



Per què és important l'ètica avui?

Per Joan Canimas i Brugué, doctor en filosofia. Coordinador científic de l'Observatori d'Ètica Aplicada a la Intervenció Social, de la Fundació Campus Arnau d'Escala

Durant el darrer terç del segle XX l'ètica aplicada ha irromput com una necessitat palpable en molts àmbits de l'activitat humana i s'anuncia com un aspecte d'importància creixent al llarg del XXI. Fins fa poc, parlar d'ètica aplicada era parlar de bioètica, és a dir, d'una reflexió dirigida a orientar o resoldre aquelles situacions moralment problemàtiques que es donen en l'àmbit de la medicina. Avui, però, l'ètica aplicada ja no es circumscriu només a l'àmbit de la salut, sinó també a molts altres, entre aquests el de la intervenció social i psicoeducativa. Podríem dir que l'ètica està de moda, la qual cosa requereix preguntar-se quines característiques de la nostra època empenyen a fer que això sigui així.

La resposta més fàcil és dir que és degut al progrés dels drets humans. Aquest aspecte és important i reconfortador, però no és l'únic. Considero que hi ha quatre factors que expliquen l'expansió de l'ètica aplicada: la secularització del pensament, el progrés científic, l'augment de l'alteritat i, finalment, la biopolítica i el postfordisme. Passaré d'una manera ràpida pels tres primers i dedicaré més atenció al quart, perquè és un aspecte poc tractat i d'una importància cabdal en l'àmbit de la intervenció social i psicoeducativa.

1. La secularització del pensament

La irrupció de l'ètica aplicada no és aliena a la caiguda de les veritats inamovibles, a la pèrdua dels grans fona-

ments ètics i al consegüent relativisme moral que el segle XX ha fet evident per a una àmplia part de la població occidental. En història de la filosofia se sol concebre aquesta situació com el resultat d'un procés que la raó va iniciar a Grècia i que després de dos mil cinc-cents anys de recerca de la veritat ha descobert, finalment, que la veritat, i per tant els valors i els principis morals, és una creació humana, massa humana.

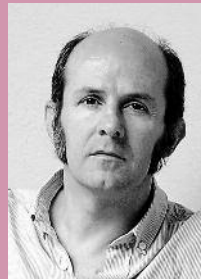
La secularització del pensament és un procés en el qual la capacitat explicativa dels humans cada vegada recorre menys a formes i instàncies alienes al mateix pensament. Es queda sol amb ell mateix i no pot acudir ni tan sols a les criatures que ell ha creat, per exemple la màgia, el mite, la religió o la metafísica. Aquesta secularització ha estat obra de la raó, que no és altra cosa que una recerca irrespectuosa de la veritat. Irrespectuosa perquè és un tipus de pensament que és cridat a penetrar i il·luminar qualsevol espai que l'enteniment humà pugui albirar, per sagrat que sigui. Allà on el pensament màgic, mític i religiós es para, la raó continua. És un tipus de pensament que no s'atura davant l'innombrable o inabastable, que no es conforma amb respostes del tipus "Perquè sí?", "Perquè sempre ha estat així?", "Perquè les forces del món ho volen així?" o "Perquè Déu ho ha fet així?". És com un nen inquiet que tot ho potineja, indaga, obre, desmunta. Un nen impertinent que davant les respostes abans esmentades torna a preguntar, insistent: "I per què sí?", "I per què ha estat sempre així?", "I per què les forces del món, o Déu, ho volen així?".

“En l'àmbit de la intervenció social i psicoeducativa, la secularització del pensament es manifesta amb nitidesa quan, per exemple, el professional es veu immers en un conflicte entre diferents moralitats cada una de les quals considera que l'altra vulnera valors.”

En aquesta història de cerca de la veritat, el segle XX ens ha situat davant el repte que Nietzsche ja havia anunciat: que no hi ha cap ocell de raons immenses que ens empari ni cap veritat per descobrir, sinó un munt de veritats creades. Aquesta situació incomoda a alguns i és molt atractiva per a altres. Sol incomodar a aquelles persones que necessiten o creuen en absoluts, en principis inamovibles en els quals pot trobar suport (Déu, Raó, Història, Natura, Llei, Pàtria, Poble...) i que veuen en el relativisme una gran amenaça. I sol ser una situació atractiva per a aquells altres que se senten amenaçats per la metafísica i els dogmes i que veuen en el relativisme la possibilitat de construir, finalment, valors humans.

Així, doncs, i en aquesta situació que configura també la *nostra època*, gairebé ningú s'escapa de la necessitat d'haver de justificar per què considera que unes coses estan bé i altres no. Gairebé ningú s'escapa d'haver de donar explicacions de la seva actuació o valoració moral en allò que afecta altres persones o fins i tot només a ella, un requeriment poques vegades necessari per a aquells que comparteixen un paradigma moral omnipresent i eternament fonamentat.

En l'àmbit de la intervenció social i psicoeducativa, la secularització del pensament es manifesta amb nitidesa quan, per exemple, el professional es veu immers en un conflicte entre diferents moralitats cada una de les quals considera que l'altra vulnera valors. Aleshores es fa necessari que una d'aquestes s'imposi a l'altra o una tercera a ambdues. I quan arriba el moment de justificar aquesta imposició, el professional s'adona de la incomoditat de



Joan Canimas i Brugué és llicenciat en filosofia i lletres per la Universitat Autònoma de Barcelona, doctor en filosofia per la Universitat de Girona i màster en bioètica i dret per la Universitat de Barcelona. És el coordinador científic de l'Observatori d'Ètica Aplicada a la Intervenció Social de la Fundació Campus Arnau d'Escala, un organisme pioner en la recerca, el coneixement, la formació i

l'assessorament en qüestions ètiques a entitats públiques i privades. És membre de diversos comitès d'ètica assistencial en l'àmbit sanitari i coordinador de diferents grups de recerca sobre ètica en l'atenció a persones en diferents situacions de vulnerabilitat. També és professor de la Facultat d'Educació i Psicologia de la Universitat de Girona, de la Universitat Oberta de Catalunya i de la Fundació Universitat de Girona: Innovació i Formació.

recórrer a un “Perquè sí”, “Perquè sempre ha estat així” o fins i tot a un “Perquè la llei ho mana així”. S'adona de la necessitat d'una reflexió i justificació ètica.

2. El progrés tecnocientífic i econòmic

El progrés tecnocientífic és un factor cabdal per explicar la necessitat i el desplegament de la bioètica. Efectivament, els avenços de la medicina i de les ciències que l'acompanyen (biologia, química, física, electrònica...) ens han col·locat davant possibilitats abans impensables, per exemple, l'enginyeria genètica o la recuperació o l'allargament de la vida en estats que fins fa ben poc estaven irremeiablement vinculats a la mort. Aquestes noves situacions han generat nous interrogants ètics o han transformat els anteriors, i necessiten nous paradigmes morals o adaptar els anteriors.

I en l'àmbit de la intervenció social i psicoeducativa? Es pot dir que el progrés tecnocientífic hagi generat nous interrogants ètics o hagi transformat els anteriors? Respondre aquesta pregunta obliga a repassar els avenços tecnocientífics produïts en l'àmbit de la intervenció social i psicoeducativa en els darrers cinquanta anys, i aleshores hom s'adona que en aquest àmbit s'ha generat poc conei-



xement d'aquesta mena. Tot i això, els progressos en altres camps l'afecten o l'afectaran de forma significativa: les noves tecnologies de la informació i la comunicació, els psicofàrmacs (per exemple, el Prozac), algunes intervencions mèdiques (com ara, els implants coclears), l'enginyeria genètica, els sistemes alternatius de comunicació, la neuropsicologia... comencen a situar els professionals de la intervenció social i psicoeducativa davant noves situacions i interrogants ètics.

Ara bé, la irrupció de l'ètica aplicada no només està relacionada amb el progrés tecnocientífic, sinó també amb el desplegament econòmic que l'acompanya. Aquesta relació es manifesta principalment en tres qüestions: (a) en el fet que les societats opulentes ens permetem reflexionar i reclamar aspectes ètics impensables en aquelles societats que conviuen amb el fantasma de la fam i el dolor, la qual cosa evidencia una vegada més que la dignitat i els drets tenen diferents escales d'exigència; (b) en la necessitat cada vegada més imperiosa (a mesura que ens apropem a l'abisme) de considerar que l'economia no pot anar al seu aire, sinó que necessita normes estrictes que regulin la seva relació amb les persones i amb el planeta i que les empreses no només tenen responsabilitats econòmiques, sinó també socials, i (c) en el fet que el caràcter de les empreses s'ha convertit en un factor cabdal de productivitat, qualitat i excel·lència (això serà tractat al capítol 4 dedicat al biopoder i al postfordisme).

3. L'eclosió de l'alteritat

No hi ha ètica sense la presència de l'altre, sense el reconeixement i la responsabilitat amb l'altre, sense la capacitat de posar-se en la pell de l'altre. En les societats democràtiques —i en menys mesura en les no democràtiques— el segle XX s'ha caracteritzat, entre altres coses, per la irrupció creixent de veus diferents a l'hegemònica, d'altres veus que demanen i exigeixen ser escoltades: les persones d'altres races, d'altres cultures, d'altres sexes i sexualitat, amb altres capacitats i discapacitats, amb altres creences i idees... en definitiva, els que són, viuen, senten o pensen d'una altra manera.

Hi ha quatre factors que al meu entendre expliquen aquesta eclosió de veus: l'aprofundiment i extensió dels drets humans de primera, segona i tercera generació;¹ el

“D'ençà de la proclamació de la Declaració universal de drets humans el 1948, cada vegada més persones i col·lectius la prenen com a punt de referència i de suport per convertir-se en subjectes de dret, per millorar les seves condicions de vida i sortir del sofriment, la marginació o el silenci, la qual cosa indica que recull un anhel universal de dignitat i benestar.”

protagonisme creixent de la societat civil; els moviments migratoris i la globalització.

D'ençà de la proclamació de la Declaració universal de drets humans el 1948, cada vegada més persones i col·lectius la prenen com a punt de referència i de suport per convertir-se en subjectes de dret, per millorar les seves condicions de vida i sortir del sofriment, la marginació o el silenci, la qual cosa indica que recull un anhel universal de dignitat i benestar. Aquest procés és conseqüència —i causa a la vegada— d'un protagonisme creixent de les persones que configuren la societat civil, que es neguen a ser silenciades o, fins i tot, representades per organitzacions i institucions en allò que els afecta directament.

D'altra banda, els moviments migratoris creen en un mateix espai mosaics multiculturals, la qual cosa genera relacions interculturals, contactes entre morals i costums diferents. I si no es vol que aquestes relacions siguin objecte de marginació o d'estranyament, fa falta una moral civil compartida per tots, una mínima moralitat que faci possible la convivència. Finalment, les relacions interculturals no sols són fruit de les migracions, sinó també de la globalització, d'un sistema econòmic i d'uns mitjans de comunicació i de transport que fan del planeta una mateixa aldea, en la qual cada vegada és més necessària una moralitat compartida.

4. El biopoder i el postfordisme

Hi ha raons per considerar que l'ètica aplicada és avui també un moviment cultural de resistència a les noves formes de poder. Per explicar això fa falta que ens detinguem i relacionem tres qüestions: (a) el concepte *biopoder*, creat per Michel Foucault a la dècada de 1970, (b) el canvi de paradigma dels moviments de resistència del qual parla Alain Touraine i (c) el concepte *postfordisme*, estudiat per Toni Negri i Paulo Virno.

Foucault va advertir-nos que calia que corregíssim l'ús simplista amb què utilitzem el concepte *poder*. Primer, perquè l'entendem com una cosa única i en canvi es manifesta en relacions extraordinàriament nombroses i múltiples. I segon perquè la característica principal del poder no és que oprimeix, sinó que també dóna plaer (almenys a algunes persones) i, sobretot, crea.² “Si el poder només fos repressiu —diu Foucault—, si no fes altra cosa que dir no, vostè creu que l'obeiríem? Allò que fa que el poder es mantingui, que sigui acceptat, és senzillament que no sols pesa com a potència que diu no, sinó que cala de fet, produeix coses, genera plaer, forma saber, produeix discursos; se l'ha de considerar una xarxa productiva que passa a través de tot el cos social en lloc de fer-ho com una instància negativa que té per funció reprimir.”³

A partir del segle XVIII, diu Foucault, comença a manifestar-se una forma de poder que s'expressa i actua en la vida de les persones. Un “conjunt de mecanismes a través dels quals allò que són les característiques biològiques fonamentals de l'espècie humana formarà part d'una política, una estratègia política, una estratègia general de poder.”⁴ L'aparició del biopoder es manifesta en la proliferació d'institucions, professions i sabers relacionats amb la salut i el comportament de les persones. Metges, psiquiatres, infermers, psicòlegs, pedagogs, treballadors socials, educadors socials, mestres, professors, integradors socials, cuidadors, gestors culturals, advocats, jutges... i la varietat d'institucions i serveis en els quals treballen i la multitud de sabers que generen són avui responsables i garants d'una estratègia política que considerem imprescindible per al benestar, el progrés, la justícia i la pau social. I no hi ha dubte que el poder d'aquestes professions i institucions, extraordinàriament nombroses i múltiples, no es manifesta opri-

“No hi ha ètica sense la presència de l'altre, sense el reconeixement i la responsabilitat amb l'altre, sense la capacitat de posar-se en la pell de l'altre.”





mint (tot i que això es pot donar en alguns casos), sinó fonamentalment creant saber, discursos, conductes, necessitats i ordre.

Les polítiques socials, que es caracteritzen per la intervenció en la vida de les persones, han experimentat un gran creixement en el segon terç del segle XX, la qual cosa ha coincidit amb el que Alain Touraine ha considerat un canvi de paradigma en els moviments de resistència de les societats postindustrials.⁵ Segons aquest autor, hem passat d'un paradigma social propi de la modernitat a un paradigma cultural propi de la postmodernitat. El paradigma social es manifestava en moviments de resistència, com ara els partits polítics, els sindicats i els combats entre ideologies (feixisme, liberalisme, socialisme, comunisme, anarquisme...). El paradigma cultural, en canvi, es manifesta en moviments de resistència, com ara l'ecologisme, el nou feminisme, els ocupes, els moviments de "no a la guerra" o d'"alterglobalització", les associacions de malalts, de persones sordes, d'homosexuals, lesbianes i transsexuals... moviments que s'orienten no sols al canvi social, sinó també i principalment al canvi en les formes d'entendre'ns i relacionar-nos.

En aquest nou paradigma, els actors, en lloc d'identificar-se amb un valor o objectiu exterior (Déu, pàtria, poble, Estat, futur, socialisme, comunisme...) descobreixen en ells mateixos la capacitat d'actuar de manera autoreferencial. La persona lluita contra allò en nom del qual els altres la volen subjectar, amb la qual cosa es produeix l'alliberament d'una consciència de llibertat i de responsabilitat que era presonera d'aquells mecanismes institucionals que parlaven en nom de valors o objectius exteriors a la persona. Apareix així —diu Touraine— una nova forma d'individualisme, un individualisme conscient, reflexiu, responsable i lliure. I una nova forma de resistència: l'afirmació d'un mateix no sols com a actor social, sinó com a *subjecte personal i moral*.

L'ètica aplicada, per tant, es pot entendre també com un moviment de resistència de caire cultural, com una manifestació d'aquest nou individualisme consistent en l'afirmació d'un mateix com a subjecte personal i moral, com l'afirmació d'un mateix i dels altres en una etapa d'expansió del biopoder, d'un poder que s'expressa i actua en la vida de les persones, per exemple, en la multitud d'informes i intervencions educatives, psicològiques, socials i sanitàries.

“En aquest nou paradigma, els actors, en lloc d'identificar-se amb un valor o objectiu exterior (Déu, pàtria, poble, Estat, futur, socialisme, comunisme...) descobreixen en ells mateixos la capacitat d'actuar de manera autoreferencial. La persona lluita contra allò en nom del qual els altres la volen subjectar, amb la qual cosa es produeix l'alliberament d'una consciència de llibertat i de responsabilitat que era presonera d'aquells mecanismes institucionals que parlaven en nom de valors o objectius exteriors a la persona.”

En l'àmbit empresarial, el *biopoder* s'ha materialitzat en una nova forma productiva que alguns autors, per exemple, Toni Negri i Paolo Virno, anomenen *postfordisme* o, fins i tot, *toyotisme*. L'empresa *fordista*, que està meravellosament representada a la pel·lícula *Temps moderns* de Charles Chaplin, reclamava i reclama del treballador la seva força física. Tal com diu Gramsci, aquesta forma productiva, encara molt important en alguns àmbits i països, obliga el treballador a deixar la seva vida privada a la porta de la fàbrica i a entrar silenciós en allò que és pròpiament humà. El *postfordisme*, en canvi, és un tipus d'organització productiva que reclama dels treballadors creativitat, reflexió, capacitat crítica, predisposició, solidaritat, bona comunicació, interdependència, treball en equip, tonalitats emotives i gustos estètics, capacitat d'aprenentatge, carència d'instints especialitzats, iniciativa, lideratge, optimisme, sensibilitat, sinergia, adaptació a l'imprevist, familiaritat amb allò possible, virtuosisme... En definitiva, reclama del treballador allò que li és pròpiament humà.

“En el capitalisme avançat, l'ètica de les organitzacions no sols té una gran importància per aconseguir dinàmiques de qualitat en els processos productius, sinó també en els comercials, perquè els consumidors no solament compren un producte, sinó principalment ‘una manera de ser’, ‘un caràcter’, un *êthos*.”

En el capitalisme avançat, l'ètica de les organitzacions no sols té una gran importància per aconseguir dinàmiques de qualitat en els processos productius, sinó també en els comercials, perquè els consumidors no solament compren un producte, sinó principalment “una manera de ser”, “un caràcter”, un *êthos*. Aquesta o aquella entitat té una manera de fer i de ser que no és simplement una garantia de qualitat que hom adquireix, sinó també una manera de fer i de ser que es transmet a aquells que s'hi relacionen. En definitiva: aquest o aquell producte o marca és propi d'un tipus de persona i, per tant, si es compra imprimirà en la persona una manera de ser, un caràcter.⁶

Quan el poder es manifesta en l'*êthos*⁷ de la vida i no, com antany, en el cos o fins i tot en les idees, l'ètica aplicada forma part d'un entramat de relacions de poder i, per tant, de resistència. Cal retornar, una vegada més, als dos versos de Hölderlin: “Però on hi ha perill, creix / també el que salva.”^Q

1. La primera generació de drets humans se centra en els drets civils i polítics que configuren un *Estat de dret* (dret a la vida, a la llibertat, a la igualtat, a la participació política...). La segona, en els drets econòmics, socials i culturals que configuren un Estat social (alimentació, educació, treball, habitatge, accés a la cultura, protecció davant la malaltia, la vellesa, l'atur...). Com que la Declaració universal de 1948 no recull del tot els drets de segona generació, l'any 1966 es van ampliar a través del Pacte internacional dels drets econòmics,

socials i culturals i del Pacte internacional de drets civils i polítics i, recentment, la Unesco ha aprovat la Declaració universal sobre la diversitat cultural (2001). I els de la tercera generació, que no figuren a la Declaració de 1948, però que cada vegada són més presents, fan referència als reptes nous bèl·lics, mediam-bientals, biotecnològics i de la societat de la informació, per exemple, el dret que tenen els que ja han nascut i els que encara ho han de fer de viure en un planeta habitable, amb un medi ambient sa i no contaminat i en una societat en pau. Els drets humans de tercera generació han començat a ser proclamats, entre altres, a la Declaració sobre el dret dels pobles a la pau (1984), a la Declaració de Rio sobre medi ambient i desenvolupament (1992), a la Declaració universal sobre bioètica i drets humans (2005) o a la Declaració universal sobre el genoma humà i els drets humans (1997).

2. Foucault, M. (1978): *A verdade e as formas jurídicas*, recull cinc conferències i un debat celebrat l'any 1973 (traducció castellana d'E. Lynch: *La verdad y las formas jurídicas*, Mèxic: Gedisa, 1984, p. 168-169).

3. Foucault, M. (1977): “Entrevista a Michel Foucault” (traducció castellana de M. Morey: “Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana” dins *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*, Madrid: Alianza Editorial, 1984, p. 137).

4. Foucault, M. (1978): Classe de l'11 de gener de 1978, transcrita a *Seguridad, territorio, población*. Curso del Collège de France (1977-1978), Madrid: Akal, 2008, p. 13.

5. Touraine, A. *Un nouveau paradigme* (traducció castellana d'A. López i M. Tabuyo: *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*, Barcelona: Paidós Estado y sociedad, 2005).

6. José Félix Lozano aporta aquest recull de dades que cito textualment: “Segons les dades de Bentley College (Wittmann, 1995) el 1984-1985 el 75% de les 1.000 companyies més grans del món tenien un codi ètic; aquest percentatge va arribar al 93% el 1989-1990. Estudis més recents (Guillen, Melé i Murphy, 2002) confirmen la tendència. Segons dades d'un altre estudi citat en aquest (Murphy, 2002), el 93% de les companyies nord-americanes més importants tenen un codi escrit i, el que per a nosaltres és més significatiu, el 70% d'aquests documents s'han creat a l'última dècada.” Lozano, J. F. (1999): “Posibilidades y limitaciones de los códigos éticos y deontológicos”, dins Flecha, J-R (ed.) (1999): *Europa, ¿mercado o comunidad?*, Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca, p. 72.

7. Comportament, hàbit, costum, manera de ser...