
¿Por qué es importante la ética aplicada, hoy?

PID_00244279

Joan Canimas Brugué

Tiempo mínimo de dedicación recomendado: 3 horas



Índice

Introducción	5
1. La secularización	7
2. El desarrollo económico y tecnocientífico	12
3. La eclosión de la alteridad, del reconocimiento y de la democracia	14
4. El biopoder y las nuevas formas de resistencia	17
4.1. Biopoder y biopolítica	17
4.2. La ética aplicada como práctica de libertad y resistencia	18
5. Profesiones de muchas posibilidades y, por lo tanto, responsabilidades éticas	24
5.1. Indagan e intentan influir en la vida de las personas	24
5.2. Dificultad de disponer o de calibrar el «área de separación» (o «de vinculación») entre el profesional y la persona atendida	26
5.3. Dificultad o imposibilidad de entender la voz del otro	27
5.4. Elevado grado de incertidumbre predictiva	27
5.5. Profesiones de muchas posibilidades éticas	28
Notas	31

Introducción

Alguien podría cuestionar, ya de entrada, la pertinencia de la pregunta que da título a este tema («¿Por qué es importante la ética aplicada, hoy?»), al considerar que, en algunas profesiones, la ética ha sido importante al menos desde Hipócrates. Sin embargo y como se intentará argumentar, actualmente la ética aplicada goza de un protagonismo y predicamento que nunca había tenido. Hoy la ética ya no es aquello de lo que se ocupan los doctores de las iglesias o academias, sino algo que preocupa y de lo que hablan cada vez más ciudadanos y profesionales. Hasta hace poco, hablar de ética aplicada era hablar de bioética, es decir, de una reflexión dirigida a orientar o resolver situaciones moralmente problemáticas en el ámbito de la salud. Hoy, sin embargo, se refiere a muchos otros ámbitos de la actividad profesional, entre ellos el de la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria, que es el que aquí se va a tratar.

Desde finales de la década de 1970 se viene proclamando que la ética aplicada está de moda, que es «un signo del tiempo»¹, lo cual requiere preguntarse qué características de nuestra época empujan a que esto sea así. Este interés no es solo académico, sino también práctico. Los profesionales de la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria tienen problemas éticos o deberían tenerlos. Si los tienen, saber qué los genera o alimenta los ayudará a orientarse en esta marea y, en algunos casos, a desdramatizar situaciones; si no los tienen, debería sacudir su indiferencia y provocar que aparecieran.

La respuesta más fácil a la cuestión de por qué hoy es importante la ética aplicada es considerar que se debe al progreso de los derechos humanos. Este aspecto es importante y confortador, pero no es el único². Considero que hay, al menos, cuatro factores que explican la expansión de la ética aplicada en el ámbito profesional: (1) la secularización, (2) el crecimiento económico y tecno-científico, (3) la eclosión de la alteridad y del reconocimiento y (4), el biopoder, la biopolítica, el posfordismo y las nuevas formas de resistencia.

1. La secularización

La palabra *secular* proviene del latín *saecularis*, y este de *saeculum*, que significa 'siglo'. Secularizar significa, por tanto y entre otras cosas, llevar algo que pertenecía a la eternidad a nuestro tiempo. El eclesiástico que se vuelve seglar se seculariza. A mi entender, la secularización aumenta la necesidad de la ética por tres razones: **a)** porque la disolución de absolutos a los que agarrarnos nos hace responsables de nuestras acciones y **b)** nos obliga a atender y cuidar lo cotidiano y efímero, a responder adecuadamente a cada situación particular, y **c)** porque las sociedades intermorales requieren una reducción de la moral de mínimos pero, a su vez y de momento, un aumento de la reflexión y codificación de las pautas de convivencia entre morales de máximos.

La secularización del pensamiento es un proceso de apropiación por parte de las personas de aquello que antes no nos pertenecía, un itinerario a través del cual la capacidad explicativa y prescriptiva recurre cada vez menos a instancias ajenas al propio pensamiento, mundo y tiempo. Un recorrido al final del cual el pensamiento se ha quedado solo consigo mismo, sin poder delegar la responsabilidad descriptiva y prescriptiva a criaturas e instancias ajenas a él mismo. En la historia de la filosofía se suele concebir esta situación como el resultado de un largo proceso que la razón inició en la Grecia clásica y que, después de dos mil quinientos años de búsqueda infructuosa de la verdad, habría descubierto que esta es una creación humana, demasiado humana. La voluntad de la razón es, en palabras de Eugenio Trías, promover y producir desde ella misma su propia revelación³.

La razón es un tipo de pensamiento irrespetuoso con las verdades inamovibles, que se considera autollamado a penetrar e iluminar cualquier espacio que el entendimiento humano pueda vislumbrar, por inaccesible y sagrado que sea. Allí donde el pensamiento mágico, mítico y religioso se paran, la razón sigue curiosa e insolente, puesto que busca entender en vez de creer⁴. No se detiene ante lo innombrable o inalcanzable, ni se conforma con respuestas del tipo «porque sí», «porque siempre ha sido así», «porque las fuerzas del mundo lo quieren así» o «porque Dios lo ha hecho así». Es como un niño impertinente que ante este tipo de respuestas vuelve a preguntar, insistente: «¿Y por qué sí?», «¿Y por qué ha sido siempre así?», «¿Y por qué las fuerzas del mundo, o Dios, lo quieren así?». Una criatura inquieta que a medida que crece todo lo pregunta, indaga, abre, penetra, manosea para conocerlo y apropiárselo. En esta irreverencia está su salvación y su peligro.

A este proceso de secularización le hemos llamado modernidad. El poeta Friedrich Schiller la ha considerado como un retorno de los dioses a su hogar, inútiles en un mundo que, crecido bajo su tutela, se mantenía ya por su propia

inercia y dejaba a la naturaleza sin Dios⁵; Max Weber, como un proceso de «desencantamiento del mundo» (*Entzauberung der Welt*), de racionalización cada vez más intensa y extensa de las relaciones entre las personas y entre estas y el mundo que hace que cada vez sea menos necesario recurrir a la magia (primero) y a la religión (después)⁶; Marcel Gauchet, como el «agotamiento del reino de lo invisible»⁷.

En esta larga historia de búsqueda de la verdad, el siglo XX nos situó ante el reto que Nietzsche ya había constatado en su época: que no hay ninguna ave de alas inmensas cuyas razones nos amparen, ni verdad por descubrir. Solo un montón de verdades creadas por unos seres inteligentes que han inventado el conocimiento. Esta situación incomoda a algunos y es muy atractiva para otros. Incomoda, y a veces horroriza, a las personas que necesitan principios absolutos en los que apoyarse (Dios, Naturaleza, Historia, Ley, Patria, Pueblo, Razón, etc.) y que ven en el perspectivismo la gran amenaza. Y supone una gran posibilidad para aquellos que nos sentimos amenazados por la metafísica y los dogmas y vemos en el perspectivismo la posibilidad de construir, finalmente, morales y éticas humanas. Lo que para unos es una pérdida que nos arroja a la anomia, para otros es una liberación que nos permite la autonomía.

La disolución de los absolutos ha llevado a algunos a sentenciar que si Dios no existe, todo está permitido⁸. A esta proclama cabe responder que a quienes realmente todo les está permitido son aquellos que se sienten amparados por Dios⁹, porque tienen un absoluto al que servir y les es posible anesthesiarse de mandatos y principios para no sentir el dolor del prójimo e incluso el propio. La muerte de Dios o de todo absoluto nos permite la libertad y nos obliga a la plena responsabilidad humana. Con la secularización, la referencia ética ya no puede ser Dios, ni tan siquiera los grandes valores con los que pretendemos sustituirlo, por más nobles que sean (dignidad, igualdad, libertad, intimidad, etc.), sino el prójimo, especialmente el más débil, dependiente, vulnerable¹⁰.

Quien vive en un espacio ocupado por un dogma que se sabe omnipresente, eterno y fundamentado por instancias que no nos pertenecen, no tiene problemas éticos, o al menos el tipo de problemas éticos que preocupan a los seres secularizados. No debe dar explicaciones de su moral o actuación, sino cumplir lo estipulado. Cuando él mismo se pide o se le piden explicaciones, remite a alguien o a algo que le supera, a las fuentes originarias, que solo pueden ser interpretadas por aquellos que tienen autoridad para hacerlo. En cambio, la caída de las verdades inmóviles, la pérdida de los referentes éticos metafísicos, nos hace responsables, nos obliga a responder de nuestras prescripciones y actos. Sin ningún absoluto u oráculo al que acudir, es difícil escapar al deber de responder, de responsabilizarse. Cuando, por ejemplo, no es posible el acuerdo y se hace necesaria la imposición, no se puede recurrir al «porque sí», «porque siempre ha sido así», «porque lo creemos así», «porque Él lo señala así», «porque la ley lo manda así». Ya no es posible sustraerse a la necesidad de

justificar o preguntar por qué consideramos que unas cosas deben alentarse, tolerarse, cambiarse o prohibirse, y otras no. La secularización exige reflexión, diálogo y explicaciones.

Muchos autores han destacado que la secularización no es ajena al judeocristianismo. Para Metz y Bonhoeffer, el monoteísmo rompió con la visión animista separando el mundo del hombre del de Dios y posibilitando así un poder del primero sobre la tierra que hará que acabe prescindiendo del Creador¹¹. Para Gauchet, el cristianismo es «la religión de la salida de la religión»¹². Taylor insiste en la importancia de tener en cuenta que el término *secular* proviene del vocabulario cristiano y que la división entre la Iglesia y el Estado está inevitablemente unida a los primeros días de la civilización cristiana¹³.

Sin embargo, el autor que ha ido más lejos en este camino es Gianni Vattimo, que atribuye al cristianismo el inicio del debilitamiento y la disolución del Ser, de las estructuras ontológicas y de verdad que el hombre se ha impuesto y ha impuesto a sus congéneres. Para el filósofo italiano, la *kénosis* paulina, es decir, la encarnación del hijo de Dios en un hombre que ama, sufre, es humillado y muere en manos de los hombres, representa el aspecto más destacado de este proceso de debilitamiento del Ser y de la violencia que ejercía lo sagrado sobre el hombre. Una disolución que, a diferencia de las propuestas de Nietzsche y Heidegger, abrió el camino a una comunidad de amor y comunicabilidad de problemas, de persuasión, de relaciones y de acuerdos intersubjetivos¹⁴. Al fin y al cabo, recuerda Vattimo, el cristianismo es la única religión en la cual el hijo de Dios muere a manos de los hombres y en la que este, en la cruz, proclama abiertamente el abandono de su padre.

El debilitamiento o la muerte de la metafísica nos obliga (o debería obligarnos) a escuchar y tener en cuenta las distintas morales y las vidas concretas de los seres que habitan la tierra, a hacernos responsables ante ellas, a dar respuesta a aquello que, aunque individual y efímero, es todo lo que poseemos. Nos impide (o debería impedirnos) tener respuestas únicas y totalizadoras para todas las situaciones, es decir, nos obliga a dar respuestas concretas, no generales y grandilocuentes¹⁵. Cada vez hay más evidencias para considerar que no existe *la* pregunta a la cual dar *la* respuesta, sino solo personas que preguntamos y esperamos respuestas adecuadas. Y la ética aplicada es una forma de escuchar y dar respuestas apropiadas a cada voz.

La secularización también ha provocado la reducción de las exigencias morales que deben ser compartidas, el relajamiento de la obligatoriedad frente a la libertad, de lo único frente a lo plural, de lo cerrado frente a lo abierto, de la identidad comunitaria frente a la individual. Esta disminución de la moral de mínimos, sin embargo, ha provocado y provoca la proliferación de códigos que intentan ordenar esta nueva situación. A medida que el territorio de lo permitido se expande, que aumenta la cantidad y diversidad de normas morales propias de personas o colectivos que deben ser respetadas o toleradas (mo-

ral de máximos), aumenta también la complejidad y la necesidad de regular las normas de circulación en su interior, a no ser que se conciba la convivencia en términos de vidas que se ignoran. Nunca como ahora había habido tan pocas normas morales obligatorias para todos y nunca como ahora había habido tantas normas y procedimientos para administrarlas (códigos éticos y deontológicos, leyes, protocolos, comités de ética, etc.). No es ninguna contradicción.

Jean Baubérot ha considerado que la secularización ha pasado por dos etapas. El primer umbral se inició cuando la moral y la ética se separaron de las religiones reveladas y constituyeron una esfera propia e independiente. El filósofo más representativo de esta primera etapa es Kant, que fundamentó la moral no en el más allá de las religiones reveladas, sino en el más allá de la razón revelada, pura. En el segundo umbral de la secularización se disuelve aquello que de religioso quedaba aún en el primero: el deber mismo. En la religión revelada el deber venía impuesto por Dios, y en la modernidad kantiana por la razón misma, con lo cual se mantenía un *deber revelado*, por Dios o por la razón. En el segundo umbral de la secularización, desaparece cualquier fundamentación metafísica del deber, que ya no es revelado por nadie ni por nada.

Según Lipovetsky, nos hallaríamos en este segundo umbral de la secularización, al que denomina «sociedades posmoralistas»¹⁶. «Sociedad posmoralista» no significa para Lipovetsky «sociedad posmoral», sino todo lo contrario, puesto que en ella estallan y florecen las preocupaciones y los debates éticos. Son sociedades con una moral de geometría variable, «ligera y dialogada, liberal y pragmática referida a la construcción gradual de los límites, que define umbrales, integra criterios múltiples, instituye derogaciones y excepciones». Sociedades con «éticas inteligentes y aplicadas, menos preocupadas por las intenciones puras que por los resultados benéficos para el hombre, menos idealistas que reformadoras, menos adeptas a lo absoluto que a los cambios realistas, menos conminatorias que responsabilizadoras». Todo lo cual, lejos de pacificar el debate ético, «lo agudiza, lo lleva al nivel de las masas, ahonda el antagonismo de las perspectivas». Sociedades, en definitiva, donde los grandes relatos metafísicos han perdido su poder y en las que es deseable que la moral dicte normas de carácter universalista lo suficientemente amplias para dejar margen de decisión y actuación a los individuos y colectivos.

Sin embargo, en 2002 Klaus Eder advirtió que algunas sociedades secularizadas entraban en una nueva etapa, que llamó postsecular, caracterizada por el reconocimiento de que la religión continúa teniendo un papel importante en la configuración del espíritu de las personas. Jürgen Habermas, que ha continuado esta línea de reflexión, considera que la religión no solo debe tenerse en cuenta en el espacio público porque es importante para millones de ciudadanos, tal como dice Eder, sino también porque ha tenido y todavía tiene un papel primordial en la creación de mundo, en el proceso de empalabramiento de lo que intuimos o sentimos pero que está fuera de nuestro alcance lingüístico, porque pertenece al mundo de la sacralidad, la mística o la espiritualidad.

Un proceso de *lingüistización* que, dice Habermas, ha hecho posible conceptos tan importantes como persona, individualidad, libertad, justicia, solidaridad, comunidad, emancipación, historia, crisis.

Para Habermas, una sociedad postsecular es aquella en la cual se produce un mutuo reconocimiento entre lo religioso y lo secular. Los creyentes en seres y fuerzas sobrenaturales aceptan la secularización del saber, la neutralidad del Estado, la generalización de las libertades y de los derechos fundamentales, que las exigencias que tienen como miembros de su comunidad religiosa no coinciden exactamente con las que tiene como ciudadanos de un Estado de derecho y que si quieren que sus creencias sean tenidas en cuenta en el debate público, deben *lingüistizarlas*, expresarlas en un lenguaje comprensible para el resto de los comunicantes. Y los laicos que solo creen en la razón, se desprenden de sus prejuicios antirreligiosos, reconocen la importancia que tiene lo religioso para algunas personas y su significativa aportación en los valores, derechos y virtudes que encarnan las sociedades democráticas y aceptan la presencia de lo religioso en el espacio público¹⁷.

Antes hemos señalado que en la irreverencia del pensamiento secularizado está su salvación pero también su peligro. Detengámonos, brevemente y para terminar, en este peligro. Así como el pensamiento metafísico ha llevado, en demasiadas ocasiones, al desprecio por lo efímero y próximo, por la vida de las personas concretas, la concepción secularizada de la verdad lleva también, en muchas ocasiones, a la insolencia de considerar que todo puede ser tocado, preguntado, indagado, penetrado. Para que haya respeto, la sacralidad es necesaria. El respeto requiere de la virtud de saberse parar ante algunos umbrales, del temor y temblor a traspasarlos, del «aquí me quedo; no puedo hacer otra cosa». Acaso sea esta también una razón para atender el advenimiento de las sociedades postseculares.

2. El desarrollo económico y tecnocientífico

El desarrollo económico y tecnocientífico ha posibilitado un dominio del mundo y de la vida y unos niveles de confort que han hecho surgir problemáticas éticas impensables hace unas décadas y que aún son inalcanzables para muchas personas y sociedades. Asimismo, la ética aplicada se ha convertido en un poderoso aliado de las iniciativas empresariales que, por su complejidad, requieren creatividad y comunicación o que, más allá de ese factor productivo, desean comprometerse con una economía social y ecológicamente responsable.

En las sociedades opulentas, los ciudadanos reclamamos y reflexionamos cuestiones éticas impensables en sociedades o colectivos que conviven de forma generalizada con el hambre, la pobreza, la enfermedad y el dolor, lo que evidencia una vez más que la dignidad y los derechos tienen diferentes escalas de concreción y exigencia. Por ejemplo, los problemas éticos que las sociedades económicamente desarrolladas nos planteamos en el ámbito de las personas con diversidad funcional intelectual o de las personas mayores, son impensables en sociedades donde la esperanza de vida es muy corta, en especial para las personas con diversidad funcional. Si se debe atender o no la insistente voluntad de una persona anciana con demencia de comer sólido a pesar de la prescripción médica de hacerlo triturado, es una problemática ética que no se da en sociedades donde poquísima gente llega a edades avanzadas y, si llegan, el problema es poder comer algo.

Los avances tecnocientíficos nos han colocado ante posibilidades hasta hace poco impensables, aproximándonos a un poder que antes solo era atribuible a los dioses y a la naturaleza. Esta enorme responsabilidad humana ha originado nuevos interrogantes éticos o ha transformado los antiguos. Como han señalado, entre otros, Martin Heidegger y Hans Jonas, la ciencia y la técnica han cambiado la relación de la humanidad con la naturaleza: antes formábamos parte de su curso caprichoso y a menudo terrible, mientras que hoy la materia es emplazada y dominada para que nos dé, cada vez más, aquello que de ella exigimos¹⁸.

La ingeniería genética, la fecundación *in vitro*, las enormes posibilidades de la medicina para rescatarnos de la muerte, el alargamiento de la vida, los implantes de todo tipo con la fusión de la biología con la mecánica y la electrónica, los psicofármacos, la neuropsicología, las nuevas tecnologías de la información y la comunicación y los sistemas de vigilancia (cámaras, localizadores, etc.), los sistemas alternativos de comunicación, etc., sitúan a los profesionales de la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria ante una gran variedad de nuevos retos éticos que no hacen más que aumentar.

Asimismo, la ética ha adquirido protagonismo en las empresas. Por una parte, porque los hábitos, el carácter, la manera de ser y de hacer, el *ethos* de las personas y de las empresas, se ha convertido en un factor crucial de productividad, calidad, excelencia y marketing en las nuevas formas productivas del capitalismo. Por otra parte, porque a medida que la sociedad capitalista, basada en el crecimiento del consumo y la producción, se acerca al abismo, se empieza a considerar que la economía no puede ir a su aire, sino que necesita normas que regulen su relación con las personas y con el planeta y que las empresas no solo tienen responsabilidades económicas, sino también sociales y medioambientales, lo que ha dado lugar a la responsabilidad social empresarial¹⁹.

3. La eclosión de la alteridad, del reconocimiento y de la democracia

No hay ética sin la presencia y el reconocimiento del otro, sin la responsabilidad con el otro, sin la capacidad de ponerse en su lugar o junto a él. En las sociedades democráticas –y en menor medida en las no democráticas– el siglo XX se ha caracterizado, entre otras cosas, por la irrupción creciente de voces diferentes a la hegemónica, de «voces otras» que piden y exigen ser escuchadas. Que son, viven, sienten o piensan de otra manera. Otros que no son como *nos*, distintos al *nos-otros* y que luchan por el reconocimiento de su identidad: personas de otras razas, de otros contextos culturales, de otros sexos o sexualidades, con otras capacidades, funcionalidades o discapacidades, con otras creencias e ideas, etc. Y todo parece indicar que el siglo XXI va a continuar, con renovada fuerza, por esta senda.

Esta eclosión de alteridades que demandan ser reconocidas en igualdad de condiciones genera problemáticas éticas de encaje y comunicación. De encaje en un marco de moral de mínimos abierto y siempre puesto a prueba, y de comunicación si no queremos construir un simple mosaico multimoral de extraños.

A mi entender, hay al menos seis factores que pueden explicar la eclosión de voces que se da en nuestra época: **a)** la secularización del pensamiento y el declive del monismo moral; **b)** la profundización y extensión de los derechos humanos de primera, segunda, tercera e incluso cuarta generación; **c)** el protagonismo creciente de la sociedad civil; **d)** el liberalismo; **e)** los movimientos migratorios, y **f)** la globalización.

a) Como se ha señalado al hablar de la secularización, esta ha provocado la construcción de un espacio público con voluntad de neutralidad que permite la manifestación de las distintas morales, siempre y cuando no supongan un peligro para este ámbito de lo público. El declive del monismo moral y su sustitución por el pluralismo, posibilita que las voces distintas a la hegemónica no se vean ahogadas o silenciadas. Asimismo, la razón que pretende gobernar este espacio público, en cuanto que –en expresión de Habermas– coacción sin coacciones, es generadora de diversidades e invita a que estas se manifiesten y sean reconocidas.

b) Desde la proclamación de la Declaración Universal de Derechos Humanos de 1948 (hoy ratificada por casi todos los países del mundo y, en mayor o menor grado, vulnerada por todos), cada vez más personas y colectivos la toman como punto de referencia y de apoyo para convertirse en sujetos de de-

recho, para ser reconocidos, para mejorar sus condiciones de vida y salir del sufrimiento, la marginación o el silencio, lo que indica que recoge un anhelo ampliamente extendido de dignidad y bienestar.

La primera generación de derechos humanos procede de las teorías del contrato social, la filosofía de la Ilustración y la tradición constitucionalista liberal. Se centra en los derechos civiles y políticos y configura lo que se ha llamado Estado de derecho, una forma de organización política en la cual todos se hallan bajo el imperio de principios y leyes que proclaman y garantizan derechos fundamentales de las personas (dignidad, derecho a la vida, libertad, igualdad, participación política, garantías procesales, etc.). Norberto Bobbio ha señalado que los derechos de primera generación son los propios de una concepción negativa de la libertad, puesto que contiene «todos aquellos derechos que tienden a limitar el poder del Estado y a reservar al individuo o a los grupos particulares de una esfera de libertad respecto del Estado»²⁰.

Los derechos de segunda generación proceden de la tradición humanista y socialista; se centran en los derechos económicos, sociales y culturales que configuran un Estado social (alimentación, educación, trabajo, vivienda, acceso a la cultura, protección frente a la enfermedad, la vejez, el paro, etc.). Si los derechos de primera generación defendían a los ciudadanos del poder del Estado, los de segunda exigen cierta intervención de este para garantizar un ejercicio igualitario de los derechos de primera generación. Y puesto que la Declaración Universal de 1948 no los recoge del todo, en 1966 se ampliaron por medio del Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales y del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos; recientemente, además, la UNESCO ha aprobado la Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural (2001). Para Bobbio, los derechos de segunda generación son propios de una concepción positiva de la libertad, como autonomía y «participación cada vez más amplia, difundida y frecuente de los miembros de una comunidad en el poder político (o libertad en el Estado)»²¹.

La tercera generación de derechos humanos, que no figuran en la Declaración de 1948, ha ido cobrando cada vez más importancia y se refiere a la protección de los derechos de colectivos discriminados (grupos de edad, minorías étnicas o religiosas, países del Tercer Mundo), la justicia internacional mediante instituciones supranacionales, el respeto y la conservación de la diversidad cultural, la conservación del patrimonio cultural de la humanidad, los nuevos retos bélicos, medioambientales y biotecnológicos. La llamada justicia intergeneracional, por ejemplo, se concreta en el derecho de los aún no nacidos a vivir en un planeta habitable, con un medio ambiente sano y no contaminado y en una sociedad en paz. Los derechos humanos de tercera generación, también llamados de la solidaridad, han empezado a ser proclamados, entre otras, en la Declaración sobre el Derecho de los Pueblos a la Paz (1984), en la Declaración de Río sobre Medio Ambiente y Desarrollo (1992), en la Declaración Universal sobre Bioética y Derechos Humanos (2005) o en la Declaración Universal so-

bre el Genoma Humano y los Derechos Humanos (1997). Para Bobbio, si los derechos de primera generación proclaman las libertades respecto del Estado y los de segunda en el Estado, los de tercera generación, en cuanto que maduración de nuevas exigencias e incluso de nuevos valores, lo hacen de libertades a través o por medio del Estado²².

Últimamente se ha empezado a hablar de una cuarta generación de derechos humanos, en la que la universalización del acceso a la tecnología y la libertad de expresión y libre distribución de la información en el ciberespacio juegan un papel fundamental.

c) La profundización y extensión de los derechos humanos es causa y consecuencia, a la vez, de un protagonismo creciente de las personas que configuran la sociedad civil, que se niegan a ser silenciadas y a veces incluso representadas por personas e instituciones en aquello que las afecta directamente. d) En ello influye también el liberalismo, que espoleado por el capitalismo ha expandido las posibilidades de las libertades individuales y del reconocimiento de la diferencia.

e) Los movimientos migratorios, también estimulados por el capitalismo, crean en un mismo espacio mosaicos multimorales que se ven abocados a las relaciones y a los conflictos. Esta intermoralidad, sin embargo, f) también es generada por la globalización de las comunicaciones y el transporte, que hacen del planeta una aldea que permite y obliga a escuchar voces distintas aunque se hallen a miles de kilómetros de distancia.

En todo lo dicho anteriormente se manifiesta, de una u otra forma, la lucha por el reconocimiento. Axel Honneth, siguiendo los trabajos filosóficos de Hegel y de la psicología social de George Herbert Mead, considera que el progreso de la historia es, todo él, una lucha por el reconocimiento y, por tanto, de naturaleza moral. Un reconocimiento, dice, que se da de tres formas: emocional (por medio de las relaciones de amor y amistad, que posibilitan la autoconfianza), jurídica (por medio de la igualdad y la protección legal o Estado de derecho, que posibilitan un autorrespeto elemental) y social (por medio de la consideración y valoración social, que posibilitan la autoestima). No reconocer, menospreciar, humillar, no respetar la dignidad o ejercer la violencia hacia la identidad de una persona o grupo puede provocarles, dice Honneth, la «muerte psíquica» o la «muerte social», pero también la reacción y la lucha en sus diferentes formas de expresión²³.

4. El biopoder y las nuevas formas de resistencia

El cuarto factor que puede explicar la actual importancia de la ética aplicada es el biopoder y las nuevas formas de resistencia que estos modelos de organización y administración de lo social generan²⁴.

4.1. Biopoder y biopolítica

En la década de 1970, Michel Foucault advirtió de que era necesario corregir la concepción simplista que teníamos del poder²⁵. Primero, porque lo concebíamos como algo centralizado, fácilmente identificable que actúa de forma piramidal y unidireccional. Sin embargo, dice Foucault, el poder se manifiesta en relaciones extraordinariamente numerosas y múltiples, como un campo de poderes en el que se cruzan prácticas, saberes e instituciones, y su estructuración es en forma de red y de flujos multidireccionales. El poder es una relación, una acción, algo que se ejerce, no que se posee. Y segundo, porque la característica principal de las nuevas formas de poder no es oprimir, prohibir o negar, sino crear discursos, verdades, sujetos y, en algunas ocasiones, dar placer:

«Si el poder no fuera más que represivo, si no hiciera otra cosa que decir no, ¿cree usted verdaderamente que llegaríamos a obedecerlo? Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa solo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir.»²⁶

Según Foucault, esta forma de expresión del poder empezó a manifestarse a partir del siglo XVII y supuso una nueva forma de concebir y relacionarse con la vida de las personas: en lugar de obstaculizarla, doblegarla o destruirla, producía fuerzas, las hacía crecer y las ordenaba. El biopoder, dice Foucault, es «un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales»²⁷. Se trata de un «conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales, podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder»²⁸.

Este poder que administra la vida se concreta en la biopolítica, en actuaciones, instituciones, saberes y profesiones que se preocupan por la vida de los individuos que conforman la población. Aparecen, en definitiva y entre otras, las profesiones e instituciones del ámbito social, psicológico, educativo y sanitario que hoy consideramos garantes del bienestar, el progreso, la justicia y la paz

social. Saberes, instituciones y profesiones cuyo poder no se manifiesta opri-
miendo (aunque esto se pueda dar en algunos casos), sino fundamentalmente
creando saberes, conductas, maneras de ser, moralidad, necesidades, orden.

Quienes hayan indagado en la obra de Foucault pueden encontrar simplista, e
incluso incorrecto, resolver la diferencia entre biopoder y biopolítica afirman-
do que uno se concreta en la otra por medio de la proliferación de profesiones,
saberes, instituciones y políticas que se preocupan e inciden en la identidad,
el comportamiento y la salud de la población. Una cierta ambigüedad de Fou-
cault en el uso de los dos términos alimenta la confusión. En algunas ocasio-
nes no parece diferenciar el biopoder de la biopolítica, mientras que en otras
sí. Esta cuestión no tendría interés para lo que aquí se trata si no fuera porque
Michael Hardt y Antonio Negri, que han considerado que puede hablarse de
hasta tres corrientes distintas en la interpretación de la diferencia entre bio-
poder y biopolítica, han propuesto una cuarta:

«Para marcar esta diferencia entre los dos “poderes de vida”, adoptamos una distinción
terminológica sugerida por los escritos de Foucault pero no usada coherentemente por
este, entre biopoder y biopolítica, donde el primero puede definirse (con cierta tosque-
dad) como poder sobre la vida y el segundo como el poder de la vida de resistir y deter-
minar una producción alternativa de subjetividad.»²⁹

Para Hardt y Negri, la biopolítica hace referencia a la vida como factor político,
como ámbito de libertad y resistencia, lo cual nos introduce en el siguiente
apartado.

4.2. La ética aplicada como práctica de libertad y resistencia

El conocimiento de la obra de Foucault y de sus continuadores, en especial
en aquello que hace referencia al biopoder y la biopolítica, es imprescindible
para cualquier profesional del ámbito de la acción psicosocioeducativa y so-
ciosanitaria. Sin embargo, una lectura sesgada de ella lleva a algunos a la pa-
rálisis o, peor aún, a la irresponsabilidad, porque continúan entendiendo el
poder como algo negativo que siempre tienen otros, nunca ellos. Ante esto es
necesario recurrir a las reflexiones de Hans Jonas sobre el poder, la libertad y la
responsabilidad. Dice este pensador que el ser humano es el único ser conoci-
do que puede tener responsabilidades, y puede tenerlas porque tiene poder y
libertad. Tiene poder quien puede hacer algo:

«Quien no puede hacer nada, no tiene que responsabilizarse de nada; en cierto modo se
puede decir, pues, que aquel que solo tiene una muy escasa influencia en el mundo está
en la feliz situación de poder tener una buena conciencia. No tiene que estar dispuesto
a responder ante ninguna instancia, ni la de su propia conciencia ni la de la historia
universal o el juicio final, a la pregunta: “¿Qué has hecho?”.»³⁰

Pero quien puede decidir hacer algo, aunque sea decidir no hacer nada, puede
elegir entre alternativas de actuación, con lo cual tiene responsabilidades:

«La responsabilidad es, por tanto, complementaria a la libertad. Es el peso de la libertad
de un sujeto que actúa.»³¹

Que la administración de la vida de las personas forma parte de las estrategias políticas y económicas no debería entenderse como algo únicamente al servicio de fuerzas oscuras y malignas. Después de Foucault, los aparatos ideológicos del Estado de Louis Althusser ya no pueden invocarse fácilmente. La sociedad y el poder ya no son simples, ni responden solo a una organización piramidal, puesto que la red, el nuevo paradigma interpretativo, nos ha atrapado en toda su complejidad. En nuestra época, y a pesar de que se suele insistir en lo contrario, la vida de los otros nos importa, y la mayoría de las personas consideran que el bienestar y el progreso de un país dependen de la calidad y la capacidad organizativa de su ciudadanía y de sus estructuras de gobierno. Casi todos, seamos del espectro político que seamos, abogamos por incidir en la vida de las personas mediante políticas sociales, educativas, sanitarias, jurídicas, etc., que pretenden, o deberían pretender, proteger derechos, armonizar relaciones, ayudar a las personas a vivir mejor y a superar dificultades o estados de vulnerabilidad.

En 1976 Foucault advirtió de que las nuevas formas de administración del poder, de administración de la vida, provocaban cambios en la orientación de los movimientos de resistencia. Que las grandes luchas que ponían en tela de juicio el sistema general de poder ya no se hacían en nombre de un retorno a antiguos derechos, ni en función de un sueño milenario, ni se esperaba al emperador de los pobres o al reino de los últimos días. Con el advenimiento de la biopolítica, lo que se hallaba en el centro de las reivindicaciones era, cada vez más, la vida: el derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades. «La vida como objeto político –dice Foucault– fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla»³². Y en una entrevista celebrada en 1984 declaraba, ahora ya abiertamente, que la ética era una práctica reflexiva de la libertad, un proceso por medio del cual las personas cuidamos de nosotras mismas y de los otros a fin de responder al abuso de poder y no ser esclavas³³.

Hardt y Negri han destacado la importancia de percibir que los análisis de Foucault sobre el biopoder no solo son una descripción empírica de cómo funciona el poder, sino que también apuntan a la posibilidad de que acontezca la resistencia y la libertad, al potencial de *desubjetivación* que posibilita la producción de subjetividades alternativas. A Negri le interesa mucho más el concepto de *libertad* que el de *liberación*, porque considera que *liberación* se refiere a liberarse de algo, lo cual responde a una idea de poder negativo y centralizado, mientras que hoy la libertad se juega en la construcción del ser, en la libertad de crear el ser. Como ha recordado repetidas veces Negri, Marx ya advirtió en los *Grundrisse* y en *El Capital* que el desarrollo del capitalismo acabaría subsumiendo la sociedad y la vida de las personas en el capital y colonizando la totalidad de la vida. Ante esto, dice Negri, la propia vida se revela como resistencia, como posibilidad de crear otro ser, de producir otra subjetividad y otra realidad³⁴.

Que lo que se hallaba en el centro de las reivindicaciones es la vida ya lo advirtieron, un poco antes que Foucault, los situacionistas, para quienes las condiciones de producción modernas se apropian del tiempo total de vida hasta convertirla en una mercancía, en un espectáculo. Y ante esta ocupación total de la vida social, consideraron que la única resistencia posible y eficaz era la propia vida, la oposición de otros modos de vida deseables y la creación de situaciones que la transformaran. Para los situacionistas, el *momento vivido* es aquello que nos permite distinguir la vida de la no vida y la supervivencia. La vida cotidiana, en tanto que experiencia vivida, es el punto de partida de toda libertad³⁵.

El sociólogo Alain Touraine también ha tratado, desde otro ángulo, esta cuestión, advirtiendo de que en la segunda mitad del siglo XX se produce un cambio de paradigma en la historia de los movimientos de resistencia de las sociedades posindustriales. Para este autor, se pasa del paradigma *social*, propio de la modernidad, al paradigma *cultural*, propio de la posmodernidad. El paradigma social se caracterizaba por los combates entre ideologías (fascismo, liberalismo, socialismo, comunismo, anarquismo, etc.) que reclamaban una transformación sociopolítica, y se manifestaba a través de movimientos de resistencia como los partidos políticos y los sindicatos. El paradigma cultural, en cambio, no solo reclama el cambio sociopolítico, sino también y principalmente el cambio en la manera de entendernos y relacionarnos. Este nuevo paradigma se concreta en movimientos sociales como el ecologismo, el nuevo feminismo, los okupas, el «no a la guerra», la «alterglobalización», las personas con otros cuerpos, capacidades, sexo o sexualidad, las asociaciones de enfermos, etc³⁶. El movimiento social que durante 2011 se autodefinió como «de los indignados», por ejemplo, toma un nombre que no remite a lo económico y ni tan siquiera a lo social o cultural, sino directamente a lo vivencial: uno se manifiesta indignado ante algo cuando considera inmoral, vergonzoso, inadmisibles, lo que sus ojos contemplan, sus oídos oyen o su vida experimenta. En todos estos movimientos, lo personal deviene político y lo político, personal.

En este nuevo paradigma que podríamos llamar *vital*, los actores, en lugar de identificarse con un valor u objetivo exterior (Dios, Patria, Pueblo, Estado, Socialismo, Comunismo, Futuro, etc.), descubren en sí mismos y en su vida la capacidad de actuar de manera autorreferencial. La persona lucha contra aquello y aquellos en nombre de lo cual la quieren sujetar, y en este acto manifiesta una conciencia de libertad y de responsabilidad que era prisionera de los mecanismos institucionales que hablaban en nombre de valores u objetivos exteriores a ella. Aparece así –dice Touraine– una nueva especie de individualismo, un individualismo consciente, reflexivo, responsable y libre. Y una nueva clase de resistencia: la afirmación de uno mismo no como actor social, sino como sujeto personal y moral.

Axel Honneth, por su parte y como he señalado anteriormente, ha destacado el papel importantísimo que tiene la lucha por el reconocimiento en el desarrollo histórico de las estructuras culturales, jurídicas y políticas. Pero a diferencia de Touraine, considera que este motor vital no es una característica nueva de las luchas sociales, sino que ya se daba anteriormente. Según Honneth, no nos encontramos en una nueva constelación de cultura política en la que el centro de gravedad hubiera pasado de lo económico a lo moral, de la lucha por la redistribución socioeconómica a la lucha por el reconocimiento, sino que incluso las injusticias distributivas deben entenderse como la expresión institucional de unas relaciones de no reconocimiento. Sin embargo, ello no le impide afirmar que:

«[...] los movimientos emancipadores más recientes –representados por el feminismo, las minorías étnicas, las subculturas gays y lesbianas– ya no luchan sobre todo por la igualdad económica o la redistribución material, sino por el respeto a las características que les llevan a considerarse culturalmente unidos.»³⁷

¿Qué significa que la ética aplicada es también, como anuncia el título de este apartado, una práctica de resistencia política? Pues que además de suplir la voz de la naturaleza y de los dioses, de orientarnos en el uso de las tecnociencias y de ayudarnos a convivir con el-otro-distinto-al-nos, deviene una posibilidad de resistencia política cuando lo político se encarna en la vida de las personas.

Hoy, la ética aplicada se presenta demasiado a menudo, o a veces únicamente, como sinónimo de moral, es decir, como declaración de valores y principios aplicados a ámbitos o situaciones concretas. Y cuando consigue ir más allá de esto, deviene una práctica reflexiva fundamentadora y articuladora de las buenas prácticas que se derivan de estos valores y principios, una práctica reflexiva que da respuestas a los problemas morales con los cuales los profesionales o las personas atendidas se encuentran. Sin embargo, la principal característica de la resistencia no parece ser la fundamentación, la consolidación de lo existente, sino la crítica, la desconstrucción. La ética aplicada debería ser, también y principalmente, una práctica subversiva y situacionista. Subversiva porque, en cuanto que reflexión, además de fundamentar, debería indagar las sombras, las grietas, los límites, lo impensado y lo que es susceptible y deseable de cambio en la moral y en la vida de las personas.

Además de hallar soluciones a los problemas que nos vienen dados, debería problematizar y hurgar en las causas que los provocan, indagar en las aguas arriba, riberas y desniveles de lo turbio que afrontamos. La ética, cuando no es reflexión crítica, corre el riesgo de convertirse en una canción de organillo o en una tapadera. No hay que olvidar que *moral* proviene de *mos-mores*, es decir, hábito, armonía con las costumbres, y que, como se esforzó en recordarnos Nietzsche, la moral «no es más que la obediencia a las costumbres», mientras que la ética es la «filosofía de lo deseable», de lo que consideramos que debería ser diferente. «La insatisfacción sería, por lo tanto, el germen de la ética»³⁸.

La ética aplicada debe ser también situacionista porque, en cuanto que forma de ser y de estar en el mundo y con los otros, no solamente debe estar atenta a las situaciones en las que la dignidad y la libertad se vulneran, sino también intentar crear *situaciones otras*, situaciones en las cuales sean posibles otros modos de vida y de alteridad deseables, otras maneras de ser y relacionarse, otras subjetividades, otras realidades. La ética aplicada a la acción psicosocioeducativa y sanitaria debería ser, en esta tercera manera de decir y vivir la ética, una posibilidad de crear nuevas realidades, de construir situaciones en las cuales se hagan efectivos los derechos y deseos de las personas vulnerables e injustamente tratadas, de incentivar cambios, rupturas y revoluciones en su vida cotidiana. Crear, en definitiva, situaciones y relaciones humanas, momentos que hagan realidad el arte de vivir. Un arte de vivir que entendemos como *éthos*, como disfrute o invención de la cotidianidad, como tiempo y lugar propicio para saborear el vivir común o de otro modo.

Situacionista tiene que ver con situaciones singulares, lo cual no significa negación de lo general y lo universal³⁹. La universalidad que persigue la prescripción «todas las personas tienen los mismos derechos, sin distinción de raza, color, sexo, idioma, religión, opinión, origen nacional o social, posición económica, nacimiento o cualquier otra condición» debe encarnarse en las situaciones singulares, que es para lo que ha sido proclamada. La *minima moralia* es todavía imprescindible, y no hay *minima moralia* sin universalidad, sin unas normas establecidas para todos aquellos que deben o desean vivir juntos en el planeta Tierra. La universalidad emana de las situaciones particulares y se concreta en ellas.

En la era de la administración de vidas, la ética aplicada deviene una práctica de defensa de los derechos de las personas, pero también de hospitalidad (J. Derrida), de responsabilidad (H. Jonas), de *pietas* (G. Vattimo), de compasión (M. Nussbaum), de *religación* (E. Morin), de decencia (A. Margalit), de justicia (J. Rawls), de revolución (K. Marx). La ética aplicada a la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria tiene una responsabilidad como práctica subversiva y situacionista porque los profesionales e instituciones de estos ámbitos se acercan como nadie y en cuanto que personas, a las zonas extrarradio, allá donde la pobreza, la injusticia, el dolor o la perversión se hacen realidad. Y en estos parajes, la ética aplicada no debería limitarse a perseguir la excelencia en el encargo que les ha sido formulado a profesionales e instituciones. También debería hablar de la construcción social y económica de estos lugares fronterizos y a veces paupérrimos; de la dignidad, la libertad, la resistencia, el odio o la reacción que se manifiesta en ellos y que pocas veces lo hace por medio de una cara amable e ilustrada, sino destructiva y trágica. Cuando la Administración retira a una madre su hijo recién nacido para protegerlo mediante un acogimiento de urgencia y diagnóstico, la agresividad y el dolor de la madre es también una práctica de dignidad, libertad y resistencia que la ética aplicada debe hacer hablar. También lo es la actitud del adicto que persiste en su

dependencia, la del sin hogar que se resiste a la ayuda, la del ladrón, la del violento... Incluso en el Marqués de Sade es posible ver una reacción de odio y violación a la pulcra y oculta exaltación del sexo.

Estas vidas y situaciones no pueden ser abordadas únicamente desde el derecho, la psicología, la pedagogía, la medicina, la sociología, etc. Requieren también una mirada filosófica, que es ética y política. No se trata, en absoluto, de romantizar situaciones de vida que en muchos casos resultan trágicas para quien las sufre, ni de negar la importancia que las ciencias naturales y sociales tienen para la comprensión de estas vidas y situaciones. Se trata de escuchar de otra manera una voz que demasiado a menudo *patologizamos* o *lumpenizamos*, de contemplar que aguas arriba de la ética aplicada no necesariamente hay una ética fundamental, sino un grito de dolor y resistencia.

5. Profesiones de muchas posibilidades y, por lo tanto, responsabilidades éticas

Como acabamos de ver, la secularización, el desarrollo económico y tecnocientífico, la eclosión de la alteridad, del reconocimiento y de la democracia y una organización social y productiva en la cual la administración de la vida de las personas es una cuestión de Estado, aumentan enormemente las problemáticas éticas. Y las profesiones que más las padecen son las del ámbito de la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria. Son profesiones de altas posibilidades morales y, por tanto, de alto riesgo ético. Invirtiendo el precioso verso de Hölderlin, podríamos decir que allí donde está lo que salva, crece también el peligro⁴⁰.

Abordemos primero las dificultades y los peligros de las profesiones del ámbito de la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria, para pasar después a sus posibilidades éticas. Las dificultades y peligros provienen, en mi opinión, de al menos cuatro ámbitos:

- Son profesiones que indagan y pretenden influir en la vida de las personas, la mayoría de las cuales suelen hallarse en situación de vulnerabilidad.
- En muchas ocasiones es difícil disponer o ajustar el «área de separación» (o «de vinculación») entre el profesional y el usuario.
- A veces hay una dificultad e incluso una imposibilidad en entender la voz del otro o de los otros a los cuales se atiende.
- Son profesiones con un elevado grado de incertidumbre predictiva, propia de las ciencias psicosocioeducativas.

5.1. Indagan e intentan influir en la vida de las personas

Los profesionales de la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria se preocupan por la vida de las personas y su actuación suele consistir en indagar e intentar cambiar o influir en maneras de ser o de ver las cosas, valores, hábitos, costumbres, morales. Esto último puede parecer escandaloso, pero provocar, ayudar o acompañar cambios de valores y tipos de vida no adecuados o perniciosos (por ejemplo, intentar cambiar valores o actitudes racistas, machistas, antisociales, violentas, sumisas, de dependencia a las drogas, de despreocupación por los hijos, etc.) tiene que ver, nos guste o no, con la moralidad de las personas.

En el apartado sobre moral y ética tendremos ocasión de profundizar en el alcance de estos conceptos. Sin embargo, es necesario adelantar aquí que moral es el conjunto de cualidades que hacen que uno sea como es, que actué como lo hace, que se sitúe ante la vida y responda a sus retos de una u otra forma. Y todo esto tiene que ver, y mucho, con lo que uno (y también los otros) considera que está bien o mal. Maltratar a los hijos o considerar inferiores a las mujeres es una cuestión moral. De hecho y de forma radical, no hay moral privada, individual. La moral solo es posible con el otro. Incluso en la mística, uno dialoga con el Otro que es Dios.

Así pues, la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria suele consistir en indagar en la vida de las personas (a través, por ejemplo, de los informes de idoneidad para una adopción o acogimiento familiar de un menor de edad desamparado), en cuestionar su vida (muchas de las intervenciones en este campo no se realizarían si considerásemos que los usuarios tienen lo que podría considerarse una vida buena, ejemplar, virtuosa o feliz) y en intentar cambiarla, a veces en contra de la voluntad de las personas afectadas (por ejemplo cuando se impide una acción a una persona que no tiene la competencia cognitiva para entender el daño que le va a ocasionar lo que pretende hacer).

No cabe duda de que todo apoyo, acompañamiento o imposición puede hacerse para uno u otro fin y de una u otra forma, lo cual genera diferencias abismales entre los distintos modelos de acción. Uno puede considerar que lo deseable es que las personas sean autónomas, solidarias y felices o, por el contrario, obedientes, individualistas y competitivas. Y para conseguirlo puede ayudar o imponer de una u otra forma, respetar o despreciar, reconocer o ignorar...

Y por si esto no fuera poco, los servicios psicosocioeducativos e incluso sociosanitarios suelen gestionar e intentan paliar los efectos de una sociedad de desigualdades e injusticias. Los efectos de una fábrica que, en las crudas palabras de Zygmunt Bauman, produce grandes cantidades de «residuos humanos» o «para ser más exactos, seres humanos residuales (los “excedentes” y “superfluos” [...])»⁴¹. Los profesionales de los servicios sociales en general viven la tensión, el malestar, que produce hallarse en estas zonas de exclusión y dolor, sin pertenecer a ellas y sin poder hacer nada para evitarlas. Emplazados en estas zonas de la periferia pobre, viven no solamente lo que en ellas se hunde, sino también la tensión entre la ayuda profesional que pueden y deben prestar y lo que en algunas situaciones perciben como un control o una actuación que forma parte del mismo sistema. Entonces, la pregunta ética ya no es «¿qué debo hacer?», sino más bien «¿qué hago aquí?».

Si a lo dicho anteriormente se añade que los profesionales de la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria suelen tener un elevado sentido de la justicia y mucha sensibilidad con las personas desfavorecidas y vulnerables, todo ello

les provoca un malestar moral importante que repercute en su actividad profesional, por ejemplo, haciendo que busquen soluciones éticas a problemáticas que son tecnocientíficas o politicoadministrativas.

5.2. Dificultad de disponer o de calibrar el «área de separación» (o «de vinculación») entre el profesional y la persona atendida

Las profesiones del ámbito de la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria tienen por objeto la vida de las personas. El mismo enunciado que acabo de formular («tienen por objeto la vida de las personas») suscita incomodidades y reflexiones que, por ejemplo, no provoca la afirmación «las profesiones del ámbito de la metalúrgica tienen por objeto los metales». Esta es una primera característica importante: las sitúa en el grupo de profesiones de las cuales se dice que «trabajan *con* personas», que su objeto de intervención, o su sujeto de acción, son las personas. Sin embargo hay muchas profesiones que «trabajan *con* personas».

Este «trabajar *con* personas» se realiza hablando *con*, o a veces *a*, las personas; no *de* las personas (como hace, por ejemplo, el sociólogo o el historiador) o *junto a* las personas (como hace el charlatán). La especificidad de las profesiones del ámbito de la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria no acaba aquí. Muchas de las profesiones que hablan *con* y *a* las personas persiguen su efectividad por medio del distanciamiento entre el profesional y la persona atendida. El oficio de juez, por ejemplo, habla *a* las personas. Sin embargo, entre la persona-juez y la persona-reo se deja de lado aquello que ambas comparten (ser persona) para centrarse en aquello y solo en aquello que las convoca en su encuentro: la ley. La ley alza el área que separa y define al juez (que la hará cumplir) del reo (que la sufrirá). Y para que esta área intermedia que los convoca y separa sea patente, se visualiza con toda una simbología y liturgia de togas y procedimientos.

En su esfuerzo profesionalizador, el trabajo social, la educación social, la psicología, la pedagogía, etc. han intentado crear también un área intermedia entre la persona-profesional y la persona-atendida que no se fundamentara en la jerarquía social como antaño, sino en el saber tecnocientífico. Una distancia que facilite una mirada y una relación objetivas y permita evitar, o al menos debilitar, la relación entre personas, tan cargada de apegos y conflictos.

Sin embargo, la construcción de esta área intermedia en la que encontrar la proximidad justa no está exenta de dificultades, porque la distancia que otorga objetividad y protección al profesional es necesaria, pero también lo es la proximidad. En estas profesiones, la efectividad se suele conseguir dirigiéndose directamente a la persona, sin ninguna o muy poca área de separación. La confianza, la confidencialidad, la alianza terapéutica, el vínculo, la empatía, etc., son aspectos importantes de la exploración y el tratamiento. La impor-

tancia y dificultad de esta área de separación o de vinculación se ha expresado, y se expresa aún, en la dificultad de denominar al otro atendido: «usuario», «cliente», «persona atendida», «paciente», «agente», etc.

5.3. Dificultad o imposibilidad de entender la voz del otro

En la ética contemporánea, la acción comunicativa es importantísima. Conocer la opinión, decisión o voluntad de una persona o colectivo requiere comprender su voz, su léxico, su gramática, sus narraciones, sus anhelos, su historia, su moral...

Es fácil entender y aceptar al otro que es como *nos* (como *nos-otros*). Lo difícil es entender y aceptar al que no lo es, a aquel que no habla nuestros lenguajes, que se sitúa extrarradios de los lugares físicos y simbólicos que habitamos, en las zonas periféricas, en las zonas de exclusión. Los profesionales de la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria se ven en la necesidad de adentrarse en parajes que no son los propios, lo cual no siempre es fácil. A veces, seguros en su confortable posición, ni lo intentan.

Las dificultades en entender la voz del otro no necesariamente provienen de la incomprensión de sus lenguajes por parte del profesional, sino también del lenguaje que este impone y por mediación del cual espera que el interlocutor hable. Por ejemplo, hay personas y colectivos con los que la comprensión es complicada no porque carezcan de voz, sino porque no hablan nuestro lenguaje moral: hablan por medio o a partir de las tradiciones y creencias, no de las razones; no consideran o incluso no entienden lo que para nosotros es el valor del respeto a la libertad de los demás, de la misma forma que a nosotros nos cuesta entender el valor del comunitarismo; no aceptan el diálogo como forma de resolución de conflictos; no hacen sus demandas por medio de los canales que consideramos correctos; etc.

Dicho todo esto, es necesario aclarar que entender no significa aceptar o respetar. Lo que merece siempre respeto son las personas, no las culturas, ideas, costumbres, creencias o acciones⁴². Y el respeto a las personas se manifiesta en la forma de luchar contra determinadas ideas, costumbres, creencias o acciones.

5.4. Elevado grado de incertidumbre predictiva

Algunas ciencias han alcanzado una capacidad de predicción muy elevada, por ejemplo la física y la química; otras no tanto, por ejemplo la sociología, la psicología y la pedagogía. Las predicciones absolutas son racionalmente imposibles y posibles empíricamente. Racionalmente imposibles porque el futuro consiste en tiempo-no-acaecido y nadie puede garantizar absolutamente que el sol saldrá mañana, puesto que alguien siempre puede alegar la posibilidad de que el sistema solar explote esta noche. En el siglo XVIII Hume ya advirtió que lo único que nos garantiza que si una bola de billar choca contra otra, esta se moverá, es la costumbre: tenemos noticias y experiencia de que esto

siempre ha sido así y, por tanto, esperamos y creemos que volverá a suceder⁴³. Las predicciones, por lo tanto, son racionalmente imposibles; sin embargo, la experiencia nos dice que mañana saldrá de nuevo el sol y que si una bola de billar choca contra otra, esta se moverá.

Se suele recordar que las ciencias ya no se basan en la experiencia, sino en la evidencia, en el control experimental de las variables y en el análisis estadístico de los resultados. La predicción, por lo tanto, se hace en términos de probabilidad, que se muestra más o menos precisa a partir de las variables que intervienen, del control que se ejerce sobre ellas y de los casos analizados. Pues bien, en las actuaciones del ámbito psicosocioeducativo intervienen muchas variables, sobre ellas se suele poder ejercer poco control y los referentes de situaciones analizadas suelen ser escasos, entre otras razones porque los esfuerzos en investigación en este campo suelen ser menores que en otros. Todo ello provoca un grado de incertidumbre elevado.

Los profesionales del ámbito psicosocioeducativo y sanitario toman decisiones que afectan a la vida de otras personas. Cuando se pueden predecir con cierta exactitud los resultados, puede plantearse, si cabe, la cuestión de si es éticamente correcta esta intervención con esta probabilidad de resultados. Se puede deliberar, por ejemplo, sobre si los resultados justifican la acción; o sobre cuál de las diferentes acciones con diferentes resultados y consecuencias es éticamente más correcta. Sin embargo, a medida que aumenta la incertidumbre de los resultados, aumenta también la incertidumbre de la reflexión ética y de la responsabilidad que el profesional debe o puede asumir.

5.5. Profesiones de muchas posibilidades éticas

Del mito de Prometeo, a la sociedad tecnocientífica le ha interesado solo una parte. Recordad: cuando los dioses hubieron acuñado en el interior de la tierra el linaje de los mortales, encargaron a Prometeo y a Epimeteo que dieran a cada ser las capacidades necesarias para su supervivencia. Epimeteo quiso encargarse él solo del trabajo y empezó a repartir los diferentes atributos que hoy podemos apreciar en la variedad del reino animal. Cuando nos llegó el turno a los humanos, había ya agotado todas las capacidades, ante lo cual su hermano Prometeo, al vernos tan indefensos y a punto de salir de la tierra hacia la luz, entró en la casa de Zeus y robó para nosotros el fuego y las artes que de él se derivan. Sin embargo, la tantas veces proclamada donación de Prometeo, que algunos consideran como aquello propiamente humano que nos permite habitar la tierra y hacer frente a sus peligros, no tiene este solemne atributo en la narración de Platón. El mito continúa y cuenta que esta primera donación no fue suficiente para alimentarnos y luchar contra las fieras que habitan el mundo. Y que para lograrlo intentábamos agruparnos, pero nuestra naturaleza nos lo impedía. Ante esto, Zeus, temeroso de que nuestro linaje desapareciera de la faz de la tierra, nos hizo entrega por medio de Hermes del arte de vivir juntos, es decir, de la virtud, el respeto y la justicia.

Las profesiones del ámbito de la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria no provienen de la entrega de Prometeo del fuego y las artes que lo acompañan, sino de la donación de Hermes. Son profesiones que se ocupan del arte de vivir juntos, que también es el arte de vivir bien con uno mismo. Son profesiones, por lo tanto, con enormes posibilidades éticas porque trabajan en los ámbitos en los que lo ético acontece. Pueden y deben ayudar a las personas y pueden y deben situar las problemáticas de las personas en los contextos que las generan.

Al referirnos a Foucault, se ha dicho que en muchos momentos el profesional de la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria habita en la zona fronteriza donde tiene lugar el combate entre la administración de la vida de las personas y la resistencia que estas o el propio profesional ofrecen. El profesional, por lo tanto, sufre la tensión entre las fuerzas de la acción y de la libertad, lo cual suele traducirse en un malestar moral que es necesario tener y que, administrado correctamente, se convierte en una enorme posibilidad ética.

El profesional debe saber captar y dar significado a los acontecimientos de resistencia, ya sean del usuario o de sí mismo, en los que aflora la libertad. Aquí *libertad* ya no tiene, ya no puede tener, el significado amable que se le suele otorgar. No significa necesariamente que en la resistencia aflore «lo bueno» frente a una administración de la vida que es «lo malo». Sería demasiado fácil y equívoco. Los profesionales de la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria, la mayoría de las veces, no trabajan en ámbitos en los que aflora una libertad responsable y reflexiva a la que nos tiene acostumbrados la filosofía. La libertad que suele aflorar en la resistencia a la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria es la libertad del consumidor compulsivo de drogas, del maltratador, del asesino, del racista, del pederasta, etc.

Cuando mediante un informe de abandono y malos tratos, a una madre le quitan la guarda de su hijo, la desesperación y el enorme dolor que allí se dan también son un acto de resistencia en el que se manifiesta amor y libertad. ¿Qué posibilidades se manifiestan ahí que el profesional también debe canalizar? Este acto de resistencia debería hacernos ver, por ejemplo, que nos hallamos ante un acontecimiento construido por un sinfín de procesos entre los cuales posiblemente destaque la pobreza, el abandono y el maltrato a los que la madre también se ha visto abocada. Ante esto, los profesionales no solo deben actuar, sino también narrar, hacer público. No pueden guardar silencio ante las problemáticas que atienden ni ante las formas de atenderlas. Quien escucha diariamente la voz de la injusticia debe convertirse, al menos, en altavoz de ello, si no quiere ser cómplice o devenir sordo. Los profesionales de la acción psicosocioeducativa y sociosanitaria no solo deben dar buenas respuestas técnicas y humanas a los problemas concretos que abordan, sino que también deben situarlas en su contexto político y proclamarlas.

Notas

¹ No cabe hablar, de momento, de *Zeitgeist*, la expresión alemana que se refiere al 'espíritu (*Geist*) del tiempo (*Zeit*)'. Con que sea un signo de nuestro tiempo y, en este nuestro tiempo, un signo de especial preocupación en algunas profesiones, tenemos bastante.

² Así, por ejemplo, Castodiaris ha señalado tres causas de este auge de la ética: el desprestigio de la política, la quiebra de la confianza en la tecnociencia y la crisis de valores en las sociedades occidentales. C. Castodiaris (1993). «Le cache-misère de l'éthique». *Lettre internationale* (n.º 37, págs. 2-8). Traducción castellana de V. Gómez (1988). «La ética como encubrimiento». En: *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Frónesis. Cátedra Universidad de Valencia.

³ E. Trías (1994). «La edad del espíritu». En: *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión* (2009), (pág. 362). Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores. Trías insiste en esta cuestión: «[...] lo sagrado y lo santo no se destruyen en la modernidad; simplemente se ocultan y se inhiben. La modernidad, el mundo moderno, es el tiempo de la gran ocultación.» E. Trías (1997). «Pensar la religión». En: *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión* (2009), (pág. 588). Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.

⁴ Pavel Kouba escribe: «El hombre moderno ha buscado comprender los valores absolutos en vez de sencillamente creer en ellos.» P. Kouba (1995). *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Traducción castellana de J. A. Sánchez (2009). *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica* (pág. 210). Barcelona: Herder.

⁵ F. Schiller (1788). «Die Götter Griechenlandes». Traducción castellana de D. Innerarity (1994). «Los dioses de Grecia». En: *Poesía filosófica* (2.ª ed.). Madrid: Hiperión.

⁶ M. Weber (1904-1905). *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*. En 1920 se publicó una nueva edición, con algunas modificaciones, como primer capítulo de la obra *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. La traducción castellana de la edición de 1905 ha sido realizada por L. Legaz (1969), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península. Y la traducción de la edición de 1920 realizada por J. Almaraz y J. Carabaña puede encontrarse en *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I (1983), Madrid, Taurus. También en «Wissenschaft als Beruf» (1919), traducción castellana de M. Bofill (1972), «La ciencia como vocación», en *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.

⁷ M. Gauchet (1992). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Traducción castellana de E. Molina (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (pág. 9). Madrid: Trotta.

⁸ Esta sentencia se suele atribuir a la novela de Fiódor Dostoyevski *Los hermanos Karamázov*. Sin embargo, en la obra de Dostoyevski lo que se dice es lo siguiente: «Pero ¿qué será del hombre, después, sin Dios y sin vida futura? ¿Así, ahora todo está permitido, es posible hacer lo que uno quiera?» F. M. Dostoyevski (1878-80). *Bratia Karamázovy*. Traducción castellana de A. Vidal (2001). *Los hermanos Karamázov* (pág. 861). Madrid: Ediciones Cátedra.

⁹ A. Žižek (2012). «El cristianismo contra lo sagrado». En: *God in Pain. Inversions of Apocalypse*. Traducción castellana de F. López: *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis* (págs. 37-44). Madrid: Akal.

¹⁰ R. Mate (2013). *La piedra desechada* (pág. 213). Madrid: Trotta.

¹¹ J. B. Metz (1968). *Zur Theologie der Welt*. Maguncia: Matthias-Grünwald-Verlang. D. Bonhoeffer (1969). *Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft*. Traducción castellana de C. Ruiz-Garrido (2008). *Resistencia y sumisión: cartas y apuntes desde el cautiverio*. Salamanca: Sígueme.

¹² M. Gauchet (1992). *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Traducción castellana de E. Molina (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión*. Madrid: Trotta.

¹³ L. Siedentop (1989, marzo). «Liberalism: The Christian Connection». *Times Literary Supplement* (n.º 24-30, pág. 308). C. Taylor (1989). «The Rushdie Controversy». *Public Culture* 2, (n.º 1, págs. 118-122).

¹⁴ R. Girard; G. Vattimo (2006). *Verità o fede debole?*. Traducción castellana de R. Rius (2011). *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Madrid: Paidós.

¹⁵ Hannah Arendt, en un coloquio sobre «La crisis inherente a la sociedad moderna», celebrado en 1966 en la iglesia Riverside de Manhattan, lo expresaba así: «A preguntas concretas hay que dar respuestas concretas; y si la serie de crisis en que hemos vivido desde el comienzo de siglo puede enseñarnos algo, ello es, en mi opinión, el simple hecho de que no hay pautas generales para determinar nuestros juicios de manera infalible, reglas generales en las que subsumir los casos particulares con un mínimo grado de certeza.» Las breves observaciones de Arendt en este coloquio fueron publicadas en *Christianity and Crisis: a Christian Journal of Opinion* (30 de mayo de 1966), (vol. 26, n.º 9, págs. 112-114).

¹⁶ G. Lipovetsky (1992). *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Traducción castellana de J. Bignozzi (2008). *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos* (págs. 12, 13, 14, 17 y 76). Barcelona: Anagrama.

¹⁷ C. West; J. Butler; C. Taylor y otros (2009). *The Power of Religion in the Public Sphere*. Traducción castellana de J. M. Carabante (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Barcelona: Trotta. J. Habermas (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Traducción castellana de P. Frabra y otros (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós. R. Mate (2013). «La religión en una sociedad postsecular». *Claves de Razón Práctica* (n.º 181). También en *La piedra desechada* (2013), (pág. 228), Madrid, Trotta.

¹⁸ M. Heidegger (1954). «Die Frage nach der Technik». Traducción castellana de E. Barjau (1994). «La pregunta por la técnica». En: *Conferencias y artículos* (págs. 9-37). Ediciones del Serbal. H. Jonas (1979). *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Traducción castellana de J. M. Fernández (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.

¹⁹ Este uso de la ética como factor de productividad o de responsabilidad se abordará en el módulo «Ética de las organizaciones».

²⁰ N. Bobbio (1968). «Presente e avvenire dei diritti dell'uomo». Hay varias versiones en castellano. Aquí se ha utilizado la de R. Roig (1991), «Presente y porvenir de los derechos humanos», en *El tiempo de los derechos* (pág. 70), Madrid, Editorial Sistema.

La división de los derechos humanos en tres generaciones fue inicialmente propuesta por el director general de la Unesco, Amadou-Mahtar M'Bow, y la empezó a sistematizar el jurista checofrancés Karel Vasak en un artículo en el que afirmaba: «Mientras los derechos de la primera generación (civiles y políticos) se basan en el derecho a oponerse al Estado y los de la segunda generación (económicos, sociales y culturales) en el derecho a exigir al Estado, los derechos humanos de la tercera generación que ahora se proponen a la comunidad internacional son los derechos de la solidaridad.» K. Vasak (1977). «La larga lucha por los derechos humanos». *El Correo de la UNESCO* (vol. 30, n.º 11, págs. 29-31). París: UNESCO. (En inglés fue publicado con el título «A 30-year struggle. The sustained efforts to give force of law to the Universal Declaration of Human Rights».)

²¹ N. Bobbio (1968). «Presente e avvenire dei diritti dell'uomo». Hay varias versiones en castellano. Aquí se ha utilizado la de R. Roig (1991), «Presente y porvenir de los derechos humanos», en *El tiempo de los derechos* (pág. 70), Madrid, Editorial Sistema.

²² N. Bobbio (1968). «Presente e avvenire dei diritti dell'uomo». Hay varias versiones en castellano. Aquí se ha utilizado la de R. Roig (1991), «Presente y porvenir de los derechos humanos», en *El tiempo de los derechos* (págs. 70, 71), Madrid, Editorial Sistema.

²³ A. Honneth (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Traducción castellana de M. Ballester (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

²⁴ La primera versión de este capítulo fue publicado en: J. Canimas (2013). «La ética aplicada como resistencia política». En: Quintanas, A. (Ed.). *El trasfondo biopolítico de la bioética*. Girona: Documenta Universitaria, pp. 147-157.

- ²⁵ M. Foucault (1978). *A verdade e as formas jurídicas* (recoge cinco conferencias y un debate celebrado en el año 1973). Traducción castellana de E. Lynch (1984). *La verdad y las formas jurídicas* (págs. 168-169). México: Gedisa.
- ²⁶ M. Foucault (1977). «Entrevista a Michel Foucault». Traducción castellana de M. Morey: «Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana» (1984). En: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (pág. 137). Madrid: Alianza Editorial.
- ²⁷ M. Foucault (1976). *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*. Traducción castellana de U. Guiñazú (2005). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber* (págs. 144-145). Torrejón de Ardoz: Siglo XXI.
- ²⁸ M. Foucault (1978). Clase del 11 de enero de 1978, transcrita en *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)* (págs. 21-22), Madrid, Akal, 2008.
- ²⁹ M. Hardt; A. Negri (2009). *Commonwealth*. Traducción castellana de R. Sánchez (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común* (pág. 72). Madrid: Akal.
- ³⁰ H. Jonas (1985). *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Traducción castellana de C. Fortea (1997). *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de la responsabilidad* (pág. 177). Barcelona: Paidós.
- ³¹ H. Jonas (1985). «Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik». Traducción castellana de A. Ackermann (1998). «La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro». En: *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (págs. 137-138). Barcelona: Herder.
- ³² M. Foucault (1976). *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*. Traducción castellana de U. Guiñazú (2005). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber* (págs. 153-154). Torrejón de Ardoz: Siglo XXI.
- ³³ M. Foucault (1984). «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». Traducción castellana de A. Gabilondo (1999). «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». En: *Estética, ética y hermenéutica* (págs. 393-415). Barcelona: Paidós («Obras esenciales», III).
- ³⁴ A. Negri (2006). *Movimenti nell'Impero. Passaggi e paesaggi*. Traducción castellana de C. Revilla (2006). *Movimientos en el imperio. Pasajes y paisajes* (págs. 189 y 258). Barcelona: Paidós.
- ³⁵ G. Debord (1967). *La Société du spectacle*. Traducción castellana de J. L. Pardo (1999). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.
- ³⁶ A. Touraine (2005). *Un nouveau paradigme*. Traducción castellana de A. López; M. Tabuyo (2005). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidós Estado y Sociedad.
- ³⁷ A. Honneth (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Traducción castellana de M. Ballester (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (pág. 90). Barcelona: Crítica.
- ³⁸ F. Nietzsche (1881). *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, § 9. Traducción castellana de P. González (1978). *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales*. Barcelona: Pequeña Biblioteca Calamvs Scriptorivs. También el fragmento póstumo 7 [15] recogido en el cuaderno MP XVII 3B, final de 1886-primavera de 1887, traducción castellana de J. L. Vermal; J. B. Llinares (2006). *Fragmentos póstumos, volumen IV (1885-1889)* (pág. 213). Madrid: Tecnos.
- ³⁹ No comparto aquellas posiciones que, como la de Alain Badiou, consideran que no puede haber ética general, sino solamente una ética de verdades singulares. A. Badiou (2000). «Prefacio a la edición inglesa» de su *L'Éthique, essai sur la conscience du mal* (1993). Traducción de R. J. Cerdeiras (2004). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal* (pág. 18). México: Herder.
- ⁴⁰ F. Hölderlin (1802). «Patmos». Traducción castellana de F. Bermúdez-Cañete (2002). *Antología poética* (pág. 213). Madrid: Cátedra.

⁴¹ Z. Bauman (2001). *Wasted Lives*. Traducción castellana de P. Hermida (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (pág. 16). Barcelona: Paidós.

⁴² Sobre mi poco respeto al concepto cultura, ver: J. Canimas (2013). «Ètica i cultura: embolics i perills dels conceptes cultura i relativisme cultural en l'àmbit de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària». *Pedagogia i Treball Social. Revista de Ciències Socials Aplicades*, Núm. 5, pp. 3-19.

⁴³ D. Hume (1739-1740). *A Treatise of Human Nature*, libro primero, secciones II, XI y XII. Traducción castellana de F. Duque (1998). *Tratado de la naturaleza humana* (3.ª ed.). Madrid: Tecnos. D. Hume (1740). *An Abstract of a Book lately Published; Entitled, A Treatise of Human Nature, etc. Wherein The Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained*. Traducción castellana de A. Olabuenaga (1983). *Resumen de un libro recientemente publicado que lleva por título «Tratado de la naturaleza humana»*. Barcelona: Editorial Humanitas.