoría de la justicia en la que, a través de unos supuestos y un complejo proceso argumentativo en el que no entro aquí, responde del siguiente modo a las dos primeras cuestiones de la justicia: 1) lo que deben repartirse son los bienes primarios —libertades, igualdad de oportunidades, respeto mutuo, nivel adecuado de bienes materiales—, que son los que necesitamos para realizarnos como personas; 2) los principios de su distribución son éstos: todos deben tener iguales libertades; las desigualdades económicas son legítimas si se da equitativa igualdad de oportunidades y si se gestionan de modo tal que procuran el máximo beneficio para los miembros menos aventajados de la sociedad (principio de la diferencia). ¿Cómo responde a la tercera pregunta, la que remite al ámbito de la justicia? ¿Deben aplicarse esos principios para todos los Estados o sólo para los Estados liberales? ¿Se aplican intraestatalmente o también interestatalmente? Clarificando ciertas ambigüedades iniciales, Rawls ha acabado afirmando que su teoría de los tres principios de justicia alcanza a la estructura social básica en el ámbito intraestatal —no regula las relaciones entre los Estados— y no tiene directamente proyección universal —para todos los Estados—, sino parcial —para los Estados liberales democráticos—. Su conclusión se deriva precisamente desde la asunción de un culturalismo débil: por un lado, pretende expresar el respeto hacia otras concepciones de la justicia elaboradas en otros marcos culturales, y por otro lado es lógica dada la metodología «constructiva» que utiliza para fundamentar su teoría, en la que no

- entro pero que tiene un trasfondo culturalista, pues en ella la teoría fundamenta las convicciones firmemente compartidas de una sociedad específica —en concreto la suya, la de las sociedades liberales ilustradas—.
- Un culturalismo más fuerte es el implicado en la teoría de la justicia de Walzer (1993). Para este autor, los bienes que distribuye la justicia tienen dos características fundamentales: 1) son múltiples; 2) se les asigna una significación que es la que determina el criterio con el que deben ser distribuidos. Ahora bien, la concreción sobre lo que se consideran bienes y sobre su significado que impulsará su modo de distribución, es algo que se decide culturalmente, por cada cultura particular. Por eso son las culturas, son las «comunidades de carácter», las que propiamente pueden plantear una concepción de la justicia en sentido sustantivo. Una concepción que, por tanto, será plural, y que pedirá que cada comunidad viva la suya. El pensamiento del Walzer tiene muchos desarrollos y matices que aquí no podemos abordar por falta de tiempo, pero en cualquier caso propone también un ámbito particular para la realización de la justicia en sentido fuerte.
  - Una última argumentación a favor de la justicia nacional es más bien finalista, frente a la meramente instrumental señalada al principio. Podría deducirse desde supuestos como los de Taylor y otros comunitaristas. Aquí se dice: las culturas nacionales son valiosas no sólo porque proporcionan un horizonte de sentido que permite la autonomía de las personas, sino también porque han generado una serie de producciones culturales valiosas —mientras respeten los derechos fundamentales— que se merecen que pervivan tal como desean quienes las encarnan. Pues bien, para que una cultura nacional perviva precisa en primer lugar tener derecho al acceso y control de los recursos naturales suficientes y en segundo lugar necesita vivir una solidaridad interna que permita destinar los recursos que se precisen al mantenimiento de la propia cultura. Algo que se consigue precisamente cuando el ámbito fundamental de posesión y distribución de recursos es el ámbito nacional.

Estos argumentos tienen en principio plausibilidad. Suponen además un claro respeto cultural. Pero entran en crisis cuando se confrontan con la cruda realidad de que hay países en los que su justicia nacional puede ir muy bien mientras hay otros, la mayoría, en los que la suya va muy mal. ¿No resulta ser entonces la justicia nacional, por su centramiento egoísta en ella misma, la responsable de que no haya jus-

ticia general, no es entonces una injusticia a la que hay que enfrentarse apostando por una justicia mundial? En primer lugar, hay que tener presente que quienes defienden la justicia nacional postulan a su vez una cierta apertura de la misma para que no sea injusta:

- La justicia nacional sólo es legítima si puede y quiere generalizarse, si aspira a una situación en la que todas las naciones tengan soberanía como para vivirla internamente. Esto es, como subraya Miller (1997, 131s.) resulta incompatible con cualquier pretensión de dominio militar o económico de unas naciones sobre otras. En su aspecto positivo, este argumento empuja a ayudar a aquellos países que tengan una inestabilidad interna de tal naturaleza que les resulta imposible vivir su ámbito y su concepción de la justicia.
- La justicia nacional puede y debe ser una justicia que junto a su solidaridad interna fomente una solidaridad abierta, dispuesta a desbordar sus fronteras.
- Ahora bien, este modo de solidaridad se expresará bajo las categorías de asistencia e injerencia humanitaria, no bajo la categoría de justicia en el sentido más fuerte y sustantivo del término. Por ejemplo, en el caso de Rawls (ver 1997) el principio de la diferencia —el más interesante para los países desaventajados— no funciona a nivel internacional. A este nivel debe defenderse un derecho/deber matizado de intervención ante regímenes «proscritos» por su tiranía o su expansionismo, y un *deber de asistencia* a las sociedades con condiciones desfavorables (en especial, con graves problemas económicos y sobre todo cuando sobrevienen a consecuencia de catástrofes). En línea parecida, aunque desde sus propios enfoques, avanzan consideraciones diversas autores como Miller (1997) o Walzer (1996).

De todos modos, estas soluciones parecen parches ante la grave situación de desigualdad global existente en el mundo, no sirven para superarla. ¿Qué hacer ante ello?

- Hay quienes proponen que hay que suprimir o al menos desdibujar fuertemente la relevancia de las fronteras. Algunos, como Beitz y Pogge, destacando las incoherencias en las que creen que caen autores como Rawls. Si para este autor, cuando se sitúa en el marco de los Estados liberales, las desigualdades que son cuestión de suerte y perjudican a los desaventajados son injustas, ¿por qué no son también injustas por arbitrarias las desigualdades debidas a la localización geográfica de nuestro nacimiento, a

- la localización de los recursos naturales, etc.? Beitz en concreto propone universalizar el principio de la diferencia de Rawls tratando al mundo entero como una sola sociedad, no reconociendo por tanto la legitimidad moral de las fronteras nacionales, sino sólo la de los individuos. Si este principio se universaliza, las únicas diferencias entre grupos que pueden mantenerse son aquellas que benefician a los más pobres. Si seguimos aceptando la existencia de los Estados sólo estará justificada desde la justicia con la condición de que tengan también una «política económica exterior» encaminada a elevar el nivel de vida de los países más desfavorecidos y con los criterios (socialdemócratas, añadido) que hoy se aplican para elevar el nivel de vida de los desfavorecidos dentro de nuestras naciones.
- Desde planteamientos como éstos, algunos proponen avanzar hacia un único Estado mundial con una ciudadanía cosmopolita. Pero parece que esto, al margen de resultar hoy por hoy imposible, parece poco conveniente por los riesgos de opresión y uniformación que conlleva. Por otro lado, considerar sólo los ámbitos nacionales autosuficientes de justicia se revela injusto. Habrá por eso que avanzar hacia modelos que articulen los ámbitos nacionales con los internacionales, los primeros encaminados fundamentalmente a las dimensiones más culturales de las necesidades y capacidades, los segundos más encaminados a las dimensiones más materiales y de seguridad de las mismas. Esto pide, por supuesto, crear instituciones internacionales democráticas de recogida y distribución de recursos con las que no sólo se afronten con rapidez, eficacia e imparcialidad las situaciones de catástrofe sino también las situaciones habituales de desigualdad injusta desde criterios que tienen en cuenta principios como el de la diferencia de Rawls. Desde un enfoque como éste los esquemas del tipo del 0.7 quedan totalmente superados y replanteados. También por supuesto organizaciones como el BM, FMI u OMC.

El camino es delicado pero por otro lado hoy es posible. Como señala O'Neill (1991) en las sociedades tradicionales sólo era posible plantear el esquema de la hospitalidad con los extranjeros, limitados en tiempo y número. Pero hoy, en la era de la globalización, contamos con medios organizacionales, tecnológicos y de transporte adecuados para la tarea de internacionalización de la justicia. También con un trasfondo ético que puede impulsarla, fundamentarla y orientarla: el de los derechos humanos. La tarea, con todo, es difícil porque se enfrenta a mu-

chos intereses creados, políticos y económicos, y a muchos atavismos. Quienes podemos impulsarla somos precisamente las ONG de diverso tipo si nos convertimos en organizaciones de concienciación ciudadana y de presión política —en el mejor sentido del término— con ámbito o con proyección internacional, coordinadamente y dispuestas a darle la adecuada jerarquización al objetivo, a no usarlo retóricamente para la mera obtención de fondos, sino a priorizarlo. Podremos así fomentar una identidad comunitaria internacional que conviva con la nacional y unas políticas públicas que avancen hacia las dimensiones internacionales de la justicia, aspectos ambos decisivos y complementarios de cara a la obtención del objetivo de justicia global para todos.

## Bibliografía

- APEL, K.-O., 1992, «Identidad contingente y responsabilidad histórica», *Debats*, 39, 4-10.
- ATTFIELD, R. y WILKINS, B. (eds), 1992, *International Justice and the Third World*, London, Routledge.
- BARRY, B., 1989, *Democracy, Power and Justice*, Oxford, Clarendon Press.
- BEITZ, C.R., 1979, *Political Theory and International Relations*, Princeton, Princeton University Press.
- BEITZ, C.R., 1983, «Cosmopolitan Ideals and National Sentiments», *Journal of Philosophy*, 591-600.
- BEITZ, C.R., 1991, «Sovereignty and Morality in International Affairs», en D. Held (ed.), *Political Theory Today*, Stanford, Stanford University Press, p. 236-254.
- CASAL, P., 2000, «Ideas para una teoría de la justicia universal con intención cosmopolita», *Isegoría*, 22, 153-174.
- COUTURE, J., 1999, «Pour une démocratie globale: solidarité cosmopolitique ou solidarité nationale?», en M. Seymour (dir.), *Nationalité, citoyenneté et solidarité*.
- DÍAZ SALAZAR, R., 1996, *Redes de solidaridad internacional. Para derribar el muro Norte-Sur*, Madrid, HOAC.
- ETXEBERRIA, X., 1999, *Ética de la acción humanitaria*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- GOODIN, R., 1985, *Protecting the Vulnerable*, Chicago, University of Chicago Press.
- GOULET, D., 1999, *Ética del desarrollo*, Madrid, IEPALA.
- HOFFMAN, S., 1981, *Duties Beyond Borders*, Syracuse, Syracuse University Press.
- HURKA, T., 1997, «The Justification of National Partiality», en R. McKim y J. McMahan (eds), *The Morality of Nationalism*, Oxford/New York, Oxford University Press, 139-157.
- KELLY, E., 2001, «Justice and Communitarian Identity Politics», *The Journal of Value Inquiry*, 71-93.

- MARTÍNEZ NAVARRO, E., 2000, *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Madrid, Trotta.
- McMAHAN, J., 1997, «The Limits of National Partiality», en R. McKim y J. McMAHAN, o.c., 107-138.
- MILLER, D., 1997, *Sobre la nacionalidad. Autodeterminación y pluralismo cultural*, Barcelona, Paidós.
- NATHANSON, S., «Nationalism and the Limits of Global Humanism», en R. McKim y J. McMAHAN, o.c., 176-189.
- NOZICK, R., 1998, *Anarquía, Estado y Utopía*, México, FCE.
- O'NEILL, O., 1986, *Faces of Hunger: An Essay on Poverty, Justice and Development*, London, Allen & Unwin.
- O'NEILL, O., 1991, «Transnational Justice», en D. Held, o.c., p. 276-304.
- POGGE, T., 1994, «An Egalitarian Law of Peoples», *Philosophy and Public Affairs*, 23, 195-224.
- RAWLS, J., 1996, *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica.
- RAWLS, J., 1998, «El derecho de gentes», en S. Shute y S. Hurley (eds.), *De los derechos humanos*, Madrid, Trotta, 47-86.
- REICHMANN, J. (coord.), 1998, *Necesitar, desear, vivir. Sobre necesidades, desarrollo humano, crecimiento económico y sustentabilidad*, Madrid, La Catarata.
- RICHARDS, D.A., 1982, «International Distributive Justice», en J.R. Pennock y J.W. CHAPMAN (eds), *Ethics, Economics, and the Law*, New York, New York University Press.
- RUBIO CARRACEDO, J., 1997, «La teoría rawlsiana de la justicia internacional: maximalismo en la justificación, minimalismo en la universalización», *Daimon*, 15, 157-165.
- SEN, A.K., 1995, *Nuevo examen de la desigualdad*, Madrid, Alianza.
- SEN, A.K., 1997, *Bienestar, justicia y mercado*, Barcelona, Paidós. Introducción de Damián Salcedo.
- SEN, A.K., 2000, *Desarrollo y libertad*, Barcelona, Planeta.
- SHUE, H., 1980, *Basic Rights, Subsistence, Affluence and American Foreign Policy*, Princeton, Princeton University Press.
- SUE, H., 1988, «Mediating Duties», *Ethics*, 98, 705-722.
- TAYLOR, C., 1997, *Argumentos filosóficos*, Barcelona, Paidós.
- WALZER, M., 1993, *Las esferas de la justicia*, México, FCE.
- WALZER, M., 1996, *Moralidad en el ámbito local e internacional*, Madrid, Alianza.
- WELLMAN, C.H., 2001, «Friends, Compatriots, and Special Political Obligations», *Political Theory*, 29/2, 217-236.



# Exigencias éticas derivadas del derecho al desarrollo

*Alejandro Teitelbaum*

1. En un texto que preparamos en 1989 para la Liga Internacional por los Derechos y la Liberación de los Pueblos, destinado a la Consulta Global sobre la Realización del Derecho al Desarrollo como Derecho Humano, celebrada en Ginebra del 8 al 12 de enero de 1990, inspirándonos en la Declaración sobre el derecho al desarrollo aprobada por la Asamblea General de la ONU en 1986, escribimos que el desarrollo:

- debe ser un proceso global cuyo sujeto principal es el ser humano y cuya finalidad es la plena realización de éste en todos sus aspectos (físicos, intelectuales, morales y culturales) en el seno de la comunidad;
- que dicho proceso exige la participación activa y consciente de los individuos y las colectividades en la adopción de decisiones en todas sus etapas, desde la determinación de los objetivos y los medios para alcanzarlos hasta la puesta en práctica de los mismos y la evaluación de los resultados;
- que el derecho al desarrollo debe comprender el derecho al goce de las libertades civiles y políticas y la ausencia de cualquier tipo de discriminación;
- que no existe un modelo único ni preestablecido de desarrollo, por lo que un auténtico desarrollo exige la libre determinación de los pueblos, el reconocimiento de su soberanía sobre sus recursos y riquezas naturales y el pleno respeto de su identidad cultural; que el desarrollo no es un problema que concierne únicamente a los países llamados «en desarrollo», sino que es

un objetivo que interesa a toda la comunidad internacional, en razón de la interdependencia que existe entre todas las naciones<sup>5</sup>.

El tema del desarrollo comporta, pues, aspectos jurídicos, políticos, éticos, económicos, sociales y culturales y la manera de enfocar éstos tiene siempre una fuerte impregnación ideológica, que va de la negación del derecho al desarrollo como tal, cuando se dice que el desarrollo es un hecho que depende de la voluntad y las posibilidades de los actores sociales y de los Estados, hasta la afirmación de que se trata de un derecho humano fundamental cuya finalidad es la plena realización del ser humano como tal, pasando por la aceptación del derecho al desarrollo como el reconocimiento de ciertos derechos «mínimos» para todos los seres humanos.

**2.** El proceso de descolonización del decenio de 1960 tuvo por resultado la aparición de numerosos nuevos Estados independientes y ello contribuyó a dar un renovado impulso al derecho al desarrollo y a los derechos económicos, sociales y culturales, ya esbozados en la Carta de las Naciones Unidas (Preámbulo y arts. 1.3, 55 y 56 ) y en la Declaración Universal de Derechos Humanos (arts. 22 a 28).

Este nuevo impulso se reflejó en numerosos instrumentos internacionales que se sancionaron desde entonces, entre ellos el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, aprobado en 1966; la Proclamación de Teherán de 1968; la Declaración referente a la instauración de un nuevo orden económico internacional (AG 3201-S-VI); el Programa de Acción para la instauración de un Nuevo Orden Económico Internacional (AG 3202 S-VI); la Declaración sobre el Progreso y el Desarrollo en el Dominio Social (AG 2542-XXIV); los Principios de Derecho Internacional sobre las Relaciones de Amistad y la Cooperación entre los Estados conforme a la Carta de las Naciones Unidas (AG 2625-XXV, 1970); la Carta de los Deberes y Derechos Económicos de los Estados (AG 3281-XXIX); la Declaración sobre el Desarrollo y la Cooperación Económica Internacional (AG 3362-S-VII); la Declaración de Principios Tripartita sobre las empresas multinacionales y la política social, aprobada por el Consejo de Administración de la OIT en 1977; la Declaración sobre el Derecho al Desarrollo de 1986 (AG 41/128) y, en el plano regional, la Carta Africana de los Derechos

---

<sup>5</sup> Consulta Global sobre la realización del Derecho al Desarrollo como derecho Humano. Ginebra, 8-12 de enero de 1990. Texto preparado para la Liga Internacional por los Derechos y la Liberación de los Pueblos (HR/RD/1990/CONF.3).

del Hombre y de los Pueblos (arts. 20, 21 y 22); la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Capítulo III, Derechos económicos, sociales y culturales); el Protocolo adicional a la Carta de la OEA en la esfera de los derechos económicos, sociales y culturales (Protocolo de San Salvador, 1988), etc.

Pueden también mencionarse la Declaración y el Programa de Acción de Viena, la Declaración de Río sobre el Medio Ambiente y Desarrollo, la Declaración de El Cairo de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, la Declaración de Copenhague de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social, etc.

**3.** Quedó así firmemente establecida una nueva categoría de derechos humanos que, a diferencia de los derechos civiles y políticos, significaron para los Estados obligaciones de hacer, esto es, de realizar políticas que tuvieran por finalidad asegurar el goce de esos derechos, pero también obligaciones de abstención, de no interferencia, consistentes en respetar el derecho de autodeterminación de los pueblos (obligación vinculante consagrada en el artículo 11 común del PIDESC y del PDCP) y de respetar también la soberanía permanente sobre los recursos naturales (Resolución 1803 del 14/2/62 de la Asamblea General).

Esta nueva normatividad se fundó en el reconocimiento de que los países tienen un grado de desarrollo desigual, en la necesidad de tener en cuenta en las relaciones internacionales la situación de desventaja de los países menos desarrollados y también se basó en el reconocimiento del derecho de estos últimos a la reparación por el secular despojo de sus riquezas<sup>6</sup>.

Se puede establecer un paralelo con el surgimiento del derecho laboral como resultado del reconocimiento de que el derecho civil es insuficiente para contemplar situaciones en las que las partes contratantes tienen una capacidad de negociación desigual.

Inicialmente, el derecho al desarrollo fue considerado sobre todo como un derecho económico de los Estados poco industrializados a obtener un tratamiento diferenciado de la comunidad internacional, en particular de los países industrializados, a fin de poder emprender la «vía del desarrollo». De allí surgieron las expresiones «países desarrollados» y «países en vías de desarrollo», con un fuerte contenido ideológico, pues lo que se estaba queriendo decir es que los países pobres debían tomar como modelo de su desarrollo a los países ricos.

---

<sup>6</sup> Capítulo 11, Principio i, de la Resolución 3281 (XXIX) de la Asamblea General de las Naciones Unidas.

Sin embargo, es evidente que los países ricos no son un modelo a seguir. En ellos la brecha social entre ricos y pobres no cesa de ensancharse, la privatización de los servicios públicos crea nuevas exclusiones en materia de salud, educación, comunicaciones, transportes, etc.; un consumismo exacerbado e irracional degrada el medio ambiente y la preservación de los recursos naturales; la amenaza de perder el empleo y la extensión de los empleos precarios contribuyen a disminuir la calidad de la vida activa, tanto en los trabajos no calificados como en los calificados. Se ha generalizado la irregularidad y extensión en los hechos del horario de trabajo, aumentan los accidentes de trabajo, las enfermedades profesionales y el *stress*, se mantienen altos niveles de desempleo, se incrementa la violencia urbana y ganan terreno el racismo y las ideas de extrema derecha.

La otra razón para no seguir dicho «modelo» es que simplemente no existe un tal «modelo» único de desarrollo, dado que hay diferentes culturas, historias y tradiciones que conforman la identidad de cada pueblo. Esa diversidad de identidades constituye una riqueza esencial de la condición humana que no se debe sacrificar en el altar de la mundialización del modelo actualmente dominante.

**4.** Con el tiempo y gracias al aporte de la doctrina, de nuevos instrumentos internacionales, de las Observaciones generales del Comité del Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales<sup>7</sup>, etc., la noción de derecho al desarrollo se fue ampliando y haciéndose más compleja: ya no se trataba sólo de derechos económicos, sino de derechos humanos en general; los sujetos activos y pasivos no son sólo los Estados sino las personas y las colectividades, de modo que se podría afirmar que la noción de derecho al desarrollo comprende actualmente una serie de derechos con una finalidad común: la plena realización de la persona humana, tanto individual como colectivamente.

Esta temática la ha desarrollado de manera enjundiosa el profesor Felipe Gómez Isa en su excelente libro *El derecho al desarrollo como derecho humano en el ámbito jurídico internacional*, publicado por la Universidad de Deusto en 1999.

**5.** Hay evidentes connotaciones morales en las normas jurídicas que se refieren al derecho al desarrollo.

Se atribuye al jurista alemán Jellinek haber dicho que el derecho es un mínimo de ética. Es una fórmula feliz, pero quizás insuficiente. Jellinek, o quienquiera haya sido, quiso decir que el ámbito de lo moral es

---

<sup>7</sup> Catorce Observaciones generales hasta el año 2000, sobre distintos derechos que figuran en el Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y su aplicación.

más amplio que la esfera de lo jurídico y que el derecho recoge las exigencias mínimas de la moral.

Pero nosotros creemos que la relación entre moral y derecho es interactiva, y que se influyen y se enriquecen recíprocamente, sobre todo a través de la idea de la justicia, o se empobrecen, según sean las normas jurídicas y morales dominantes.

Esta relación entre moral y derecho, sobre todo si se entiende a este último como la realización de la justicia, fue establecida ya en la antigüedad, por ejemplo por los juristas romanos. Celso, citado por Ulpiano en el *Digesto*, definía el derecho como el arte de lo bueno y de lo justo. Y el mismo Ulpiano, también en el *Digesto* y en las *Institutas*, formula así los tres grandes principios del derecho: «vivir honestamente, no hacer mal al prójimo y dar a cada uno lo suyo».

Más de veinte siglos después, esta relación interactiva entre la moral y el derecho sigue vigente. La dignidad inherente a todos los miembros de la familia humana, a que se refieren los preámbulos de la Declaración Universal y de los dos Pactos de derechos humanos es una noción moral. También se refieren a ella los artículos 1 y 23 inciso 3 de la Declaración Universal, que dicen respectivamente: «Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y dotados como están de razón y de conciencia deben comportarse fraternalmente los unos con los otros» y ... «toda persona que trabaja tiene derecho a una remuneración equitativa y satisfactoria que le asegure, así como a su familia, una existencia conforme a la dignidad humana y que será completada, en caso necesario, por cualesquiera otros medios de protección social». Como se ve, la dignidad humana, además de ser una noción moral, es un bien jurídico protegido.

Y puesto que estamos en España, cabe señalar que la dignidad humana figura como tal en el artículo 10, párrafo 1 de la Constitución española. La Universidad de León publicó en 1996 un interesante libro de Miguel Angel Alegre Martínez, sobre *La dignidad de la persona como fundamento del ordenamiento constitucional español*.

**6.** Pero la idea de que lo que distingue a los seres humanos es, como dice el artículo primero de la Declaración Universal, que el ser humano es un ser libre y racional y como tal su conducta debe estar guiada por el principio moral de la fraternidad, ha sufrido y sufre distintas vicisitudes.

Existe una concepción que implica el rechazo total de dicha idea, pues para ella todo lo relacionado con la vida humana y con las actividades humanas: el trabajo, la salud, la educación, la cultura, la investigación científica, la creación artística, el derecho, las relaciones familiares, etc., está determinado por el cálculo económico costo-beneficio

(cálculo de rentabilidad) y no por el objetivo del bienestar y la progresiva realización del ser humano en una sociedad justa y solidaria. No sería el hombre, sino el dinero, la medida de todas las cosas.

Se formulan teorías en ese sentido, como la denominada *law and economics*, cuya idea central es que las normas jurídicas generan costos y pueden procurar beneficios, de modo que la creación de las normas y la aplicación de las mismas deben ser decididas en función de su eficacia económica. Por ejemplo, para decidir si para combatir la delincuencia se permite a los particulares portar armas de fuego o se deja el monopolio de la represión a la fuerza pública, basta determinar en cuál de las dos alternativas el costo de la represión de la delincuencia será menor<sup>8</sup>. En la misma corriente de ideas, se pretende reducir a un simple cálculo económico la decisión de utilizar o no técnicas de reanimación en un enfermo, en función de su edad, de la gravedad de su estado y de la esperanza estimada de supervivencia<sup>9</sup>. Una figura eminente de la teoría del costo-beneficio aplicable a todas las actividades humanas (incluidos el matrimonio, la fertilidad, la educación y la formación) es Gary Becker, premio Nóbel de economía en 1992<sup>10</sup>.

Con esta concepción desaparecen o quedan totalmente subordinadas las normas morales e incluso las normas jurídicas como guías de la conducta humana, pues el ser humano y todas sus manifestaciones se reducen a la categoría de mercancías, que tienen un costo y pueden producir, o no, un beneficio.

Otras corrientes se ocupan de la moral relativizándola totalmente. Así el ensayista francés Guy Sorman, en un trabajo titulado «Cómo el capitalismo edifica una sociedad moral a partir de comportamientos inmorales», dice que el capitalismo históricamente se desarrolló en base a comportamientos inmorales y ahora conquista nuevas regiones con la actividad de los mafiosos y de los traficantes de drogas. Condenarlos sería moralmente justificado, como lo sería condenar la desocupación, la exclusión y las desigualdades sociales. Pero, continúa diciendo Sorman, tales comportamientos antiéticos sirven para desarrollar un sistema que ha demostrado ser el más progresista y moralmente respetable, porque en él los seres humanos viven mejor<sup>11</sup>.

---

<sup>8</sup> John Lott Jr., *More Guns, Less Crime*, University of Chicago Press, 1998, citado por Ibrahim Warde en *Le Monde Diplomatique* de junio de 1998, pág. 16.

<sup>9</sup> Richard Posner, *Aging and Old Age*, University of Chicago Press, 1996, *Le Monde Diplomatique*, *op.cit.*

<sup>10</sup> Gary Becker, *The economic approach to human behavior*.

<sup>11</sup> Guy Sorman, «Cómo el capitalismo edifica una sociedad moral a partir de comportamientos inmorales», reproducido en *Problèmes économiques*, n.º 1 2444-2445, 1-8/11/95, La Documentation Française, Paris.

Fuera de estas dos posiciones que llamaremos extremas, porque consagran la fractura entre la conducta humana y la moral, fractura que existe en la sociedad actual no sólo en la esfera de la economía, sino del derecho internacional de los derechos humanos y del derecho humanitario, existen otras corrientes que se empeñan en establecer el nexo entre la moral y la concepción individualista que domina en las actuales sociedades capitalistas desarrolladas, en mi opinión sin lograrlo.

Muchas de ellas están inspiradas en el pensamiento de John Rawls, cuya obra de referencia es *Teoría de la justicia*. Rawls se inspiró, creo que lo dice en alguna parte de su obra, en las ideas de Hobbes y Locke y, de manera sólo formal, en el imperativo categórico kantiano: actúa de manera tal que el principio que guía tu acción pueda valer siempre como principio de aplicación universal.

Digo que de manera sólo formal en lo que se refiere a Kant, porque la moral rawlsiana es relativista y subjetiva, en tanto que la moral kantiana es absoluta y objetiva, deriva de la razón y no del interés. Por ejemplo frente a Benjamín Constant, Kant sostenía que la prohibición de mentir es absoluta. Decía que no se puede mentir ni para salvar una vida. Para Kant, el imperativo moral no sufre excepción alguna y no está sometido a ninguna condición.

Rawls publicó su *Teoría de la justicia* en 1971 y con el tiempo fue haciéndole algunos retoques. Su teoría actualizada la expuso en una conferencia en la Universidad de Michigan en 1981, que se publicó en 1987<sup>12</sup>. Rawls enuncia lo que él llama los dos principios de justicia:

1. cada persona tiene derecho a un sistema de libertades básicas, que debe ser compatible con el mismo sistema de libertades básicas para todos los demás;
2. las desigualdades sociales y económicas deben satisfacer dos condiciones : a) deben estar vinculadas a funciones y posiciones abiertas a todos, en condiciones de una equitativa igualdad de oportunidades; b) dichas desigualdades deben proporcionar el mayor beneficio a los miembros más desfavorecidos de la sociedad.

Las libertades de base del primer principio, sigue diciendo Rawls, son las siguientes: libertad de pensamiento y de conciencia, libertades políticas y libertad de asociación, libertades comprendidas en la noción

---

<sup>12</sup> En *Liberty, Equality and Law*, Sterling McMurrin ed., Cambridge University Press. Versión abreviada en francés en la revista *Critique*, N° 505-506, Paris, junio-julio 1989, con el título *Les libertés de base et leur priorité*.

de libertad e integridad de la persona y, finalmente, los derechos y libertades protegidos por la autoridad de la ley.

Entre las libertades básicas Rawls incluye el derecho que tiene cada uno de obtener y disponer del uso exclusivo de su propiedad personal. Rawls aclara que existen otras dos concepciones del derecho de propiedad como libertad de base que se deben evitar: por un lado la que defiende el derecho hereditario y la propiedad privada de los medios de producción y de los recursos naturales y por el otro la que postula el derecho igual para todos de participar en el control de los medios de producción y de los recursos naturales, que deben ser de propiedad social.

Entre las libertades civiles y políticas, Rawls da la primacía a las primeras, considerando las segundas como un medio para preservar las primeras.

Luego Rawls trata de resolver la contradicción entre los intereses particulares desarrollando lo que llama justicia con equidad, que consistiría en elaborar una concepción de la justicia política y social en armonía con las convicciones más enraizadas de un Estado democrático moderno, que parte de la idea de los individuos en tanto personas, que tienen conciencia de sí mismos y de los otros en sus relaciones sociales y políticas.

Dice Rawls que la cooperación social no es simplemente una actividad social coordinada, eficazmente organizada y guiada por reglas públicamente reconocidas con el fin de alcanzar un objetivo común. La cooperación —sigue diciendo Rawls— debe siempre apuntar a un beneficio mutuo, lo que implica los dos elementos siguientes :

- una noción común de términos equitativos de cooperación, que se puede esperar razonablemente que cada participante los acepte, siempre que cada otro participante también los acepte. Todos los que cooperan deben obtener ventajas o compartir las cargas comunes, de una manera apropiada. Rawls llama a este elemento Razonable;
- el otro elemento lo llama Racional y se refiere a la ventaja personal que cada participante, como individuo, trata de aumentar.

Concluye Rawls esta parte de la exposición de su teoría diciendo que no hay opción posible fuera de la cooperación, a no ser la mala voluntad y la obediencia reticente, o la resistencia y la guerra civil. Nuestro interés —dice Rawls— está dirigido a las personas que son capaces durante toda su vida, de ser miembros normales y plenamente cooperativos de la sociedad.

Sin adentrarnos más en el análisis de las teorías de Rawls, se pueden constatar en ellas dos cosas :

- Por un lado es la descripción de una sociedad capitalista de mercado ideal, de competencia pura y perfecta, como diría algún economista, donde todos gozan igualmente de sus libertades individuales y de sus derechos civiles y políticos e incluso pueden esperar obtener algún beneficio si tienen conciencia del lugar que ocupan en la misma y obedecen a sus reglas.
- Por otro lado las teorías de Rawls ignoran totalmente las sociedades actuales contemporáneas como realmente son, incluso las sociedades democráticas liberales a las cuales él dice que se refiere su teoría. Todas ellas están caracterizadas por relaciones de dominación económica, política, ideológica, cultural y militar.

En base a teorías como la de Rawls, en nuestras sociedades contemporáneas se alude con frecuencia a la igualdad de oportunidades y a la libertad de elección.

La igualdad de oportunidades consistiría en poner a todos por igual en la línea de partida, por ejemplo en el sistema educativo. Ferrn Ferrer, profesor de educación comparada de la Universidad Autónoma de Barcelona, ha escrito lo siguiente: «No es de recibo afirmar que es el libre mercado el que establece las diferencias según los méritos y cualidades de cada individuo o familia, cuando las situaciones sociales y económicas de partida de cada uno de ellas son claramente distintas». Y el economista Thomas Piketty abunda en el mismo sentido en su libro *L'économie des inégalités*: no basta abrir las puertas de la escuela a todos por igual, sino que hay que crear las condiciones económicas y sociales para cambiar en sentido favorable a la educación el medio familiar y el medio social próximo de los niños y jóvenes en edad escolar<sup>13</sup>.

La posibilidad de tener libertad de elección implica pensar con espíritu crítico para decidir por uno mismo. Y actualmente, el espíritu crítico y la libertad de elección están en crisis profunda frente al lavado de cerebro permanente y universal vehiculizado por los medios de comunicación de masas en forma de información-propaganda, de propaganda comercial y de productos culturales.

Las teorías de Rawls inspiran, con distintas variantes, buena parte de la ideología neoliberal contemporánea, incluso algunas que pretenden ser socialmente avanzadas. En mi trabajo que tuvo a bien publicar la Universidad de Deusto (el cuaderno N.º 11 del Instituto de Derechos Humanos con el título *La crisis actual del derecho al desarrollo*), me de-

---

<sup>13</sup> Citados por Teitelbaum en *La crisis actual del derecho al desarrollo*, Universidad de Deusto, Bilbao, 2000, págs. 88 y 89.

tengo en el análisis de Amartya Sen, el «portavoz de los pobres», según Kofi Annan, pero cuyas ideas alguien ha calificado acertadamente como «neoliberalismo con rostro humano».

En las concepciones de Gary Becker, Sorman y Rawls la sociedad humana es una sociedad de trueque que ignora el altruismo, no hay espacio para la vocación desinteresada por la investigación científica o la creación artística, por servir al bien común, ni hay lugar para los ideales políticos que persiguen una sociedad más justa, motivaciones humanas éstas a veces más poderosas que los estímulos de una recompensa material o monetaria.

Hace unos dos mil cuatrocientos años, Aristóteles comprendió mejor que estos pensadores contemporáneos al ser humano y a la sociedad humana cuando dijo en la *Política* que el hombre es por naturaleza un animal político, a diferencia de las abejas o de cualquier animal gregario.

La idea aristotélica del «*zoon politikon*» puede sintetizarse en que lo que caracteriza al ser humano es no sólo vivir en sociedad, sino ocuparse de las cosas de la *polis*, del bien común, que es la actividad noble por excelencia del ser humano. En la *polis* griega quien se ocupaba de los asuntos privados, como los negocios, ocupaba una posición inferior. La *polis* era una comunidad de iguales cuyo régimen político tiene por finalidad el bien común.

Decíamos hace un momento que las ideas de Rawls y de los individualistas en general, se inspiran, entre otros, en John Locke. Según Locke, los hombres abandonan el estado de naturaleza... «se juntan en comunidad y se someten a un gobierno» para «mantener sus propiedades, para cuya conservación muchas cosas faltan en el estado de naturaleza» (leyes, jueces y «un poder que sea capaz de sostener y de apoyar una sentencia dada y de ejecutarla»). Locke llama propiedades de los individuos a la vida, a la libertad y a los bienes<sup>14</sup>. Pero aclara que cualquiera sea el poder de los gobernantes, así sea absoluto, no les da derecho a apropiarse ni de la más pequeña parte de las haciendas de sus súbditos y ejemplifica con el general que tiene poder de vida o muerte sobre el soldado, pero que no puede disponer del caudal y bienes de este soldado<sup>15</sup>. El tirano, para Locke, es quien ejerce el poder al margen de la ley «y cuyas órdenes y acciones no tienden a conservar las propiedades de los que se hallan bajo su dominación»<sup>16</sup>.

---

<sup>14</sup> Locke, *Tratado del gobierno civil*, capítulo VIII, par. I a V.

<sup>15</sup> *Op. citada*, Cap. X, par. VI.

<sup>16</sup> *Op. citada*, Cap. XVII.

Para Locke, pues, la sociedad política es un contrato entre los gobernados y los gobernantes por el cual éstos, mediante las leyes, los jueces y el poder garantizan a aquéllos el goce de sus propiedades (vida, libertad y bienes). Aunque, como se ha visto, de esta tríada de derechos, uno es el supremo e intangible: la propiedad privada de los bienes.

Cincuenta años después de la muerte de Locke, Juan Jacobo Rousseau meditaba sobre las injusticias sociales y escribía: «El primero que habiendo cercado un terreno, dijo esto es mío y encontró gente bastante simple como para creerle, fue el verdadero fundador de la sociedad civil. Cuántos crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores hubiera ahorrado al género humano el que arrancando los postes o llenando el foso, hubiera alertado a sus semejantes: no crean a ese impostor; están perdidos si olvidan que los frutos pertenecen a todos y la tierra a nadie...»<sup>17</sup>.

Para Locke la sociedad política es el resultado de un contrato celebrado entre gobernantes y gobernados, para Rousseau es un contrato entre todos, fundado en la voluntad general, como expresión de la soberanía popular. Para Locke la libertad individual se realiza con la propiedad privada, para Rousseau, la libertad individual se funda en la voluntad general y se realiza con la igualdad y la solidaridad.

Pero también decía Rousseau en el *Contrato Social*: «En un mal gobierno esta igualdad es sólo aparente e ilusoria; sirve tan solo para mantener al pobre en la miseria y al rico en la usurpación. De hecho, las leyes siempre son útiles a los que poseen y perjudiciales a los que nada tienen, de lo que se sigue que el estado social sólo es ventajoso para los hombres cuando todos tienen algo y cuando ninguno de ellos tiene demasiado»<sup>18</sup>.

De modo que el contrato de Rousseau, al contrario de Locke y de los pensadores liberales (o neoliberales) contemporáneos es un pacto entre iguales fundado en la voluntad general que tiene por fin realizar el bien de cada uno y el bienestar general mediante la justicia distributiva y la solidaridad.

Además, para Rousseau, también al contrario de Locke y de la ideología neoliberal contemporánea, la propiedad privada no es un derecho fundamental ni intangible, cuando afirma «los frutos pertenecen a todos y la tierra a nadie...». Esta idea de que los frutos de la tierra

---

<sup>17</sup> J.J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Segunda Parte, Editions Gallimard, 1965, pág. 87.

<sup>18</sup> J.J. Rousseau, *El Contrato Social*, Editorial Tor, Buenos Aires, 1945, nota final al Capítulo IX del Libro I.

pertenecen a todos, existe desde la más remota antigüedad y subsiste actualmente. Lord Boyd Orr, que fue el primer director de la FAO, propuso que los alimentos fueran patrimonio común de la humanidad. Y en 1989 cuando el Comité del Pacto de Derechos Económicos, Sociales y Culturales comenzó a debatir acerca de los derechos contenidos en el art. 11 del Pacto, y se ocupó del derecho a una alimentación adecuada algunos miembros del Comité dijeron que el excedente de recursos mundiales de alimentos era patrimonio común de los hambrientos y los pobres y que sería una denegación de justicia rehusarles el acceso a esos recursos. En la misma reunión, el representante de la FAO dijo que el derecho de toda persona a estar protegida contra el hambre era un derecho fundamental establecido en el párrafo 2 del art. 11 del Pacto, el que estaba claramente relacionado con el derecho a la vida. En la observación general N1 12 de dicho Comité sobre el derecho a una alimentación adecuada, se dice: «El derecho a una alimentación adecuada es de importancia fundamental para el disfrute de todos los derechos. Este derecho se aplica a todas las personas».

Lo fundamental del pensamiento de Rousseau se reflejó en la divisa de 1789: libertad, igualdad, fraternidad y en el artículo 1E de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano: «Los hombres nacen y viven libres e iguales en derechos. Las distinciones sociales sólo pueden fundarse en la utilidad común».

Las ideas políticas y éticas de Aristóteles basadas en el análisis de la *polis* griega —el ciudadano dedicado a la política, a la filosofía y a las artes— surgieron en un contexto totalmente diferente al actual. Por un lado, no es comparable la *polis* griega con el Estado contemporáneo. Por otro, los ciudadanos podían dedicar su tiempo a lo que se consideraban actividades nobles porque el trabajo productivo lo realizaban fundamentalmente los esclavos (sobre los cuales Aristóteles se interrogaba si eran realmente seres humanos) y de las cosas de la familia se ocupaban las mujeres, que el filósofo consideraba inferiores.

Pero actualmente podemos y debemos rescatar lo esencial del pensamiento de Aristóteles y de la ética de Rousseau para aplicarlos al conjunto de los seres humanos, porque existen las condiciones materiales para ello, consistentes en el fenomenal desarrollo de las fuerzas productivas que están permitiendo, por un lado, producir todo lo necesario para satisfacer las necesidades humanas y, por el otro, ir liberando al ser humano del trabajo manual, sobre todo en sus formas actuales de verdadera esclavitud asalariada.

Esto es lo que previó genialmente Marx hace más de 140 años en los *Grundrisse*, como lo he señalado en la página 93 de mi trabajo *La crisis actual del derecho al desarrollo* publicado por la Universidad de

Deusto. En efecto, en los *Grundrisse*<sup>19</sup> Marx escribió que los progresos tecnológicos, la ciencia aplicada y la automatización de la producción finalmente liberarían al ser humano de la necesidad, de los trabajos físicos y del trabajo alienado en general, lo que permitiría su plena realización pasando a ser el tiempo libre (*disposable time*, decía Marx) y no el trabajo, la medida del valor. Y agregaba lo siguiente: «Desarrollo libre de las individualidades y por ende no reducción del tiempo de trabajo necesario con miras a poner plustrabajo, sino en general reducción del trabajo necesario de la sociedad a un mínimo, al cual corresponde entonces la formación artística, científica, etc., de los individuos gracias al tiempo que se ha vuelto libre y a los medios creados para todos».

Lo paradójico de la sociedad contemporánea es que los progresos tecnológicos son deslumbrantes pero incluso las necesidades mínimas de buena parte de la población mundial permanecen insatisfechas. Además los seres humanos están cada vez más alienados al trabajo (cualquiera sea su categoría) y quienes tienen los medios económicos suficientes están esclavizados por el consumismo.

De modo que, si aceptamos la definición del derecho al desarrollo que recordé al comienzo de mi intervención (plena realización del ser humano, respeto de las identidades culturales, libre determinación de los pueblos, etc.) las exigencias éticas de la cooperación para el desarrollo deben inspirarse en las ideas de grandes pensadores como Aristóteles, Rousseau y Marx, aunque no sólo en ellos, pues en todas las épocas distintas filosofías, religiones y culturas han puesto de relieve la dignidad intrínseca de la condición humana.

Más concretamente, esas exigencias éticas están en buena medida contenidas —si tenemos en cuenta la interacción entre moral y derecho de que hablábamos hace un rato— en las normas internacionales vigentes en la materia.

La cuestión es saber si la cooperación para el desarrollo, tal como se practica actualmente por parte de los Estados, de los organismos intergubernamentales y de las organizaciones no gubernamentales responde a tales exigencias.

En primer lugar se puede comprobar que la expresión misma de «cooperación para el desarrollo» casi ha desaparecido del vocabulario prevaleciente en las relaciones internacionales y ha sido reemplazada por términos tales como «liberalización», «flexibilización», «integración

---

<sup>19</sup> Carlos Marx, *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*, Siglo XXI editores, 120 edición, 1989, tomo 2, págs. 227 y ss. [Contradicción entre la base de la producción burguesa (medida del valor) y su propio desarrollo. Máquinas, etc.].

a la economía de mercado», etc. La puesta en práctica de las políticas que expresan estos términos están teniendo las consecuencias catastróficas para la humanidad visibles para todos. Sus ejecutores son la Organización Mundial del Comercio y los organismos financieros internacionales y tratan de implementarse también por medio de ciertos proyectos de acuerdos regionales como el Área de Libre Comercio de las Américas (ALCA), del ya existente Tratado de Libre Comercio de América del Norte (ALENA o NAFTA) y del momentáneamente en hibernación Acuerdo Multilateral de Inversiones (AMI).

Digo que la expresión desarrollo «casi» ha desaparecido del vocabulario internacional, porque en la última reunión de la OMC celebrada en Qatar hace unos días se aprobó abrir una «ronda del desarrollo» con la que los países ricos piensan acentuar las políticas de desregulación, liberalización y privatización, exactamente opuestas al derecho al desarrollo. Es una prueba más de la manipulación de los términos y de los conceptos que practican los grupos dominantes.

En estas condiciones, el espacio que queda para verdaderos proyectos de cooperación para el desarrollo es reducido y esa es una razón más para que su contenido responda de manera inflexible a las exigencias éticas que hemos intentado esbozar en esta exposición.

Esto requiere que dichos proyectos dispongan de una total autonomía respecto de las políticas hegemónicas a escala mundial, tanto en los aspectos prácticos de la realización de los proyectos como en los contenidos ideológicos que los inspiran, lo que no siempre es el caso. Nos hemos referido a esto último en nuestro trabajo sobre *La crisis actual del derecho al desarrollo*, en las páginas 61 y 62.

Dicho muy sintéticamente, las organizaciones de cooperación para el desarrollo tienen que ayudar a apuntalar las condiciones para que se cumplan los objetivos enunciados en el derecho al desarrollo y evitar constituirse en un instrumento de aculturación y desestructurante de las sociedades donde actúan, y que así queden aún más a merced de la mundialización neoliberal.

Quiero finalizar con una referencia histórica. En 1961 se realizó en Punta del Este, Uruguay, una reunión de los Estados de toda América donde Estados Unidos presentó un proyecto económico para el continente que hoy llamaríamos de cooperación para el desarrollo y que Estados Unidos denominó «Alianza para el Progreso». Ernesto «Che» Guevara, que presidía la delegación de Cuba, en su discurso rechazó la propuesta estadounidense, considerándola una burla para las aspiraciones de los pueblos de América Latina. Guevara citó en esa ocasión un párrafo de un discurso de Martí, pronunciado en la primera Conferencia Monetaria Internacional Americana, celebrada en Washington entre

enero de 1889 y abril de 1891, en la que Martí representaba a Uruguay.

Hace 110 años Martí dijo estas palabras que siguen teniendo total pertinencia: «Quien dice unión económica dice unión política. El pueblo que compra manda, el pueblo que vende sirve; hay que equilibrar el comercio para asegurar la libertad; el pueblo que quiere morir vende a un solo pueblo y el que quiere salvarse vende a más de uno. El influjo excesivo de un país en el comercio de otro se convierte en influjo político... Cuando un pueblo fuerte da de comer a otro se hace servir de él. Cuando un pueblo fuerte quiere dar batalla a otro, compele a la alianza y al servicio a los que necesitan de él. El pueblo que quiera ser libre, sea libre en negocios. Distribuya sus negocios entre otros países igualmente fuertes. Si ha de preferir a alguno, prefiera al que lo necesite menos. Ni uniones de América contra Europa, ni con Europa contra un pueblo de América. El caso geográfico de vivir juntos en América no obliga, sino en la mente de algún candidato o algún bachiller, a unión política... La unión con el mundo y no con una parte de él, no con una parte de él contra otra. Si algún oficio tiene la familia de repúblicas de América, no es el de ir de arria de una de ellas contra las repúblicas futuras».



# Retos éticos para el futuro: administraciones públicas y ONGD

*Emilio Martínez*

## 1. **¿Pueden ser éticas las instituciones o sólo los individuos?** **El punto de partida de la reflexión ética**

Para abordar la cuestión de qué tipo de ética ha de orientar el comportamiento de las administraciones públicas y de las organizaciones solidarias, así como las relaciones entre ambos tipos de instituciones, lo primero que hemos de hacer, como casi siempre que se plantean cuestiones de ética, es despejar algunos malentendidos frecuentes. Uno de tales malentendidos es la extendida opinión que sostiene que la ética sólo puede aplicarse a las personas individuales, que son las que toman decisiones en última instancia, y desde ese punto de vista no tendría sentido hablar de la ética de las instituciones, ni públicas ni privadas.

Sin embargo, frente a esta opinión se puede objetar que no tiene en cuenta que, si las organizaciones son responsables ante la ley, y todos pensamos que así debe ser, no parece coherente que las consideremos, al mismo tiempo, como sujetos carentes de responsabilidad moral. La responsabilidad corporativa, tanto si se trata de la legalidad, como de la moralidad, es una responsabilidad real, que habitualmente damos por supuesta como consecuencia de la capacidad de actuación libre de que disponga la organización en su conjunto. Por ello ha de ser tenida en cuenta en el comportamiento cotidiano por parte de quienes la integran. De este modo, no parece que pueda mantenerse que las instituciones se comportan de un modo moralmente neutral, como si estuvieran más allá del bien y del mal, sino que todas ellas tienen personalidad moral, y son responsables de sus actos desde el punto de vista

ético, del mismo modo que son responsables ante la legalidad de los Estados en los que operan.

Ahora bien, cabe la réplica a esta objeción. Se puede argumentar que el marco legal afecta a las instituciones porque las leyes constituyen un código escrito, explícitamente redactado, debidamente publicado y generalmente bien definido. En cambio, el marco ético de referencia aparece como algo difuso, más subjetivo, poco o nada explícito y bastante ambiguo; por eso muchas personas piensan que la ética es un conjunto de creencias estrictamente personales y privadas, sólo aplicables al comportamiento de uno mismo y poco o nada aplicables a la conducta de las instituciones. Según esta réplica, la legalidad es algo objetivo y vinculante al mismo tiempo para el comportamiento de los individuos y el de las corporaciones, pero no sería éste el caso de la moralidad, que al ser mucho más ambigua y subjetiva sólo afectaría a los individuos, pero no a las corporaciones. Para éstas últimas bastaría con la sujeción al marco legal, y no tendrían necesidad de plantearse cuestiones éticas. Algunos de los partidarios de esta dicotomía podrían ir más lejos aún, declarando que la legalidad es el único marco de referencia posible para todos, tanto para individuos como para corporaciones, mientras que el presunto marco ético sería únicamente un resto del pasado, en el que la ausencia de legalidad exigía que las conductas estuvieran sujetas a una difusa reglamentación social no escrita, que era el código moral. Esta réplica merece ser atendida con detenimiento, y para ello vamos a hacer un breve excursus en el que intentaremos aclarar todos estos términos que tienen relación con la ética y de ese modo podamos afrontar la presunta eliminación del plano moral con razones que muestren lo disparatado de la misma.

### 1.1. *Los códigos morales, los usos sociales y las propuestas éticas*<sup>20</sup>

La moralidad es un fenómeno humano universal, a pesar de la inmensa variedad de códigos morales que han tenido y tienen los diversos pueblos del mundo. También la variedad es patente en las costumbres culinarias y en el folklore festivo, pero eso no impide que tanto la cocina como las fiestas sean fenómenos humanos tan universales como el habla. Es perfectamente comprensible que todo grupo humano adopte un código moral para regir el comportamiento de sus miembros.

---

<sup>20</sup> Me he ocupado de estas cuestiones con mayor amplitud en Cortina, A. y Martínez, E.: *Ética*, Madrid, Akal, 1996 (2.ª ed. 1998).

bros y lo transmite de generación en generación, puesto que la propia supervivencia del grupo puede estar en juego si quienes lo forman no se atienen a unas normas básicas de convivencia. Por ejemplo, si un pueblo cazador-recolector no tuviera unas normas estrictas sobre el uso de las armas de caza, el peligro de mal uso de las mismas pondría a todo ese pueblo al borde de la desaparición.

La moralidad, pues, se manifiesta ante todo como un código de conducta socialmente establecido en una sociedad concreta, que vive en un territorio determinado y en una época de la historia. Todo código moral es, en ese sentido, un sistema de creencias, principios y normas que se consideran vinculantes en el interior de una comunidad humana localizada en el espacio y en el tiempo. Los códigos morales, por tanto, son siempre algo *local*, pero la moralidad en general es un fenómeno *universal*. Además, en la aplicación concreta de cada código, los miembros de cualquier sociedad consideran que su propio código es aplicable a *todos los miembros* de la misma, de modo que, visto desde el interior de la sociedad, el código es considerado en este sentido como *universal*. Si una sociedad determinada cree, por ejemplo, que es inmoral el robo, entonces considera que el precepto «no robarás» es universalmente vinculante, y en consecuencia tildará de inmoral cualquier acción que pueda calificarse como «robo» según la definición socialmente establecida del mismo, definición que incluirá con seguridad algunos elementos culturales muy particulares. La *pretensión de universalidad* es una característica consustancial a todo código moral. Porque la moralidad abarca cuestiones de gran trascendencia para la supervivencia y el bienestar de la comunidad, y por eso admite pocas excepciones a su estricto cumplimiento, aunque siempre admite algunas.

En cambio, los usos y costumbres sociales son menos exigentes que el código moral. Si un miembro de la sociedad no sigue tales usos se le considera normalmente un tipo raro, un excéntrico, o tal vez un maleducado, pero sólo se le considera inmoral si viola alguno de los preceptos morales propiamente dichos, como por ejemplo el que prohíbe matar a otra persona (salvo en casos extremos) o el que ordena cuidar de los propios hijos y también de los propios padres. La moralidad es más exigente que los usos sociales, a pesar de que sin duda éstos tienen también un gran peso en la convivencia cotidiana y están a menudo conectados con cuestiones morales. Por ello tiene sentido distinguir, como venimos haciendo, entre el *código moral* de una sociedad y los *usos sociales* de la misma.

Por otra parte, observamos que el código moral de cualquier sociedad evoluciona con el tiempo. El cambio de las generaciones y las nuevas circunstancias históricas que afectan a cualquier sociedad en el

transcurso de los años, conducen a la introducción de cambios parciales en los preceptos de cualquier normativa moral concreta. Por ejemplo, la historia nos muestra que hubo un momento en el que los pueblos primitivos consideraban correcto eliminar a los prisioneros de guerra, mientras que, posteriormente, esos mismos pueblos evolucionaron hacia el establecimiento de la esclavitud como el modo más acertado de tratar a dichos prisioneros. Muchos siglos después, la mayoría de los pueblos de la Tierra consideran inmoral la institución de la esclavitud, y sólo una minoría de sociedades son esclavistas en la actualidad. Este ejemplo es ilustrativo de que ciertas costumbres e instituciones pudieron tener algún sentido en ciertas circunstancias históricas, pero también pueden quedar obsoletas al desaparecer aquellas circunstancias.

Por ello, algunos filósofos, como Jürgen Habermas, han hablado de la existencia de una evolución de la conciencia moral social. En efecto, tomando como base la teoría del desarrollo moral individual de Kohlberg y las observaciones críticas de Carol Gilligan, diseña Habermas una teoría del desarrollo de la conciencia moral social que sostiene que las sociedades con constituciones democráticas han realizado un proceso de aprendizaje que ha configurado en gran medida nuestros esquemas de conciencia moral, esto es, las convicciones morales que sustentan la convivencia en los regímenes democráticos. En ese proceso de aprendizaje las sociedades ahora democráticas han recorrido los tres niveles descritos por Kohlberg y han llegado al nivel postconvencional, es decir, al nivel en el que hemos aprendido a distinguir entre las normas locales, válidas en el contexto de nuestra comunidad concreta, y los principios universalistas, que apuntan a una comunidad humana universal sin exclusiones.

En el caso del desarrollo moral individual, cada uno de los niveles de este proceso de desarrollo supone un progreso con respecto al anterior, porque las personas que se encuentran en los niveles posteriores comprenden el criterio utilizado para juzgar que utilizan los sujetos situados en las primeras etapas y, sin embargo, les parecen ya insuficientes. Esto muestra que esos sujetos han *madurado*, han *progresado*. En el caso de la sociedad, según Habermas, ocurrirá algo semejante: que las sociedades van aprendiendo moralmente, de forma que entendemos el modo de juzgar moralmente de etapas anteriores, pero ya nos parece insuficiente. Siguiendo con el ejemplo de la institución esclavista, podemos entender que haya habido esclavos en otros tiempos, pero ya nos parece incomprensible que la esclavitud estuviera permitida en Estados Unidos en pleno siglo XIX, tras haber sido reconocidos expresamente los derechos del hombre y del ciudadano en la propia

constitución americana. Y más rechazable aún nos parece que hoy existan sociedades en el mundo que admiten prácticas esclavistas. Valorar positivamente la esclavitud es hoy un retroceso moral incomprensible. De modo parecido, hay personajes del pasado con los que sintonizamos perfectamente, mejor que con el resto de su época. Es el caso de Antígona, dispuesta a defender la dignidad de su hermano Polinices, dando sepultura a su cadáver, frente a la prohibición de Creonte. Apela Antígona para justificar su conducta a una leyes universales, no escritas, a unas leyes que ponen en cuestión las de la ciudad de Tebas, porque son leyes superiores a las de cualquier ciudad. Y sintonizamos con Antígona porque es un claro precedente del universalismo, propio de estadios más maduros en el desarrollo de la conciencia moral.

Hemos hablado hasta aquí de códigos morales, de usos sociales y de cierta evolución histórica de los códigos morales hacia una mayor *humanización*. Hemos de aclarar ahora lo que entendemos aquí por *propuestas éticas*. En un determinado momento de la historia de la humanidad, apareció la Filosofía, esa actividad que practicaron los antiguos griegos y que tiene por objetivo la búsqueda incesante de la sabiduría a través de los medios que cualquier ser humano tiene a su alcance: la observación, la reflexión, el diálogo y, en general, la investigación y la crítica racional. Desde ese punto de vista, a lo largo de la tradición filosófica han ido apareciendo diversas *teorías éticas* que tratan de explicar el fenómeno de la moralidad y encontrar sus fundamentos antropológicos, de modo que se pueda revisar críticamente cualquier código moral y depurarlo de todo aquello que no tenga una justificación razonable. Algunas de las grandes teorías éticas o, como las hemos llamado aquí, propuestas éticas, son: el hedonismo (con su variante social llamada utilitarismo), el eudemonismo o ética de las virtudes y el deontologismo kantiano. Hay otras muchas, pero en cierto modo las demás podrían ser consideradas como variantes de las mencionadas o como híbridos de algunas de ellas.

Algunas de las propuestas éticas que se han hecho a lo largo de la historia tienen una inspiración religiosa muy marcada, pero de todos modos se pueden seguir considerando teorías éticas, puesto que tratan de ofrecer una explicación y una justificación a la moralidad humana y a los contenidos morales de una determinada época histórica. Pero de la relación de las teorías éticas con la religión nos ocuparemos en un apartado próximo. Ahora conviene insistir un poco más en la diferencia entre la Etica como Filosofía moral y la «ética vigente» o «código moral de una sociedad». En la vida cotidiana, los términos «moral» y «ética» funcionan como sinónimos, pero en el sentido académico se puede distinguir entre la moral vigente, como un saber de primer orden que nos

ayuda a tomar decisiones y juzgar los comportamientos propios y ajenos, y la Etica como un saber de segundo orden, reflexivo, filosófico, encaminado a revisar, y tal vez cambiar, los contenidos de la moral vigente.

La Etica, como Filosofía moral, intenta estudiar el sentido general que tiene la existencia de códigos morales, y desde ahí tratará de alumbrar criterios que permitan revisar críticamente los diferentes códigos vigentes. El resultado puede ser, si la Etica tiene éxito, que se pueda examinar racionalmente un código moral cualquiera y se pueda mejorar su estructura. Por ejemplo, despojándolo de tabúes obsoletos, o añadiéndole principios y valores nuevos que se estiman racionalmente necesarios para afrontar los retos que plantean las nuevas situaciones históricas.

Los códigos morales concretos, vigentes en sociedades y épocas determinadas, suelen ser el producto de un precipitado histórico en el que intervienen las tradiciones religiosas, las idiosincrasias locales, las influencias culturales de pueblos históricamente vinculados, los conocimientos científicos y técnicos, etc. La propia Filosofía, la tradición filosófica occidental, ha sido uno de los elementos que ha contribuido a configurar los códigos morales que están hoy vigentes en los países de gran parte del mundo. Pero ese dato no nos autoriza a confundir la Etica filosófica con la moral. La pretensión de la Etica es mantener una perspectiva reflexiva que permita llevar a cabo un juicio crítico acerca de cualquier código moral concreto.

Del estudio de los códigos morales se ocupa la Historia de la moral y la Antropología cultural, pero no es asunto de la Etica, a pesar de que los estudiosos de la Etica deban contar con conocimientos sobre los códigos morales que han estado vigentes y los que todavía lo están. Pero la Etica es una disciplina filosófica que trata de reflexionar en un nivel distinto al de la moral. La Etica, como Filosofía moral, no inventa la moral, sino que intenta: 1) *aclarar* en qué consiste la moralidad, 2) *fundamentar o dar razón* de sus pretensiones normativas, y 3) *aplicar* los conocimientos obtenidos en las dos fases anteriores a los dilemas morales que preocupan a las personas y a las sociedades.

## 1.2. *El marco legal, los códigos de conducta y la conciencia moral*

Una vez comentados los conceptos de Etica, moral y usos sociales, podemos preguntarnos por la relación entre éstos y la legalidad. Entiendo aquí por *legalidad* el sistema de normas jurídicas que rige en una sociedad que tenga algún tipo de estructura política. La legalidad,

en este contexto, es lo jurídicamente vigente, tanto si se lo considera legítimo como si no. Podemos considerar, por ejemplo, que muchas de las leyes del régimen nazi o de la dictadura franquista fueron ilegítimas desde el punto de vista ético, pero no cabe duda de que constituyeron la legalidad vigente. Desgraciadamente, tampoco cabe duda de que tal legalidad gozó de cierto apoyo popular por parte de muchas personas que llegaron a tener como propio un código «moral» que muchos consideramos ilegítimo, erróneo e inhumano, pero que también estuvo vigente en un momento histórico determinado.

Así pues, la legalidad es un conjunto de reglas del juego social que se proclaman como vinculantes bajo amenaza de coacción por parte de la autoridad política. Las leyes jurídicas, a diferencia de las normas morales, siempre cuentan con el respaldo del poder coercitivo del aparato del poder político. La legalidad, entonces, puede que a veces no encaje bien con la moral vigente, y en esos casos es el propio pueblo que se ve violentado a cumplirla el que la considera ilegítima. Pero en otros casos puede que la legalidad encaje bien con la moral vigente, pero en cambio no resista un análisis serio desde la Etica filosófica, de modo que ésta podría considerar que, tanto el sistema jurídico, como el sistema moral, están simultáneamente corrompidos. Esta posibilidad muestra que podemos dar un paso más en las distinciones que se precisan para evitar malentendidos en estas cuestiones: la moralidad, la legalidad y la reflexión ética son tres ámbitos distintos, por más que existan relaciones y conexiones entre ellos.

La legalidad puede ser legítima y justa desde un punto de vista ético si se atiende a ciertos criterios que no es fácil formular en términos que todo el mundo acepte. Históricamente existe una gran controversia filosófica acerca del Derecho en su conjunto, dada la gran cantidad de abusos que han sido cometidos al amparo de las leyes. Sin embargo, es difícil imaginar cómo podríamos prescindir del sistema jurídico y del aparato político —el Estado— encargado de garantizar el cumplimiento de las normas jurídicas. Puede que la legalidad y el Estado no sean en absoluto la expresión de la utopía de una sociedad ideal, pero sin duda constituyen un mal menor en comparación con lo que sería *este mundo* si no hubiera leyes ni Estado.

El marco legal de cualquier sociedad es hoy muy complejo. Para casi todo hay normas legales y casi cualquier acto humano tiene relación con el sistema jurídico. Incluso hay normas que se encuentran en un punto intermedio entre lo jurídico y lo moral. Tal es el caso de los llamados «Códigos de conducta» o «Códigos deontológicos» proclamados con cierta solemnidad en algunas profesiones e instituciones sociales. En la medida en que existan unos mecanismos de coacción para

hacer cumplir sus preceptos, estarán más cerca de lo jurídico que de lo estrictamente moral, puesto que el ámbito de lo moral es el ámbito del obrar *en conciencia*, conforme a lo que uno asume como vinculante para el propio comportamiento, con independencia de que existan, o no, elementos coactivos.

La *conciencia moral* es la reelaboración personal del código moral recibido a través del proceso de socialización. Primero nos educan en una determinada mentalidad moral, y posteriormente revisamos esa herencia a la luz de nuestras propias experiencias y reflexiones, y lo hacemos varias veces a lo largo de la vida. De ese modo, la conciencia moral es un *código moral personal*, a partir del cual tomamos decisiones, juzgamos comportamientos y orientamos nuestra vida conforme a ciertos ideales o valores que tienen sentido para nosotros. Por ser fiel a la propia conciencia moral uno puede llegar a sacrificar la propia vida. Y cuando uno es demasiado débil para llevar una vida coherente con las exigencias de su conciencia, el resultado puede ser a veces terrible, porque los remordimientos pueden acabar desequilibrando la personalidad. Por eso es importante revisar críticamente la moral vigente, cuyos contenidos pasan a formar parte de la conciencia moral de las personas, y de ese modo alcanzar una conciencia moral más razonada y más madura. En ese sentido, el estudio de la Etica puede ayudar. Ya hemos mencionado anteriormente que el desarrollo de la conciencia moral está en gran medida, aunque no exclusivamente, vinculado al desarrollo cognitivo de la persona. Y el desarrollo cognitivo sin duda puede ser estimulado con ayuda de la reflexión filosófica de la Etica.

### 1.3. *Éticas filosóficas y éticas de inspiración religiosa: ¿rivales o complementarias?*

La religión es un fenómeno humano distinto al fenómeno moral. En el caso de la religión, las personas abrazan una fe en la divinidad y en algún tipo de salvación que trasciende a la muerte, mientras que la moral puede aparecer en ocasiones vinculada a alguna religión, pero no necesariamente. La religión puede ofrecer un sentido a la vida, una promesa de plenitud y felicidad, un don de vitalidad y de alegría. Y junto a ese ofrecimiento, toda religión propone un modelo de vida moral, un patrón de conducta recta que sus seguidores se proponen observar para ponerse en el camino de la salvación. Pero no todo código moral exige la adhesión a unas creencias religiosas determinadas. No tiene mucho sentido el famoso dicho de Dostoievski según el cual «Si Dios no existe, todo está permitido», puesto que, de hecho, un gran

número de sociedades humanas han podido sobrevivir y prosperar teniendo una moral que no exige creencias religiosas, pero tampoco permite todo.

Es cierto que, durante la mayor parte de la historia de la humanidad, la moral concreta de las sociedades conocidas ha sido un precipitado de creencias religiosas y de tradiciones populares. Pero la historia también ha mostrado que la presencia de la religión en el código moral de una sociedad no es una garantía de eliminación de los desmanes y las injusticias. Desgraciadamente, a menudo se han ofrecido justificaciones de carácter religioso para cometer atrocidades que desde el punto de vista netamente moral no son justificables, aunque también es cierto que, en general, la práctica de la religión es considerada como un elemento de refuerzo del código moral vigente en la mayor parte de las sociedades.

Por otra parte, la religión es también un fenómeno plural, como lo es la moral. En ambos casos, la diversidad no se manifiesta únicamente en la existencia de una variedad de religiones y de códigos morales, sino también en la diversidad interna de puntos de vista en el seno de cada religión y de cada código moral particulares. Por eso, el que una persona sea miembro de una determinada religión, o que pertenezca a un grupo sociocultural que sostiene determinado código moral, no es suficiente para saber qué opiniones tendrá esa persona en todos los temas o qué comportamientos adoptará en su vida cotidiana. Esto es así por regla general. Pero también hay casos, sobre todo aquellos en los que no se trata propiamente de la pertenencia a una religión ni a un código moral propiamente dicho, sino de la pertenencia a alguna secta, en los que se observa una mayor facilidad para predecir las opiniones y comportamientos de quien se adhiere a ella. Pero las sectas no son un fenómeno exclusivamente religioso, puesto que el sectarismo puede aparecer en cualquier grupo humano con cualquier excusa ideológica.

La Etica filosófica es también un ámbito plural, de modo que, en realidad, hemos de hablar de distintas *éticas*, cada una de las cuales adopta su propia y peculiar actitud ante el hecho religioso. Así, por ejemplo, mientras que la ética aristotélica y la kantiana se muestran bastante abiertas a la religión, la ética nietzscheana y sartreana adoptan una posición explícitamente atea y beligerantemente contraria a la religión. Esto nos lleva reconocer que la complejidad de las relaciones entre la Etica y la Religión es bastante mayor de lo que habitualmente se cree. De modo que no tiene mucho sentido plantear esta relación únicamente en términos generales, sino que lo sensato es preguntarse, en cada caso, si tal o cual ética filosófica concreta está en tal o cual relación con tal o cual religión determinada.

En este sentido, en la actualidad existen diversas éticas de gran impacto académico y social que mantienen una actitud de respeto y apertura a las religiones, particularmente a las religiones que manifiestan una mayor tolerancia y apertura al diálogo. Y viceversa, dichas religiones se muestran abiertas a los argumentos procedentes de las principales éticas contemporáneas y asumen como propios ciertos elementos conceptuales elaborados por los filósofos de la moral.

Algunas religiones han elaborado toda una *teología moral*, esto es, un discurso religioso y filosófico a la vez en el que se insta a los creyentes a asumir determinados esquemas de filosofía moral como fundamentación teórica de los contenidos morales que se consideran vinculados a unas creencias religiosas concretas. De este modo, además de *códigos morales vinculados a religiones concretas*, existen también algunas *éticas de inspiración religiosa* que intentan arropar un determinado código religioso-moral con argumentos basados en consideraciones filosóficas y religiosas entremezcladas.

En resumen, en el mundo contemporáneo hemos de distinguir dos grandes ámbitos en relación con la moralidad. Por una parte, lo que Aranguren<sup>21</sup> llamaba *moral vivida*, que corresponde a los códigos morales vigentes en las sociedades o países, códigos que a menudo contienen elementos religiosos. Y por otra parte, lo que también Aranguren llamaba *moral pensada*, que corresponde a las propuestas de ética filosófica que se utilizan en muchas sociedades modernas para fundamentar y reforzar determinados códigos morales y rechazar críticamente otros. También en este caso, algunas propuestas éticas pueden contener elementos religiosos explícitos. Para completar este apartado, vamos a reflexionar brevemente acerca de las propuestas éticas que rivalizan en las sociedades modernas y sobre el modo en que puede comprenderse la relación entre ellas.

En la reflexión ética contemporánea se ha abierto paso una importante distinción entre dos tipos de propuestas éticas: las *éticas comprensivas* y la posibilidad de una *ética cívica compartida*<sup>22</sup>. Esta distinción pretende mostrar que las distintas ofertas de ética filosófica, tanto si contienen elementos religiosos explícitos como si se muestran independientes de toda religión, son propuestas globales de vida buena.

---

<sup>21</sup> J.L.L. Aranguren, *Ética en Obras completas*, II, Trotta, Madrid, 1994.

<sup>22</sup> Esta distinción está inspirada en gran parte en la obra del filósofo norteamericano J. Rawls, que la establece en términos de «concepciones morales y filosóficas comprensivas» frente a «concepciones meramente políticas de lo justo». Véase, entre otras, la obra de J. Rawls: *El liberalismo político*, Barcelona, Crítica, 1996. He expuesto de modo actualizado las ideas de este filósofo en Martínez Navarro, E.: *Solidaridad liberal. La propuesta de John Rawls*, Granada, Comares, 1999.

Cada ética es un discurso completo acerca del sentido de la vida humana, y pretende abarcar en su seno todos los aspectos relevantes de la misma, con objeto de orientar las decisiones de las personas en todos los campos de actuación, tanto pública como privada, tanto individual como social. Cada ética es, en este sentido, una *ética comprensiva*.

Por ejemplo, la ética aristotélico-tomista, estrechamente conectada con la teología moral católica de los últimos siglos, es sin duda una ética comprensiva en el sentido mencionado, puesto que lleva consigo una visión del lugar que ocupa el ser humano en el mundo, el sentido de la vida, lo permitido y lo prohibido, lo bueno y lo malo en cualquier ámbito de la vida humana. Lo mismo podría decirse de la ética utilitarista clásica, representada por autores como J. Bentham y J.S. Mill: también en este caso hay una visión más o menos completa de la vida humana y de su sentido, aunque esta visión difiere en muchos puntos de la que tienen los pensadores aristotélico-tomistas. En efecto, mientras los aristotélico-tomistas considerarán que las creencias religiosas han de ser colocadas en el centro de la vida individual y social, los utilitaristas pensarán que es el bienestar general de la sociedad lo que ha de tener prioridad sobre cualquier otra cosa, incluso sobre las creencias religiosas. Naturalmente, en algunos puntos puede haber acuerdo entre ambas éticas. Por ejemplo, ambas valoran muy positivamente el saber y la investigación como actividades humanas de muy alto rango.

Pensemos por un momento en el hecho de que las sociedades modernas son éticamente pluralistas, puesto que en ellas conviven, a menudo con ciertas tensiones, una variedad de propuestas éticas comprensivas. Sin embargo, no toda propuesta ética se puede considerar razonable ni aceptable desde el punto de vista de su posible generalización para la sociedad en su conjunto. Las distintas éticas comprensivas presentes en la vida social de las sociedades modernas suelen compartir una serie de principios y valores básicos que les permiten convivir, o al menos coexistir, con las demás opciones éticas, sin llegar a la ruptura. La clave de la convivencia en las sociedades complejas y masificadas en las que vivimos está en que los distintos grupos ideológicos, a pesar de inspirarse cada uno de ellos en una ética parcialmente diferente, puedan coincidir en unos valores compartidos que cada grupo acepta *desde su propio punto de vista*.

No se trata de que las éticas comprensivas presentes en la sociedad renuncien a sus propios puntos de vista para no tener que llegar al enfrentamiento total con las otras éticas comprensivas, sino más bien de que todas ellas sostienen *como propios* algunos valores muy básicos que también sostienen las demás. En cierto modo, es como si cada ética comprensiva, a pesar de partir de premisas diferentes, llegara a al-

gunas conclusiones idénticas a las de las demás. Por ejemplo, imagínese que todas ellas están de acuerdo en el valor del respeto a las diferencias: aunque cada ética llegue a esa valoración positiva de la diversidad desde unos planteamientos distintos, lo interesante es que comparten ese valor que es necesario para una convivencia pacífica.

Ahora estamos en condiciones de abordar una distinción esencial en el tema que nos ocupa. Mientras que las éticas comprensivas son modelos alternativos de vida buena que se ofrecen como respuesta completa y omniabarcante a las demandas de sentido y de comprensión global que todo ser humano necesita, al mismo tiempo se hace necesaria para la convivencia una *ética cívica compartida* que aglutine unos valores básicos respetados por todos. Esta *ética cívica básica* no ha de entenderse como el resultado de una renuncia de cada ética comprensiva a sus propios principios, sino más bien como el espacio común que resulta de la coincidencia parcial de diversas éticas comprensivas en unos valores que aceptaba cada una de ellas desde el principio. De este modo, se comprende que la *ética cívica* no es una ética global y completa, sino modular; es un módulo de valores que no pertenece en exclusiva a ninguna de las éticas comprensivas, sino que aparece como una parte de cada una de ellas que se repite, con estilo propio, en todas ellas. Así, pues, las éticas que conforman el pluralismo de las sociedades modernas, tanto si se muestran neutrales ante la religión, como si son de inspiración religiosa, son al mismo tiempo rivales y complementarias. Rivales, porque todas pretenden ganar adeptos entre los ciudadanos y tener de su parte la razón y la verdad. Pero complementarias, porque la historia ha mostrado que ninguna visión comprensiva tiene derecho a imponerse por la fuerza y eliminar a las demás, sino que a lo sumo puede *invitar* a las gentes a adherirse a sus puntos de vista, y respetar el hecho de que las personas adopten otras perspectivas distintas, con las que han de convivir en un clima de respeto y buena vecindad, basado en unos valores compartidos.

#### 1.4. *Los valores de la ética cívica*<sup>23</sup>

Si nos preguntamos qué condiciones podrían hacer viable una situación social de convivencia pacífica y de cooperación leal y perdura-

---

<sup>23</sup> En este punto sigo la propuesta elaborada por la profesora Adela Cortina en los últimos años, publicada en obras como *Ética de la sociedad civil*, Anaya, Madrid, 1994; *Ciudadanos del mundo*, Madrid, Anaya, 1997; *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*, Madrid, Taurus, 1998; y *Los ciudadanos como protagonistas*, Barcelona, Círculo de lectores, 1999.

ble en una sociedad formada por grupos ideológicos heterogéneos y en gran medida rivales, la respuesta obvia es que tal convivencia sólo es posible si todos los grupos aceptan de buen grado ciertos valores y principios. El más obvio de ellos es el reconocimiento de que los otros grupos tienen derecho a existir y a mantener sus propias creencias mientras las encuentren convincentes. Llamemos a esta primera condición *el principio de respeto cívico*. Si no hay un compromiso serio con este principio, es imposible que los grupos rivales lleguen a tener un mínimo de confianza en los otros. Porque sabrán que, a la menor oportunidad, cualquiera de los otros tratará de eliminar a los demás, y de ese modo la convivencia fracasaría en una suerte de guerra civil total.

Esta condición se viene haciendo realidad paulatinamente en muchos países en los que se ha instaurado la tolerancia de diversas religiones y creencias en pie de igualdad. Sin discriminaciones arbitrarias ni privilegios para ninguna de las éticas comprensivas rivales. Ciertamente, esa tolerancia no está exenta de tensiones, puesto que cada grupo ideológico se puede sentir tentado por la idea de eliminar a los demás grupos competidores e imponer sus creencias a toda la sociedad. Sin embargo, los grupos saben que esa imposición totalitaria sería contraria a sus respectivos principios y valores propios. Además, son conscientes de que la historia ha mostrado repetidas veces que de nada sirve la mera represión de las ideas del adversario: la única victoria de una ética comprensiva sobre las otras sería que llegase a atraer, por convicción propia, a quienes no comparten todavía las preciadas creencias del grupo.

La tolerancia no significa en este contexto que todo esté permitido, puesto que el propio sistema tolerante exige que todos sus miembros lo sean para que el clima de tolerancia no sea eliminado por algún grupo intolerante. Así pues, la tolerancia como *respeto cívico* es una condición de posibilidad de la convivencia pluralista.

Una segunda condición necesaria para la convivencia en una sociedad plural sería *el establecimiento de un marco de libertades cívicas para todos*. Porque, dada la existencia de grupos ideológicos rivales, cada uno de ellos reclama para sí la libertad necesaria para mantener sus creencias y valores propios, y también para tratar de extender esas creencias a nuevos prosélitos que pudieran sentirse inclinados a abandonar sus antiguas creencias para adherirse a las del grupo. Como esta libertad la reclaman todos y cada uno de los grupos rivales, el resultado es la aceptación de común acuerdo de un conjunto de libertades civiles y políticas que incluyen, por ejemplo, la libertad de conciencia, de pensamiento y de culto religioso, la libertad de expresión y de prensa, la li-

bertad de movimientos y de residencia, la libertad de asociación y las garantías procesales, etc.

Naturalmente, ninguna de las libertades básicas es ilimitada. Por el contrario, para que cada grupo y cada persona pueda ejercer realmente su libertad, es preciso evitar que algunos puedan abusar de sus libertades haciendo daño a los demás. Esto exige que el marco de libertades cívicas esté debidamente ajustado y que existan reglas vinculantes y autoridades encargadas de hacer que las reglas se cumplan. Sin reglamentos ni árbitros no puede haber juego libre, porque sencillamente no habría juego. Por estas razones, la libertad como valor básico es una *libertad responsable*.

Una tercera condición que se precisa para mantener una convivencia pluralista es cierto grado de *igualdad cívica*. No se trata de un igualitarismo rígido por el cual todo el mundo tuviera que vestir de uniforme, cobrar lo mismo en todos los empleos y consumir exactamente los mismos productos. Se trata más bien de hacer posible que todas las personas y grupos puedan gozar de veras de las libertades básicas anteriormente aludidas. La igualdad básica que se precisa es *la igualdad de libertades reales*. Para ello es preciso, ante todo, la *igualdad ante la ley*, para que nadie pueda abusar impunemente de su libertad a costa de la libertad de los demás.

Al mismo tiempo, se necesita también una cierta *igualdad de oportunidades*, para garantizar que cualquier persona pueda tener la posibilidad de realizar los proyectos y alcanzar los puestos que su capacidad y su esfuerzo le permitan. Y para ello es necesario que la sociedad disponga los medios de infraestructuras, de medidas educativas, de políticas sanitarias, etc. que sean pertinentes en cada caso. De lo contrario, las libertades mencionadas anteriormente serán papel mojado, puesto que las diferencias en el punto de partida de cada cual (unos con facilidades económicas familiares y otros sin ellas), tenderán a mantenerse y a agrandarse. Si la igualdad de oportunidades no se toma suficientemente en serio, el resultado será que muchos ciudadanos se sentirán marginados y excluidos, con el consiguiente deterioro de las libertades y de la convivencia en general.

Por otra parte, la igualdad implica también una misma posibilidad de acceso de los ciudadanos al empleo y a las prestaciones sociales básicas. La *igualdad de acceso* es una implicación de la propia igualdad de oportunidades, pero también es un tipo de igualdad específico en la medida en que con ella no se trata sólo de garantizar la igualdad de oportunidades, sino también de reconocer que, incluso en los casos en los que un ciudadano estuviera completamente incapacitado para cooperar con los demás en el florecimiento de la sociedad, todavía se le re-

conocería la *igual dignidad* de ser humano, y en consecuencia se le reconocería el mismo derecho que los demás a acceder a prestaciones sociales que a menudo son imprescindibles para la supervivencia.

En cuarto lugar, la convivencia entre grupos diferentes no sería posible sin cultivar el valor de la *solidaridad cívica universalista*. La solidaridad va más allá de la mera cooperación, porque ésta normalmente es un toma y daca en el que cada uno coopera con otros sabiendo que los demás van a cooperar con él, para finalmente obtener un beneficio mutuo. En cambio, la solidaridad es una suerte de altruismo a fondo perdido. La actitud solidaria es ayuda gratis, sin esperar nada a cambio. Y ha de ser universalista, esto es, abierta a todos sin discriminaciones arbitrarias. Pues de lo contrario se convierte en corporativismo excluyente. La solidaridad cívica universalista se muestra necesaria para hacer posible que la igualdad, la libertad responsable y el respeto, a los que nos hemos referido anteriormente, se puedan realizar sin exclusiones.

La solidaridad cívica universalista se puede ejercer de muchas maneras, tanto individual como socialmente. Y tanto desde las administraciones públicas como desde las múltiples *organizaciones solidarias*, mal llamadas ONGs, que la iniciativa ciudadana ha puesto en marcha con objeto de ayudar a las personas en apuros. Lo esencial, en cualquier caso, es que se ponga atención a que se ejerza de modo altruista y universalista, pues de lo contrario se estará cultivando otra cosa distinta a la solidaridad.

En quinto y último lugar, la convivencia pacífica entre los grupos diferentes exige *diálogo cívico*, exige el compromiso de resolver los conflictos a través del diálogo, y no por medio de la violencia. La violencia desata una espiral de resentimientos y venganzas que destruye la convivencia. Y, puesto que los conflictos de intereses y los malentendidos son inevitables en la vida cotidiana, el diálogo se convierte en el instrumento idóneo para llevar a cabo el proceso de restauración de la convivencia pacífica. Para ello, el diálogo ha de ser abierto a todos los afectados por el conflicto en cuestión, o por las decisiones que se vayan a tomar. Y en el transcurso del mismo se deberían respetar las reglas de juego del diálogo serio, de modo que todos los dialogantes tuviesen las mismas oportunidades de exponer su punto de vista.

En resumen, una convivencia que merezca ese nombre no puede existir si no se toman en serio, como mínimo, los valores propios de la *ética cívica básica*: la libertad responsable, la igualdad, la solidaridad, el respeto activo y la actitud de diálogo. Esos valores básicos forman en conjunto una peculiar idea del valor *justicia*. La justicia social puede entenderse como el valor resultante del compromiso con esos otros valo-

res más básicos, de manera que la sociedad será más o menos justa en la medida en que no descuide ninguno de tales valores sino que los reforce en la práctica cotidiana.

La gestión del pluralismo exige que el propio pluralismo pueda mantenerse a lo largo del tiempo y no sea eliminado por las amenazas totalitarias procedentes de cualquier grupo ideológico que pueda caer en la tentación de imponerse por la fuerza a toda la sociedad. Por esa razón, no puede mantenerse el pluralismo si quienes forman parte de él no se comprometen seriamente con los valores de una ética cívica compartida. Tal ética cívica compartida no es una ética comprensiva, global y completa, sino más bien un núcleo de valores que son patrimonio de todos y no son propiedad exclusiva de nadie. Pero, precisamente porque la ética cívica básica no es una ética completa, el único modo en que puede subsistir la ética cívica consiste en que los grupos que sostienen cada una de las éticas comprensivas se comprometan a potenciarla desde su propio punto de vista. Los grupos ideológicos rivales deberían ser conscientes de lo importante que es la tarea de mantener y desarrollar el propio marco de convivencia pacífica plural en el que se mueven. En consecuencia, si cada grupo descuida el compromiso interno con los valores que hacen posible el pluralismo, la ética cívica languidece y corre el riesgo de desaparecer, puesto que su único soporte es el que le puedan aportar las éticas comprensivas.

Conforme a lo expuesto, el núcleo de valores compartidos que configuran la ética cívica puede ser considerado como el precipitado ético en el que coinciden diversas éticas comprensivas que aceptan convivir pacíficamente, a pesar de su rivalidad, en una misma sociedad pluralista. Por tanto, una característica que corresponde a ese núcleo de valores es el respeto a las diversas creencias, tanto religiosas como agnósticas y ateas, siempre que tales creencias se expresen pacíficamente en el marco de libertades de la propia ética cívica. Ahora bien, eso implica que la propia ética cívica no debe ser considerada una ética creyente, pero tampoco contraria a la religión. La ética cívica es una ética laica, puesto que no favorece a ningún credo metafísico —creyente o no creyente— en particular. Pero no es una ética laicista, esto es, no aboga por la eliminación de las religiones, no es en absoluto contraria a la libre y pública expresión de las creencias religiosas. Sólo es contraria a la imposición de cualesquiera creencias —religiosas o filosóficas— y a su difusión por medios ilícitos, manipuladores y sectarios.

La ética cívica no lleva consigo una total privatización de las creencias religiosas o filosóficas de las personas y grupos que conforman la sociedad pluralista. De hecho, la libertad de culto y la libertad de expresión forman parte del núcleo central de la propia ética cívica, de modo

que cualquier persona o grupo puede difundir libremente su credo y tratar de atraer a las demás personas a que lo compartan. Pero el marco de ética cívica compartida exige que las instituciones sociales compartidas, como el Estado, la Escuela o los Tribunales de Justicia, sean instituciones no confesionales. Eso no significa que sean laicistas, es decir, hostiles a la religión. Significa, sencillamente, que tales instituciones se comprometen a operar con criterios que resultan razonablemente aceptables para toda la población, con independencia de las creencias concretas que tenga cada grupo social particular.

### 1.5. Posibilidad y necesidad de que las instituciones tengan una ética

Con lo expuesto hasta aquí, parecerá claro que todas las personas tienen una moral (la que consideran moral vigente en su época) y muchas de ellas tienen, además, una ética comprensiva, una visión global del mundo y de la vida que puede sistematizarse con ayuda de alguna de las grandes éticas filosóficas y religiosas que han ido apareciendo a lo largo de la historia. La cuestión ahora es esta: ¿tienen o pueden tener moral las instituciones y organizaciones?

La respuesta no puede ser más que afirmativa. Porque toda institución u organización es un colectivo humano que toma decisiones, realiza acciones y asume responsabilidades. Y no son únicamente sus miembros individuales los que hacen tales cosas, aunque participen en los procesos de llevarlas a cabo, sino que hay también una «estructura moral» de las organizaciones que nos permite contemplarlas como sujetos éticos, al menos de forma análoga a como lo son los individuos.

Adela Cortina ha expuesto los rasgos que caracterizan la estructura moral de las organizaciones<sup>24</sup>. Resumimos sus observaciones del modo siguiente:

- Las organizaciones tienen *responsabilidad por la toma de decisiones*, puesto que en ellas existe siempre algún procedimiento por el que se adoptan las decisiones, de suerte que el responsable de tales decisiones no es cada uno de los miembros de la organización, sino la organización en su conjunto. La organización asume, de hecho, alguna moral desde la cual justifica sus decisiones y puede evaluar las consecuencias de las mismas. Por ello,

---

<sup>24</sup> A. Cortina: «Presupuestos éticos del quehacer empresarial» en A. Cortina (dir.): *Rentabilidad de la ética para la empresa*, Madrid, Argenteria-Visor, 1997, pp. 13-36.

- cualquier entidad cuyas decisiones tengan consecuencias sociales debe asumir su responsabilidad social y pública por ellas.
- Las organizaciones tienen también una *conciencia*. La conciencia es el modo en que los seres humanos introducen la ponderación en sus acciones, regulando la prosecución de un objetivo, y permitiendo a la reflexión moral tener una voz en la acción. Las organizaciones tienen una *conciencia corporativa* que les permite actuar con cierta autonomía, reflexionar sobre sus propios objetivos y medios, y de ese modo no dejarse arrastrar por las modas o las presiones exteriores. La conciencia corporativa es un proceso institucional análogo al que supone la disciplina y el aprendizaje en la persona. Conforme a la versión de Goodpaster<sup>25</sup>, la conciencia corporativa se manifiesta en una secuencia de actividades como la siguiente: 1) Articulación de una filosofía de la organización desde la cual tomar las decisiones. 2) Asignar responsabilidades especiales para transformar esa filosofía en actuaciones coherentes con ella. 3) Educar a los miembros de la organización en el significado de esa filosofía, procurando que sea asumida conscientemente por todos como propia. 4) Auditar las operaciones que realiza la organización prestando atención a los conflictos entre la filosofía corporativa y otros incentivos que intervienen en su funcionamiento. 5) Informar de los errores y de los casos difíciles a los órganos directivos de la organización, para que se pueda restaurar cuanto antes la confianza en el funcionamiento de la misma.
  - Las organizaciones tienen *identidad*, esto es, una cultura organizativa, un *ethos* o carácter propio, que se manifiesta en tres planos diferentes: como *identidad moral* (valores y principios morales que la organización trata de asumir), como *identidad corporativa* (que distingue a la organización como original y distinta de otras) y como *identidad social* (fruto del reconocimiento que la organización tiene por parte del público).

De este modo hemos avanzado la idea de que las organizaciones tienen una estructura moral por la cual se ven obligadas a atenerse a algún código moral concreto, sea cual sea. No sólo es posible que las organizaciones tengan una moral, es que necesariamente la tienen siempre, aunque a menudo los valores y principios que orientan sus

---

<sup>25</sup> K. E. Goodpaster: «Can a Corporation have a Conscience?», manuscrito, Madrid, Euroforum/ETNOR, 1996.

actuaciones no sean los más acertados. Las organizaciones son *estructuralmente morales*, lo mismo que las personas. Pero eso implica que su comportamiento se rige por unos *contenidos morales* que hemos de descubrir, y en su caso revisar críticamente. Para aclarar y fundamentar algunos de tales contenidos, abordaremos a continuación los rasgos generales de una ética de las instituciones.

## 2. **Ética de las instituciones en el marco de la ética cívica**

La ética cívica compartida es, como se ha dicho, una ética incompleta pero necesaria para la gestión del pluralismo en las sociedades modernas. El compromiso común en torno a los valores básicos de convivencia pacífica se manifiesta en que todos los grupos ideológicos presentes en la sociedad se toman en serio dichos valores. En consecuencia, también desde las diversas instituciones sociales, que prestan sus respectivos servicios a la sociedad, se han de tomar en serio los valores de la ética cívica. Las instituciones son moralmente legítimas y socialmente legitimadas en la medida en que adoptan un compromiso con el público en general, y no con un grupo ideológico en particular. Una institución cualquiera puede estar formada por personas que pertenecen individualmente a uno de los diversos grupos ideológicos que tienen como propia una ética comprensiva determinada, pero eso no les autoriza a dar un sesgo a la institución en el sentido de presuponer que toda ella ha de ser identificada como parte del mismo grupo ideológico. La identidad ideológica de los miembros, aunque se trate de directivos de la institución, no ha de ser confundida con la identidad de la institución, como se verá claramente un poco más adelante.

En una sociedad plural, las instituciones que tienen socialmente encomendada una tarea con proyección general hacia el público, han de atenerse al marco general de valores expresados por la ética cívica compartida. Porque, de lo contrario, la institución se convertiría en un mecanismo de proselitismo o de manipulación, contrario a las libertades y al respeto que hemos mencionado como elementos esenciales de la ética compartida.

Naturalmente, las personas que trabajan en las instituciones podrán expresar sus creencias particulares y hacer públicas sus convicciones éticas no compartidas en multitud de foros y de ocasiones, pero la actuación institucional misma y su ejercicio cotidiano debería ser acorde a los valores comúnmente compartidos. Por ejemplo, el cooperante creyente no tiene por qué ocultar su condición de creyente y de miembro activo de una Iglesia que promueve valores religiosos muy respetables, pero

no debería aprovechar el ejercicio de la cooperación para imponer sus creencias o para hacer proselitismo explícito en favor del grupo al que pertenece. Otra cosa es que su ejemplo y su comportamiento no sectario provoque en las personas que le tratan el interés por conocer el credo y la organización que inspiran buena parte de las actitudes del cooperante en cuestión; en ese caso, basta con que esas personas sean informadas de qué otros lugares y ocasiones ajenos a la tarea de cooperación son los idóneos para tomar contacto y profundizar en la opción ideológica representada por el cooperante. Pero sería contrario a la ética cívica la utilización de la propia tarea de cooperación y de la propia presencia organizacional para llevar a cabo ese tipo de actividades proselitistas, por otra parte legítimas y necesarias.

Ahora bien, los miembros de las instituciones con proyección pública en la sociedad pluralista no se han de fijar únicamente en qué tipo de comportamientos han de ser evitados para no atacar los valores básicos, sino que han de ejercer sus funciones inspirándose positivamente en tales valores. Porque las instituciones constituyen un elemento esencial de la vida social, y si queremos que la vida social esté basada en el respeto a los valores de libertad responsable, igualdad, solidaridad, tolerancia activa y actitud de diálogo, las instituciones tendrían que asumir el reto de incluir estos valores en sus respectivos códigos deontológicos y de promoverlos a través de las actividades institucionales mismas. En otras palabras, las instituciones pueden aportar mucho en la construcción y mantenimiento de una sociedad justa, con tal que sepan asumir los valores básicos *desde el interior de la acción institucional misma*. Eso implica un doble compromiso: por un lado, tomar en serio los bienes específicos que la sociedad les tiene encomendados, y simultáneamente tratar de realizar explícitamente los valores básicos de la ética cívica. De ese modo se puede generar una gran confianza en las instituciones, puesto que prestan un servicio extraordinario a la causa de la convivencia justa y plural. Pero, ¿en que consisten esos bienes específicos que la sociedad espera de las instituciones?

### 2.1. *Los bienes internos de las actividades e instituciones sociales*

La vida en sociedad lleva aparejada la aparición de una serie de actividades sociales que a todos interesan para poder mantener la vida y satisfacer las más variadas necesidades de las personas. Ejemplos de tales actividades sociales pueden ser las prácticas agrícolas, la actividad ganadera, la profesión médica, la del farmacéutico, la del maestro, la

del juez, y también la actividad educadora de los padres con respecto a los hijos. Todas esas actividades sociales desempeñan un papel esencial para la supervivencia y la continuidad de cada sociedad en particular y de la vida humana en general. Por esa razón, en el desempeño de tales tareas por parte de quienes las realizan podemos distinguir dos clases de bienes, que llamaremos *internos* y *externos* con respecto a la actividad en cuestión<sup>26</sup>.

Los bienes internos de una actividad social son aquellos que normalmente consideramos como vinculados a la existencia misma de la actividad, puesto que son las metas o fines que le confieren sentido y la legitiman socialmente. Así por ejemplo, el bien interno de la actividad agrícola es la producción de vegetales sanos y nutritivos para servir de alimento a personas y animales; el bien interno de la actividad ganadera es la producción de carne apta para el consumo, o bien la crianza de animales domésticos para otros fines; el bien interno de la actividad médica es la prevención de enfermedades y la recuperación de la salud de las personas, o en su caso la disminución del sufrimiento; el bien interno de la actividad docente es el correcto aprendizaje del alumnado; el de la judicatura es administrar justicia de modo imparcial, y el de la educación familiar es la correcta asimilación por parte de los hijos de unos hábitos y costumbres considerados valiosos para la vida personal y social. Una característica fundamental de los bienes internos es que son producidos casi exclusivamente por las personas que desempeñan la actividad social que los tiene encomendados. Esto significa que normalmente no pueden ser realizados fuera de ella: sin una buena práctica de la agricultura no habrá alimentos vegetales, sin una correcta actividad médica difícilmente se curarán los enfermos, sin una adecuada labor docente es poco probable que haya una buena formación y aprendizaje por parte de las generaciones jóvenes, y si los padres no encaran en serio su tarea educadora, difícilmente podremos tener ciudadanos bien educados en los valores básicos. En síntesis, si una actividad social no proporciona adecuadamente el bien interno que le corresponde, nadie lo puede hacer en su lugar, de modo que la sociedad entera se vería perjudicada.

En cambio, los bienes externos, por contraste frente a los internos, son aquellos que una persona o institución obtiene *con ocasión del servicio que presta a la sociedad*, pero no son específicos de una actividad

---

<sup>26</sup> Esta distinción ha sido elaborada entre nosotros por Adela Cortina a partir de sugerencias de Aristóteles (véase *Ética a Nicómaco*, I, 1, 1094 a) y de A. MacIntyre (véase *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987, cap. 14). Ella misma lo relata en el trabajo citado en la nota siguiente.

en particular, sino que pueden obtenerse en el desempeño de cualquiera de las múltiples actividades sociales. Son ejemplos de bienes externos el dinero, la fama, el prestigio o estima social y el grado de poder e influencia social. Una persona puede, por ejemplo, ingresar en la profesión de farmacéutico y ejercerla de modo correcto produciendo el bien interno ligado a su profesión: en este caso, colaborar a la recuperación de la salud de los enfermos mediante la preparación de medicamentos. Esta persona, supongamos, puede desempeñar su profesión de un modo tan excelente que logra una buena reputación, unos ingresos saneados y una posición social influyente. Eso significaría que el farmacéutico ha logrado cierta cantidad de bienes externos a su actividad mediante la realización de los bienes internos a la misma, aunque a menudo es necesario que acompañe la buena suerte, dado que no siempre el trabajo bien hecho proporciona beneficios tangibles de inmediato. Cuando tales beneficios por fin llegan, en principio será correcto, legítimo, moralmente inobjetable, éticamente adecuado, que quien ha proporcionado excelentes bienes internos en su actividad, pueda disfrutar de los bienes externos que en justicia le correspondan.

Toda persona que ingresa en una profesión o ejerce una actividad socialmente legitimada como necesaria o conveniente, tiene derecho a obtener los bienes externos que normalmente lleva aparejado el ejercicio de dicha profesión o actividad. Pero atención: *lo que legitima socialmente la actividad es la producción de los bienes internos, y no la obtención de los bienes externos*. El farmacéutico de nuestro ejemplo no puede argumentar válidamente que prefiere utilizar su profesión «para fabricar venenos a modo de armas» y «para fabricar drogas de diseño», alegando que así obtendrá más dinero y más poder que con el ejercicio habitual de la profesión; porque lo que legitima socialmente la existencia de esa profesión no es la obtención de dinero y poder, sino el servicio a la salud de los enfermos. Sólo en el ejercicio recto de la profesión será legítima la obtención de ciertas cuotas de dinero, poder e influencia social, que en ocasiones pueden llegar a ser altas.

Por otra parte, constatar que las tareas humanas tienen unos bienes internos que han de ser prioritarios sobre los bienes externos no debe ser excusa para proporcionar menos bienes externos a las personas que llevan a cabo sus tareas con la debida profesionalidad y diligencia. Por ejemplo, si los maestros desempeñan su trabajo con entusiasmo y entrega, a pesar de que a menudo no cuentan con los medios adecuados para llevar sus clases de la mejor manera, y sin embargo no se les reconoce socialmente y económicamente el esfuerzo que realizan, acabarán por desmoralizarse, perderán la ilusión primera, y a la

larga pueden, o bien abandonar la profesión, o bien convertirse en personas corruptas en el sentido que comentaré a continuación.

Esta distinción entre los bienes internos y los externos permite entender en profundidad en qué consiste el fenómeno de la corrupción: el corrupto es aquel que deja de lado la consecución de los bienes internos de la actividad social en la que ingresó y se dedica casi exclusivamente a procurarse bienes externos. Desde este punto de vista, no sólo son corruptos los funcionarios que se apropian dinero público o los ciudadanos que intentan sobornar a otros, o quienes aceptan los sobornos, sino también cualquiera de nosotros en la medida en que vamos olvidando la meta legitimadora de nuestra actividad o profesión y nos dejamos llevar por la rutina de esperar la paga sin procurar la excelencia en la tarea y sin gozar de la tarea por sí misma. Trabajar en cualquier actividad con la mirada puesta únicamente en los beneficios económicos, o en el posible ascenso, o en la fama que se espera conseguir, es también una manera de ser corrupto<sup>27</sup>.

Pero debemos advertir de nuevo que en muchos casos las personas comienzan con gran empuje y altos de moral en el ejercicio de una profesión, y sin embargo las políticas de la institución a la que pertenecen o la actitud de minusvaloración de la sociedad en general hacia esa profesión en particular, puede llevar a muchos de sus miembros a la desmoralización. Es muy importante, para evitar la corrupción, que se analice con mucho cuidado cuáles son las causas que la provocan. Porque sin duda los bienes internos han de ser prioritarios para el que ingresa en una tarea social, pero es de justicia reconocer que esa labor merece una adecuada recompensa que se expresa en la expectativa legítima de una porción de bienes externos. Y si tales expectativas se ven repetidamente frustradas, no debería sorprender que aparezcan comportamientos poco profesionales y que la corrupción avance. En estos casos se puede producir un círculo vicioso del que es preciso salir cuanto antes: la institución o la sociedad no recompensa adecuadamente a sus profesionales porque opina que éstos no buscan la excelencia en el servicio, y los profesionales dejan de buscar la excelencia porque sienten que se les niega injustamente una porción de bienes externos que tienen merecida. Probablemente la mejor manera de salir de ese círculo vicioso sea establecer un diálogo serio y continuado entre las partes y comprometerse a cumplir escrupulosamente lo acor-

---

<sup>27</sup> Véase Cortina, A.: «La regeneración moral de la sociedad y de la vida política» en Cortina, A./ Peces-Barba, G./ Velasco, D./ Zarzalejos, J.A.: *Corrupción y ética*, Bilbao, Universidad de Deusto, 1996, pp. 29-37.

dado en ese diálogo en relación con el equitativo reparto de los bienes externos. Esos acuerdos deberán ser renovados periódicamente para introducir en ellos los necesarios ajustes.

Si nos preguntamos cómo hemos llegado a conocer cuál es la naturaleza propia de una profesión o de una institución social y cómo sabemos cuáles son realmente los bienes internos que ha de realizar, la respuesta más obvia es que la humanidad en su conjunto ha realizado avances en este terreno a lo largo de miles de años de experiencia histórica. No sólo ha habido hallazgos importantes en el terreno científico-técnico, sino también en el terreno moral y político. Algunos de esos progresos en el terreno ético son los que se refieren a la conciencia moral en torno al papel que deben desempeñar las profesiones e instituciones sociales. Esa conciencia ética no es estática, sino dinámica: sus contenidos están necesariamente sometidos a revisión continua para adaptarse a los nuevos retos y circunstancias, pero eso no significa que no haya un núcleo de contenidos más o menos estables y confiables, que son los que permanecen tras cada proceso de revisión crítica. Entre tales contenidos dotados de cierta estabilidad están los que se refieren a los bienes internos de muchas instituciones sociales, incluidas las que tienen algún protagonismo en las tareas de desarrollo.

## 2.2. *Los bienes internos en las tareas de desarrollo*

¿Cuáles son, entonces, los bienes internos que confieren sentido y legitimidad a las tareas de desarrollo? Una respuesta posible es la siguiente: el desarrollo éticamente legítimo es aquél que se encamina a la satisfacción de las necesidades humanas básicas teniendo en cuenta las necesidades de las generaciones futuras. Ahora bien, esta respuesta plantea la cuestión de cuáles son las necesidades humanas básicas, y sobre ello es preciso aclarar que otra distinción capital en la ética contemporánea es la contraposición entre las verdaderas *necesidades* y los meros *deseos*.<sup>28</sup> En efecto, mientras que las necesidades tienen una base objetiva y se pueden satisfacer con recursos limitados, los deseos tienen una base más subjetiva, más psicológica, y no siempre se pueden satisfacer con recursos limitados. Mahatma Gandhi comentó en varias ocasiones a lo largo de su vida que en cualquier aldea de la India hay recursos suficientes para satisfacer las necesidades de una multitud

---

<sup>28</sup> Me he ocupado de esta distinción en Martínez Navarro, E.: *Ética para el desarrollo de los pueblos*, Madrid, Trotta, 2000, cap. 4.

de personas, pero que en toda la India no habría recursos suficientes para satisfacer los deseos de un solo individuo.

Así pues, la *Ética del desarrollo* tiene que abordar, como tarea prioritaria, el establecimiento de las verdaderas necesidades básicas que afectan a los seres humanos, y desde ahí avanzar unos criterios y principios que puedan orientar las decisiones y comportamientos de personas e instituciones. Mi propuesta en este sentido es distinguir cuatro grandes grupos de necesidades básicas: económicas, de seguridad, de libertad y de identidad. Las económicas se refieren a necesidades como la alimentación, la salud, el vestido y la vivienda; las de seguridad abarcan cuestiones como no ser detenido arbitrariamente, ni torturado, ni eliminado. Las de libertad se refieren tanto a las libertades civiles y políticas propias de un mundo plural como a las libertades personales ligadas a la educación. Y por último, las necesidades de identidad se refieren a la posibilidad de mantener rasgos culturales como la lengua vernácula o los hábitos culinarios y festivos que cada grupo humano tiene como propios y que, en principio, constituyen un patrimonio diferencial enriquecedor para la humanidad en su conjunto.

No podemos entrar aquí en los detalles de cada uno de los bienes internos que corresponden a las tareas de desarrollo de los pueblos, y menos aún en la discusión de cuáles podrían ser los *medios congruentes* con tales metas<sup>29</sup>, pero sirva esta ocasión para subrayar la idea de que la reflexión ética tiene una aportación específica en este campo. De hecho, la noción de *desarrollo humano* que hoy orienta la actividad de un gran número de actores comprometidos en estas tareas, es en gran medida el fruto de una reflexión ética llevada a cabo por personas dotadas de la suficiente sensibilidad moral como para percatarse de que los modelos de desarrollo aplicados hasta ahora han sido claramente unilaterales e insuficientes.

### 3. Para promover la ética en las Organizaciones

Conforme al marco teórico apuntado, tanto las instituciones de la Administración pública como las ONGDs, que yo prefiero denominar, en positivo, Organizaciones Cívicas para el Desarrollo Humano (OCDHs) pueden y deben orientar su comportamiento ateniéndose a ciertos

---

<sup>29</sup> Además de mi *Ética para el desarrollo de los pueblos*, cit., véase GOULET, D.: *Ética del desarrollo*, Madrid, IEPALA, 1999; Crocker, D.: «Toward Development Ethics» en *World Development* 19 (1991), pp. 457-483.

marcos de referencia que se pueden considerar suficientemente fundamentados: 1) promover los DD.HH. en su conjunto, de la primera, segunda y tercera generación, como expresión de una ética cívica que tiene en cuenta las necesidades de la humanidad en su conjunto; 2) priorizar el logro de los bienes internos de las tareas de desarrollo de los pueblos: especialmente la equidad, la paz como seguridad positiva, la participación y la autoconfianza<sup>30</sup>; 3) estimular la adopción de actitudes y medios congruentes con los dos marcos citados: particularmente importantes son las actitudes de *denuncia de las estructuras injustas* y la de *ayuda para el autodesarrollo*; los medios congruentes con los valores universales y con los bienes internos incluyen, por ejemplo, la adecuada evaluación de los proyectos, la democracia interna de la organización, la transparencia en la adquisición y uso de fondos, la formación continuada del personal involucrado en las tareas de cooperación, etc.; 4) mantener el «carisma propio», la peculiaridad diferencial, de la organización de que se trate, sin que ello pueda interpretarse como permisividad para atentar contra alguno de los otros tres marcos de referencia.

En general, las OCDHs suelen tener una orientación de «organizaciones de ayuda», puesto que la mayor parte de ellas nacieron con el objetivo explícito de hacer efectiva la solidaridad entre las personas y entre los pueblos. Para realizar la solidaridad, en un mundo plagado por desigualdades injustas que hunden sus raíces en una larga historia, resulta absolutamente necesaria la ayuda que pueden prestar los que más recursos tienen a los que tienen menos. Pero estar en posición de prestar ayuda significa que hay una desigualdad favorable al que la presta, y desfavorable al que la recibe. En consecuencia, hay un riesgo de que la ayuda se utilice como un medio de dominio. Por ello, la mencionada actitud de *ayuda para el autodesarrollo* ha de regirse por principios que permitan apartarse en lo posible de paternalismos y servidumbres. En ese sentido, los principios de la Bioética pueden servirnos de inspiración para formular unos *principios de la ayuda*: 1) No-maleficencia: no hacer daño en ningún caso (por ejemplo, si el que quiere ayudar aún no sabe hacerlo, mejor es que aprenda primero, no vaya a ser que haga daño con la mejor de las intenciones); 2) Beneficencia: hacer el bien al otro, ayudarle de verdad, lo cual significa que ponen los medios adecuados con la intención recta de mejorar la situación del otro, hasta que se pueda valer por sí mismo; 3) Autonomía: el que re-

---

<sup>30</sup> Para una explicación detallada sobre la concepción de estos bienes internos, véase Martínez Navarro, E.: *Ética para el desarrollo de los pueblos*, cit., capítulos 4 al 7.

cibe la ayuda, si está en condiciones de opinar, debe ser escuchado, y su opinión ha de ser tenida en cuenta, porque de lo contrario se incurre en un paternalismo absolutamente obsoleto e inaceptable; 4) Justicia: cuando los recursos son escasos, como suele ser el caso, es necesario establecer prioridades en la ayuda: primero a los más débiles y luego a los demás, prioridad a la creación de infraestructuras que permitan el autodesarrollo frente a la mera asistencia que crea dependencias, etc.

Los códigos éticos de las OCDHs, como por ejemplo el *Código de conducta de las ONG de Desarrollo*, aprobado por la Coordinadora de ONG para el Desarrollo (Madrid, 1998) recogen en forma de normas las más notorias implicaciones concretas que podrían derivarse de los valores y principios que tienen que ver con la Ayuda para el Desarrollo Humano. Por ejemplo, el mencionado código recoge explícitamente el compromiso de las organizaciones firmantes con el valor de la igualdad (*«lucha contra las desigualdades»*, p. 9), y tal compromiso es la base para afirmar, por ejemplo, que *«la cooperación con los pueblos del Sur es entendida como un intercambio entre iguales, mutuo y enriquecedor para todos»* (p. 10). De ahí que, al concretar el modo de relacionarse con las organizaciones y grupos del Sur, se afirme que *«las ONGD deben trabajar en colaboración y en estrecha relación con sus contrapartes en el Sur: organizaciones locales, ONG, movimientos populares y grupos organizados de población beneficiaria. Comparten con ellas unos objetivos comunes y una misma visión del trabajo del desarrollo. Por ello establecen relaciones de asociación (partenariado) que no promueven el paternalismo o la imposición de criterios desde el Norte. La asociación se lleva a cabo desde los principios de compromiso mutuo, corresponsabilidad e igualdad.»* (p. 14).

Es obvio que las organizaciones tienen, por lo general, un largo camino que recorrer en cuanto a hacer realidad los compromisos valorativos en las prácticas cotidianas, pero también es verdad que hay una creciente sensibilidad en estas cuestiones, pues de lo contrario no se hubiera llegado a redactar un código de conducta como el que acabamos de citar. La clave para avanzar puede estar en que los miembros de las OCDHs asuman la necesidad de revisar de modo continuado lo que están haciendo. Eso puede hacerse si se crean los espacios de encuentro y reflexión que permitan «hacer un alto en el camino» y pensar juntos sobre el modo de mejorar la calidad del servicio que se presta. Las iniciativas que van surgiendo con nombres como «Foro de Debate y Formación Permanente», «Observatorio Permanente de la Cooperación para el Desarrollo», etc., indican que en el seno de muchas OCDHs se valora cada vez más la existencia de esos espacios.

Aunque es muy necesario y conveniente, no es suficiente con que las organizaciones se doten a sí mismas de un Código ético propio y nombren algún Comité que vele por el cumplimiento del mismo. También es necesario formar continuamente a los miembros de la organización y mantener abierto el debate interno acerca de las ideas y los comportamientos. Particularmente importante es que los foros aludidos sean espacios donde la deliberación y el diálogo promuevan la autocrítica y el autoestímulo. Porque sin autocrítica se puede caer fácilmente en una rutina autocomplaciente en la que naufraguen los valores que la institución dice promover. Y sin autoestímulo se puede entrar en una espiral de pesimismo derrotista que acaba por deprimir a los participantes y bloquea la capacidad de acción transformadora. Buscando siempre un sano equilibrio entre ambos extremos, las instituciones pueden analizar cuáles son los estímulos que pueden ayudar a cambiar las actitudes indeseables, y qué otros pueden colaborar al mantenimiento de las actitudes positivas ya logradas.

Desde esa base, tanto las instituciones de la Administración Pública como las OCDHs tienen planteados unos retos comunes en las tareas de cooperación al desarrollo de los pueblos:

- Por una parte, ambos tipos de instituciones tienen que atenerse al marco de valores de la ética cívica, y avanzar en la realización de los DD.HH. en todos los niveles, sin que ello signifique en modo alguno la imposición de patrones culturales únicos y homogéneos, sino más bien el respeto escrupuloso a la riqueza de la diversidad y el pluralismo.
- El avance en la transparencia sobre el funcionamiento interno de las instituciones ha de permitir un mayor control de los ciudadanos sobre el grado de cumplimiento real de las metas que legitiman socialmente a cada institución. De esa manera se pueden introducir mecanismos de mejora que de otro modo serían impensables. Este reto de aumentar la transparencia no es exclusivo para las instituciones sufragadas con fondos públicos, aunque en este caso el control de la opinión pública esté justificado con mayor énfasis, sino que también afecta a las OCDHs en tanto que instituciones que tienen una proyección pública y están socialmente legitimadas a través de unos valores y de unos bienes internos que son la razón de ser de las mismas.
- También deberían coincidir las administraciones públicas y las OCDHs en afrontar el reto de mejorar las estrategias de desarrollo y redefinir continuamente las políticas que se llevan a cabo en el campo de la cooperación. Cada momento histórico trae con-

siguieron elementos nuevos y situaciones distintas, de modo que se hace necesario reexaminar lo que se haya hecho y señalar los puntos fuertes y débiles de tal proceso para reorientarlo hacia la consecución de las metas más urgentes.

En definitiva, las organizaciones de todo tipo, incluidas aquellas que se definen «con ánimo de lucro», cumplen determinadas funciones sociales que legitiman su existencia, y de cara a los procesos de desarrollo de los pueblos es necesario insistir en la vertiente de *servicio público* que posee cualquier organización que se pretenda legítima desde el punto de vista de una ética cívica. De ahí que las relaciones entre las administraciones públicas y las OCDHs, y también las relaciones entre éstas dos y las empresas, tendrían que basarse ante todo en el hecho de que todas ellas son *organizaciones al servicio de la sociedad*. La diferencia entre ellas no es tanto la finalidad última, sino más bien el origen de sus recursos y el tipo de medios que utilizan para alcanzar sus fines. Por ejemplo:

- Las administraciones públicas reciben sus recursos de los impuestos que el Estado recauda coactivamente, y su papel social se podría definir como el de instituciones representativas del conjunto de los ciudadanos, que tratan de facilitar la convivencia y el logro de determinados fines que se consideran legítimos desde el punto de vista de una ética cívica compartida. La cooperación al desarrollo es sin duda uno de tales fines, aunque no el único. Por eso es exigible que las administraciones públicas tomen en serio el objetivo de facilitar al máximo la cooperación al desarrollo. Al hacerlo no estarían cediendo a presiones ilegítimas o descuidando sus tareas propias, puesto que al menos una parte de tales tareas es, precisamente, la de facilitar la cooperación al desarrollo. Pero las demás instituciones, así como los ciudadanos en general, deben exigir también que el dinero público sea gastado con la mayor transparencia y eficacia posibles, puesto que procede de un esfuerzo común y se destina a cubrir un conjunto de necesidades sociales. De ahí que sea exigible una convocatoria abierta y un baremo claro y equitativo para que las distintas OCDHs concurren en condiciones justas a la obtención de subvenciones.
- Por su parte, las OCDHs son instituciones «sin ánimo de lucro» que obtienen una parte de sus fondos a partir de donaciones altruistas y a menudo obtienen otra parte por medio de subvenciones de dinero público, de modo que se hacen responsables

del uso de esos fondos ante sus colaboradores y ante los contribuyentes en general. Por eso las administraciones públicas tienen la obligación de controlar, en la medida de sus posibilidades, el uso que hacen las OCDHs de los medios públicos que se ponen en sus manos.

- Las empresas harían bien en tener muy presentes los bienes públicos que tratan de proporcionar a la sociedad, puesto que tales bienes son los que legitiman en última instancia la existencia misma de las organizaciones empresariales. Es verdad que para ofrecer sus servicios aportan fondos privados y tienen como uno de sus objetivos la perspectiva de una posible ganancia monetaria que les permitirá sobrevivir en el mercado. Pero esa ganancia es un medio necesario, no el fin último. Tal fin está entrelazado con el de las administraciones públicas y el de las organizaciones solidarias: contribuir al desarrollo de la sociedad y de la humanidad. Desde este punto de vista, las empresas pueden complementar sus esfuerzos productivos con los afanes redistributivos de las otras dos instituciones, y si las tres basan sus relaciones en el mutuo respeto y la colaboración, pueden lograr que se avance mucho más en el desarrollo humano que por la vía del enfrentamiento y el desprecio mutuo.

En resumen, el gran reto que afrontan las instituciones en nuestra época es el de legitimarse ante la propia sociedad y ante la humanidad en su conjunto. Para ello deben recordar continuamente que hay un marco de valores cívicos compartidos que pueden y deben ayudar a hacer realidad. Y que dentro de dicho marco se encuentran las metas deseables y los medios permisibles que cada institución descubre como propios. De ahí que las relaciones entre las instituciones serán éticamente adecuadas cuando se orienten por las mismas metas y valores que, en última instancia, les confieren legitimidad. No se trata de que las administraciones públicas se conviertan en OCDHs ni en empresas, ni que estas últimas tengan que convertirse en alguna de las otras dos. Se trata de que cada institución se atenga a su propio quicio y se tome en serio su modo específico de servir al bien público.

# Cuadernos Deusto de Derechos Humanos, núm. 17

La cooperación internacional para el desarrollo debe estar constantemente atenta a los retos que le plantean la ética y los derechos humanos. En este «cuaderno» se ofrecen tres aportaciones para ayudar a esa tarea. En la primera, se estudia lo que puede significar la justicia distributiva internacional, para proponerla como horizonte de una cooperación que pretende ser también internacional. La segunda discierne qué corrientes del pensamiento moral pueden servirnos para alimentar las exigencias éticas derivadas del derecho al desarrollo: no las centradas en el interés particular, sino las que remiten al interés general y la solidaridad. La tercera analiza lo que supone la ética de las instituciones y organizaciones para hacer luego una aplicación a las que se constituyen en sujetos fundamentales de la cooperación: las Administraciones públicas y las ONGD. Se pretende con ello incitar a una reflexión y diálogo sobre los retos éticos de la cooperación, una reflexión que, evidentemente, se conecte con la acción comprometida y la oriente.

**Xabier Etxeberria**, doctor en filosofía, es director del Aula de Ética y miembro del Instituto de Derechos Humanos P. Arrupe de la Universidad de Deusto. Profesor visitante en varias universidades latinoamericanas, colabora con organizaciones indígenas en el campo de los derechos humanos. Sus numerosas publicaciones se centran especialmente en las cuestiones de ética fundamental, ética política y ética profesional, así como en la vertiente ética de los derechos humanos. En conexión con la temática de este cuaderno cabe citar: *Ética de la acción humanitaria* (UD) y *Ética de la diferencia* (UD).

**Emilio Martínez Navarro**, doctor en filosofía, es profesor de Ética y Filosofía Política en la Universidad de Murcia. Ha sido cooperante en proyectos de educación de adultos en Nicaragua e investigador visitante en diversas universidades españolas y extranjeras. Pertenece a los grupos de investigación «Desigualdad, Cooperación y Desarrollo» (Universidad de Murcia) e «Ignacio Ellacuría, Solidaridad y Cristianismo». Entre sus publicaciones merece destacarse: *Solidaridad liberal: la propuesta de John Rawls* (Comares) y *Ética para el desarrollo de los pueblos* (Trotta).

**Alejandro Teitelbaum**, abogado, especializado en relaciones económicas internacionales. Realizó en Argentina una intensa actividad en la defensa de presos políticos y militantes sindicales, lo que le valió ser objeto de amenazas y atentados que le empujaron al exilio. Ha sido consultor del Consejo Mundial de las Iglesias y de la UNESCO, para la que escribió el libro *El papel de la educación ambiental en América Latina* y ha elaborado y presentado numerosos documentos ante distintos organismos y conferencias de las Naciones Unidas. Otras publicaciones suyas que merecen citarse son: *Impunidad y sociedad* (1994) y *La crisis actual del derecho al desarrollo* (UD).



**EUSKO JAURLARITZA**  
**GOBIERNO VASCO**

JUSTIZIA, LAN ETA GIZARTE  
SEGURANTZA SAILA  
DEPARTAMENTO DE JUSTICIA,  
EMPLEO Y SEGURIDAD SOCIAL



**Universidad de  
Deusto**

• • • • •