

---

# Per què és important l'ètica aplicada, avui?

---

PID\_00280155

Joan Canimas Brugué

---

Temps mínim de dedicació recomanat: 3 hores

---





**Joan Canimas Brugué**

Doctor en Filosofia (Universitat de Girona). Màster en Bioètica i Dret (Universitat de Barcelona). Investigador, formador i assessor autònom. Professor associat de la Universitat de Girona, professor col·laborador de la Universitat Oberta de Catalunya i membre del Comitè d'Ètica dels Serveis Socials de Catalunya. Codirector del Curs d'expert universitari en ètica aplicada a l'acció social i psicoeducativa de l'Institut Borja de Bioètica i la Universitat Ramon Llull.

Tercera edició: setembre 2020  
© d'aquesta edició, Fundació Universitat Oberta de Catalunya (FUOC)  
Av. Tibidabo, 39-43, 08035 Barcelona  
Autoria: Joan Canimas Brugué  
Producció: FUOC, tots els drets reservats

*Cap part d'aquesta publicació, incloent-hi el disseny general i la coberta, no pot ser copiada, reproduïda, emmagatzemada o transmesa de cap manera ni per cap mitjà, tant si és elèctric com mecànic, òptic, de gravació, de fotocòpia o per altres mètodes, sense l'autorització prèvia per escrit del titular dels drets.*

# Índex

<b>Introducció</b> .....	5
<b>1. La secularització</b> .....	7
<b>2. El desenvolupament econòmic i tecnocientífic</b> .....	12
<b>3. L'eclosió de l'alteritat, del reconeixement i de la democràcia</b> .....	14
<b>4. El biopoder i les noves formes de resistència</b> .....	17
4.1. Biopoder i biopolítica .....	17
4.2. L'ètica aplicada com a pràctica de llibertat i resistència .....	18
<b>5. Professions de moltes possibilitats i, per tant, responsabilitats ètiques</b> .....	24
5.1. Indaguen i intenten influir en la vida de les persones .....	24
5.2. La dificultat de disposar o de calibrar l'«àrea de separació» (o «de vinculació») entre el professional i la persona atesa .....	26
5.3. La dificultat o impossibilitat d'entendre la veu de l'altre .....	27
5.4. L'elevat grau d'incertesa predictiva .....	27
5.5. Professions de moltes possibilitats ètiques .....	28
<b>Notes</b> .....	31



## Introducció

Algú podria qüestionar, ja d'entrada, la pertinència de la pregunta que dona títol a aquest tema («Per què és important l'ètica aplicada, avui?») en considerar que, en algunes professions, l'ètica ha estat important, almenys des d'Hipòcrates. No obstant això i com s'intentarà argumentar, actualment l'ètica aplicada gaudeix d'un protagonisme i d'una reputació que mai no havia tingut. Avui l'ètica ja no és allò de què s'ocupen els doctors de les esglésies o acadèmies, sinó quelcom que preocupa i de què parlen cada vegada més ciutadans i professionals. Fins fa poc, parlar d'ètica aplicada era parlar de bioètica, és a dir, d'una reflexió dirigida a orientar o resoldre situacions moralment problemàtiques en l'àmbit de la salut. Tanmateix, actualment es refereix a molts altres àmbits de l'activitat professional, entre els quals hi ha el de l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària, que és el que aquí tractarem.

Des de finals de la dècada de 1970 es proclama que l'ètica aplicada és moda, que és «un signe del temps»<sup>1</sup>, fet que demana preguntar-se quines característiques de la nostra època fan que això sigui així. Aquest interès no és només acadèmic, sinó també pràctic. Els professionals de l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària tenen problemes ètics o haurien de tenir-los. Si els tenen, saber què els genera o alimenta els ajudarà a orientar-se en aquesta marea i, en alguns casos, a desdramatitzar situacions; si no els tenen, el fet de no tenir-los hauria de sacsejar la seva indiferència i provocar que apareguessin.

La resposta més fàcil a la qüestió de per què avui és important l'ètica aplicada és considerar que es deu al progrés dels drets humans. Aquest aspecte és important i confortador, però no és l'únic<sup>2</sup>. Considero que hi ha, almenys, quatre factors que expliquen l'expansió de l'ètica aplicada en l'àmbit professional: (1) la secularització, (2) el creixement econòmic i tecnocientífic, (3) l'eclosió de l'alteritat i del reconeixement i (4), el biopoder, la biopolítica, el postfordisme i les noves formes de resistència.



## 1. La secularització

La paraula *secular* prové del llatí *saecularis*, i aquest mot de *saeculum*, que significa 'segle'. Secularitzar significa, per tant i entre altres coses, portar alguna cosa que pertanyia a l'eternitat al nostre temps. L'eclesiàstic que es torna seglar se secularitza. Al meu entendre, la secularització augmenta la necessitat de l'ètica per tres raons: **a)** perquè la dissolució d'absoluts als quals agafar-nos ens fa responsables de les nostres accions i **b)** ens obliga a atendre i cuidar allò quotidià i efímer, a respondre adequadament a cada situació particular, i **c)** perquè les societats intermorals requereixen una reducció de la moral de mínims però, al seu torn i de moment, un augment de la reflexió i una codificació de les pautes de convivència entre morals de màxims.

La secularització del pensament és un procés d'apropiació per part de les persones d'allò que abans no ens pertanyia, un itinerari a través del qual la capacitat explicativa i prescriptiva cada vegada recorre menys a instàncies alienes al propi pensament, món i temps. Un recorregut al final del qual el pensament s'ha quedat sol amb si mateix, sense poder delegar la responsabilitat descriptiva i prescriptiva a criatures i instàncies alienes a ell mateix. A la història de la filosofia se sol concebre aquesta situació com el resultat d'un llarg procés que la raó va iniciar a la Grècia clàssica i que, després de dos mil cinc-cents anys de cerca infructuosa de la veritat, hauria descobert que aquesta és una creació humana, massa humana. La voluntat de la raó és, en paraules d'Eugenio Trías, promoure i produir des d'ella mateixa la seva pròpia revelació<sup>3</sup>.

La raó és un tipus de pensament irrespectuós amb les veritats inamovibles, que es considera autocridat a penetrar i il·luminar qualsevol espai que l'enteniment humà pugui albirar, per inaccessible i sagrat que sigui. Allà on el pensament màgic, mític i religiós es paren, la raó segueix curiosa i insolent, ja que busca entendre en comptes de creure<sup>4</sup>. No es deté davant l'innombrable o inassolible, ni 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 impertinent que davant aquest tipus de respostes 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?». Una criatura inquieta que a mesura que creix tot ho pregunta, indaga, obre, penetra, grapeja per conèixer-ho i apropiars-s'ho. En aquesta irreverència hi ha la seva salvació i el seu perill.

A aquest procés de secularització l'hem anomenat *modernitat*. El poeta Friedrich Schiller l'ha considerat com una tornada dels déus a la seva llar, inútils en un món que, crescut sota la seva tutela, es mantenia ja per la seva pròpia inèrcia i deixava la naturalesa sense Déu<sup>5</sup>; Max Weber, com un procés de «des-

encantament del món» (*Entzaiüberung der Welt*), de racionalització cada vegada més intensa i extensa de les relacions entre les persones i entre aquestes i el món que fa que cada vegada sigui menys necessari recórrer a la màgia (primer) i a la religió (després)<sup>6</sup>; Marcel Gauchet, com l'«esgotament del regne de l'invisible»<sup>7</sup>.

En aquesta llarga història de recerca de la veritat, el segle XX ens va situar davant el repte que Nietzsche ja havia constatat a la seva època: que no hi ha cap au d'ales immenses les raons de la qual ens emparin, ni veritat per descobrir. Només un munt de veritats creades per uns éssers intel·ligents que han inventat el coneixement. Aquesta situació incomoda alguns i és molt atractiva per a uns altres. Incomoda, i de vegades horroritza, les persones que necessiten principis absoluts en els quals recolzar-se (Déu, Naturalesa, Història, Llei, Pàtria, Poble, Raó, etc.) i que veuen en el perspectivisme la gran amenaça. I suposa una gran possibilitat per a aquells que ens sentim amenaçats per la metafísica i els dogmes i veiem en el perspectivisme la possibilitat de construir, finalment, morals i ètiques humanes. El que per a uns és una pèrdua que ens llança a l'anomia, per a uns altres és un alliberament que ens permet l'autonomia.

La dissolució dels absoluts ha portat algunes persones a sentenciar que si Déu no existeix, tot està permès<sup>8</sup>. A aquesta proclama cal respondre que a aquells a qui realment tot els està permès són aquells que se senten emparats per Déu<sup>9</sup>, perquè tenen un absolut al qual servir i els és possible anestesiar-se de mandats i principis per no sentir el dolor del proïsme i fins i tot el propi. La mort de Déu o de tot absolut ens permet la llibertat i ens obliga a la plena responsabilitat humana. Amb la secularització, la referència ètica ja no pot ser Déu, ni tan sols els grans valors amb els quals pretenem substituir-lo, per més nobles que siguin (dignitat, igualtat, llibertat, intimitat, etc.), sinó el proïsme, especialment el més feble, dependent, vulnerable<sup>10</sup>.

Qui viu en un espai ocupat per un dogma que se sap omnipresent, etern i fonamentat per instàncies que no ens pertanyen, no té problemes ètics, o almenys el tipus de problemes ètics que preocupen els éssers secularitzats. No ha de donar explicacions de la seva moral o actuació, sinó complir l'estipulat. Quan ell mateix es demana o se li demanen explicacions, remet a algú o a alguna cosa que el supera, a les fonts originàries, que solament poden ser interpretades per aquells que tenen autoritat per fer-ho. En canvi, la caiguda de les veritats immòbils, la pèrdua dels referents ètics metafísics, ens fa responsables, ens obliga a respondre de les nostres prescripcions i actes. Sense cap absolut o oracle on acudir, és difícil escapar-se del deure de respondre, de responsabilitzar-se. Quan, per exemple, no és possible l'acord i es fa necessària la imposició, no es pot recórrer al «perquè sí», «perquè sempre ha estat així», «perquè ho creiem així», «perquè Ell ho assenyala així», «perquè la llei ho mana així». Ja no és



possible sostreure's a la necessitat de justificar o preguntar per què considerem que unes coses han d'encoratjar-se, tolerar-se, canviar-se o prohibir-se, i unes altres, no. La secularització exigeix reflexió, diàleg i explicacions.

Molts autors han destacat que la secularització no és aliena al judeocristianisme. Per a Metz i Bonhoeffer, el monoteisme va trencar amb la visió animista separant el món de l'home del de Déu i va possibilitar, així, un poder del primer sobre la Terra que farà que acabi prescindint del Creador<sup>11</sup>. Per a Gauchet, el cristianisme és «la religió de la sortida de la religió»<sup>12</sup>. Taylor insisteix en la importància de tenir en compte que el terme *secular* prové del vocabulari cristià i que la divisió entre l'Església i l'Estat està inevitablement unida als primers dies de la civilització cristiana<sup>13</sup>.

No obstant això, l'autor que ha anat més lluny en aquest camí és Gianni Vattimo, que atribueix al cristianisme l'inici del debilitament i la dissolució de l'Ésser, de les estructures ontològiques i de veritat que l'home s'ha imposat i ha imposat als seus congèneres. Per al filòsof italià, la *kénosis* paulina, és a dir, l'encarnació del fill de Déu en un home que estima, sofreix, és humiliat i mor a mans dels homes, representa l'aspecte més destacat d'aquest procés de debilitament de l'Ésser i de la violència que exercia el sagrat sobre l'home. Una dissolució que, a diferència de les propostes de Nietzsche i Heidegger, va obrir el camí a una comunitat d'amor i comunicabilitat de problemes, de persuasió, de relacions i d'acords intersubjectius<sup>14</sup>. Al cap i a la fi, recorda Vattimo, el cristianisme és l'única religió en la qual el fill de Déu mor a mans dels homes i en la qual aquest, a la creu, proclama obertament l'abandó del seu pare.

El debilitament o la mort de la metafísica ens obliga (o hauria d'obligar-nos) a escoltar i tenir en compte les diferents morals i les vides concretes dels éssers que habiten la Terra, a fer-nos responsables davant d'elles, a donar resposta a allò que, encara que individual i efímer, és tot el que posseïm. Ens impedeix (o hauria d'impedir-nos) tenir respostes úniques i totalitzadores per a totes les situacions, és a dir, ens obliga a donar respostes concretes, no generals i grandiloqüents<sup>15</sup>. Cada vegada hi ha més evidències per considerar que no existeix *la* pregunta a la qual donar *la* resposta, sinó només persones que preguntem i esperem respostes adequades. I l'ètica aplicada és una forma d'escoltar i donar respostes apropiades a cada veu.

La secularització també ha provocat la reducció de les exigències morals que han de ser compartides, la relaxació de l'obligatorietat enfront de la llibertat, de l'únic enfront del plural, del tancat enfront de l'obert, de la identitat comunitària enfront de la individual. Aquesta disminució de la moral de mínims, tanmateix, ha provocat i provoca la proliferació de codis que intenten ordenar aquesta nova situació. A mesura que el territori del permès s'expandeix, que augmenta la quantitat i la diversitat de normes morals pròpies, de persones o col·lectius, que han de ser respectades o tolerades (moral de màxims), augmenta també la complexitat i la necessitat de regular les normes de circulació

en el seu interior, tret que es concebi la convivència en termes de vides que s'ignoren. Mai com ara hi havia hagut tan poques normes morals obligatòries per a tots i mai com ara hi havia hagut tantes normes i procediments per administrar-les (codis ètics i deontològics, lleis, protocols, comitès d'ètica, etc.). No és cap contradicció.

Jean Baubérot ha considerat que la secularització ha passat per dues etapes. El primer llindar es va iniciar quan la moral i l'ètica es van separar de les religions revelades i van constituir una esfera pròpia i independent. El filòsof més representatiu d'aquesta primera etapa és Kant, que va fonamentar la moral no en el més enllà de les religions revelades, sinó en el més enllà de la raó revelada, pura. En el segon llindar de la secularització es dissol allò que de religions encara quedava en el primer: el deure mateix. En la religió revelada el deure venia imposat per Déu, i en la modernitat kantiana per la raó mateixa, amb la qual cosa es mantenia un *deure revelat*, per Déu o per la raó. En el segon llindar de la secularització, desapareix qualsevol fonamentació metafísica del deure, que ja no és revelat per ningú ni per res.

Segons Lipovetsky, ens trobaríem en aquest segon llindar de la secularització, el qual denomina «societats postmoralistes»<sup>16</sup>. «Societat postmoralista» no significa, per Lipovetsky, «societat postmoral», sinó ben al contrari, ja que hi esclaten i floreixen les preocupacions i els debats ètics. Són societats amb una moral de geometria variable, «lleugera i dialogada, liberal i pragmàtica referida a la construcció gradual dels límits, que defineix llindars, integra criteris múltiples, institueix derogacions i excepcions». Societats amb «ètiques intel·ligents i aplicades, menys preocupades per les intencions pures que pels resultats benèfics per a l'home, menys idealistes que reformadores, menys adeptes a l'absolut que als canvis realistes, menys comminatòries que responsabilitzadores». Tot plegat, lluny de pacificar el debat ètic, «l'aguditza, el porta al nivell de les masses, aprofundeix l'antagonisme de les perspectives». Societats, en definitiva, on els grans relats metafísics han perdut el seu poder i en les quals és desitjable que la moral dicti normes de caràcter universalista prou àmplies per deixar marge de decisió i actuació als individus i col·lectius.

No obstant això, el 2002 Klaus Eder va advertir que algunes societats secularitzades entraven en una nova etapa, que va anomenar *postsecular*, caracteritzada pel fet de reconèixer que la religió continua tenint un paper important en la configuració de l'esperit de les persones. Jürgen Habermas, que ha continuat aquesta línia de reflexió, considera que la religió no només ha de tenir-se en compte en l'espai públic perquè és important per a milions de ciutadans, tal com diu Eder, sinó també perquè ha tingut i encara té un paper primordial en la creació de món, en el procés d'anomenament del que intuïm o sentim però que està fora del nostre abast lingüístic, perquè pertany al món de la sacralitat, la mística o l'espiritualitat. Un procés de *lingüísticització* que, diu Habermas, ha fet possible conceptes tan importants com *persona*, *individualitat*, *llibertat*, *justícia*, *solidaritat*, *comunitat*, *emancipació*, *història*, *crisi*.

Per a Habermas, una societat postsecular és aquella en la qual es produeix un mutu reconeixement entre el religiós i el secular. Els creients en éssers i forces sobrenaturals accepten la secularització del saber, la neutralitat de l'Estat, la generalització de les llibertats i dels drets fonamentals, que les exigències que tenen com a membres de la seva comunitat religiosa no coincideixen exactament amb les que tenen com a ciutadans d'un estat de dret i que si volen que les seves creences siguin tingudes en compte al debat públic, han de *lingüïstitzar-les*, expressar-les en un llenguatge comprensible per a la resta dels comunicants. I els laics que solament creuen en la raó es desprenen dels seus prejudicis antireligiosos, reconeixen la importància que té el religiós per a algunes persones i la seva significativa aportació en els valors, drets i virtuts que encarnen les societats democràtiques i accepten la presència del religiós en l'espai públic<sup>17</sup>.

Abans hem assenyalat que en la irreverència del pensament secularitzat hi ha la seva salvació, però també el seu perill. Detinguem-nos, breument i per acabar, en aquest perill. Així com el pensament metafísic ha portat, en massa ocasions, al menyspreu per l'efímer i proper, per la vida de les persones concretes, la concepció secularitzada de la veritat porta també, en moltes ocasions, a la insolència de considerar que tot pot ser tocat, preguntat, indagat, penetrat. Perquè hi hagi respecte, la sacralitat és necessària. El respecte requereix la virtut de saber-se aturar davant d'alguns llindars, del temor i tremolor de traspasar-los, de l'«aquí em quedo; no puc fer una altra cosa». Potser aquesta també sigui una raó per atendre l'adveniment de les societats postseculars.

## 2. El desenvolupament econòmic i tecnocientífic

El desenvolupament econòmic i tecnocientífic ha possibilitat un domini del món i de la vida i uns nivells de confort que han fet sorgir problemàtiques ètiques impensables fa unes dècades i que encara són inassolibles per a moltes persones i societats. Així mateix, l'ètica aplicada s'ha convertit en un poderós aliat de les iniciatives empresarials que, per la seva complexitat, requereixen creativitat i comunicació o que, més enllà d'aquest factor productiu, desitgen comprometre's amb una economia social i ecològicament responsable.

En les societats opulentes, els ciutadans reclamem i reflexionem qüestions ètiques impensables en societats o col·lectius que conviuen de manera generalitzada amb la fam, la pobresa, la malaltia i el dolor, la qual cosa evidencia una vegada més que la dignitat i els drets tenen diferents escales de concreció i exigència. Per exemple, els problemes ètics que les societats econòmicament desenvolupades ens plantegem en l'àmbit de les persones amb diversitat funcional intel·lectual o de les persones grans, són impensables en societats on l'esperança de vida és molt curta, especialment per a les persones amb diversitat funcional. Si s'ha d'atendre o no la insistent voluntat d'una persona gran amb demència de menjar sòlid malgrat la prescripció mèdica de menjar triturat, és una problemàtica ètica que no es dona en societats on poquíssima gent arriba a edats avançades i, si hi arriben, el problema és poder menjar alguna cosa.

Els avenços tecnocientífics ens han col·locat davant possibilitats fins fa poc impensables, aproximant-nos a un poder que abans només era atribuïble als déus i a la naturalesa. Aquesta enorme responsabilitat humana ha originat nous interrogants ètics o ha transformat els antics. Com han assenyalat, entre d'altres, Martin Heidegger i Hans Jonas, la ciència i la tècnica han canviat la relació de la humanitat amb la naturalesa: abans formàvem part del seu curs capritxós i sovint terrible, mentre que avui la matèria és emplaçada i dominada perquè ens doni, cada vegada més, allò que n'exigim<sup>18</sup>.

L'enginyeria genètica, la fecundació *in vitro*, les enormes possibilitats de la medicina per rescatar-nos de la mort, l'allargament de la vida, els implants de tot tipus amb la fusió de la biologia amb la mecànica i l'electrònica, els psicofàrmacs, la neuropsicologia, les noves tecnologies de la informació i la comunicació i els sistemes de vigilància (càmeres, localitzadors, etc.), els sistemes alternatius de comunicació, etc., situen els professionals de l'acció psicosoci-educativa i sociosanitària davant una gran varietat de nous reptes ètics que no fan més que augmentar.

Així mateix, l'ètica ha adquirit protagonisme en les empreses. D'una banda, perquè els hàbits, el caràcter, la manera de ser i de fer, l'*éthos* de les persones i de les empreses, s'ha convertit en un factor crucial de productivitat, qualitat, excel·lència i màrqueting en les noves formes productives del capitalisme. D'altra banda, perquè a mesura que la societat capitalista, basada en el creixement del consum i la producció, s'apropa a l'abisme, es comença a considerar que l'economia no pot anar al seu aire, sinó que necessita normes que en regulin la relació amb les persones i amb el planeta i que les empreses no només tenen responsabilitats econòmiques, sinó també socials i mediambientals, la qual cosa ha donat lloc a la responsabilitat social empresarial<sup>19</sup>.

### 3. L'eclosió de l'alteritat, del reconeixement i de la democràcia

No hi ha ètica sense la presència i el reconeixement de l'altre, sense la responsabilitat amb l'altre, sense la capacitat de posar-se en el seu lloc o al costat d'ell. En les societats democràtiques –i en menor mesura en les no democràtiques– el segle XX s'ha caracteritzat, entre altres coses, per la irrupció creixent de veus diferents a l'hegemònica, de «veus altres» que demanen i exigeixen ser escoltades. Que són, viuen, senten o pensen d'una altra manera. Uns altres que no són com *nos*, diferents al *nos-altres* i que lluiten pel reconeixement de la seva identitat: persones d'altres races, d'altres contextos culturals, d'altres sexes o sexualitats, amb altres capacitats, funcionalitats o discapacitats, amb altres creences i idees, etc. I tot sembla indicar que el segle XXI continuarà, amb força renovada, per aquest camí.

Aquesta eclosió d'alteritats que demanen ser reconegudes en igualtat de condicions genera problemàtiques ètiques d'encaix i de comunicació. D'encaix en un marc de moral de mínims obert i sempre posat a prova, i de comunicació, si no volem construir un simple mosaic multimoral d'estranyes.

Al meu entendre, hi ha almenys sis factors que poden explicar l'eclosió de veus que es dona en la nostra època: **a)** la secularització del pensament i el declivi del monisme moral; **b)** l'aprofundiment i l'extensió dels drets humans de primera, segona, tercera i fins i tot quarta generació; **c)** el protagonisme creixent de la societat civil; **d)** el liberalisme; **e)** els moviments migratoris, i **f)** la globalització.

**a)** Com s'ha assenyalat en parlar de la secularització, aquesta ha provocat la construcció d'un espai públic amb voluntat de neutralitat que permet la manifestació de les diferents morals, sempre que no suposin un perill per a aquest àmbit d'allò públic. El declivi del monisme moral i la seva substitució pel pluralisme, possibilita que les veus diferents a l'hegemònica no es vegin ofegades o silenciades. Així mateix, la raó que pretén governar aquest espai públic, en tant que –en expressió de Habermas– coacció sense coaccions, és generadora de diversitats i les convida a manifestar-se i a ser reconegudes.

**b)** Des de la proclamació de la Declaració Universal de Drets Humans de 1948 (avui ratificada per gairebé tots els països del món i, en major o menor grau, vulnerada per tots), 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 ser reconeguts, per millorar les seves condicions de vida i sortir del sofriment, la marginació o el silenci, la qual cosa indica que recull un anhel àmpliament estès de dignitat i benestar.

La primera generació de drets humans procedeix de les teories del contracte social, la filosofia de la Il·lustració i la tradició constitucionalista liberal. Se centra en els drets civils i polítics i configura el que s'ha anomenat *estat de dret*, una forma d'organització política en la qual tots es troben sota l'imperi de principis i lleis que proclamen i garanteixen els drets fonamentals de les persones (dignitat, dret a la vida, llibertat, igualtat, participació política, garanties processals, etc.). Norberto Bobbio ha assenyalat que els drets de primera generació són els propis d'una concepció negativa de la llibertat, ja que conté «tots aquells drets que tendeixen a limitar el poder de l'Estat i a reservar l'individu o els grups particulars d'una esfera de llibertat respecte de l'Estat»<sup>20</sup>.

Els drets de segona generació procedeixen de la tradició humanista i socialista; se centren en els drets econòmics, socials i culturals que configuren un Estat social (alimentació, educació, treball, habitatge, accés a la cultura, protecció davant de la malaltia, la vellesa, l'atur, etc.). Si els drets de primera generació defensaven els ciutadans del poder de l'Estat, els de segona li exigeixen certa intervenció per garantir un exercici igualitari dels drets de primera generació. I ja que la Declaració Universal de 1948 no els recull del tot, el 1966 es van ampliar per mitjà del Pacte Internacional de Drets Econòmics, Socials i Culturals i del Pacte Internacional de Drets Civils i Polítics; recentment, a més, la UNESCO ha aprovat la Declaració Universal sobre la Diversitat Cultural (2001). Per Bobbio, els drets de segona generació són propis d'una concepció positiva de la llibertat, com a autonomia i «participació cada vegada més àmplia, difosa i freqüent dels membres d'una comunitat en el poder polític (o llibertat en l'Estat)»<sup>21</sup>.

La tercera generació de drets humans, que no figuren a la Declaració de 1948, ha anat cobrant cada vegada més importància i es refereix a la protecció dels drets de col·lectius discriminats (grups d'edat, minories ètniques o religioses, països del Tercer Món), a la justícia internacional mitjançant institucions supranacionals, al respecte i la conservació de la diversitat cultural, a la conservació del patrimoni cultural de la humanitat i als nous reptes bèl·lics, mediamambientals i biotecnològics. L'anomenada *justícia intergeneracional*, per exemple, es concreta en el dret dels encara no nascuts a 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, també anomenats *de la solidaritat*, han començat a ser proclamats, entre d'altres, en la Declaració sobre el Dret dels Pobles a la Pau (1984), en la Declaració de Rio sobre Medi Ambient i Desenvolupament (1992), en la Declaració Universal sobre Bioètica i Drets Humans (2005) o en la Declaració Universal sobre el Genoma Humà i els Drets Humans (1997). Per a Bobbio, si els drets de primera generació proclamen les llibertats respecte de l'Estat i els de segona en l'Estat, els de tercera generació, en tant que maduració de les noves exigències i fins i tot dels nous valors, ho fan de llibertats a través o per mitjà de l'Estat<sup>22</sup>.

Últimament s'ha començat a parlar d'una quarta generació de drets humans, en la qual la universalització de l'accés a la tecnologia i la llibertat d'expressió i la lliure distribució de la informació en el ciberespai hi tenen un paper fonamental.

c) L'aprofundiment i extensió dels drets humans és causa i conseqüència, alhora, d'un protagonisme creixent de les persones que configuren la societat civil, que es neguen a ser silenciades i de vegades fins i tot representades per persones i institucions en allò que les afecta directament.

d) En això influeix també el liberalisme que, esperonat pel capitalisme, ha expandit les possibilitats de les llibertats individuals i del reconeixement de la diferència.

e) Els moviments migratoris, també estimulats pel capitalisme, creen en un mateix espai mosaics multimorals que es veuen abocats a les relacions i als conflictes. Aquesta intermoralitat, no obstant això,

f) també és generada per la globalització de les comunicacions i el transport, que fan que el planeta sigui un llogaret que permet i obliga a escoltar veus diferents encara que es trobin a milers de quilòmetres de distància.

En tot el que s'ha dit anteriorment es manifesta, d'una manera o una altra, la lluita pel reconeixement. Axel Honneth, seguint els treballs filosòfics de Hegel i de la psicologia social de George Herbert Mead, considera que el progrés de la història és, tot ell, una lluita pel reconeixement i, per tant, de naturalesa moral. Un reconeixement, diu, que es dona de tres maneres: emocional (per mitjà de les relacions d'amor i amistat, que possibiliten l'autoconfiança), jurídica (per mitjà de la igualtat i la protecció legal o estat de dret, que possibiliten un autorrespecte elemental) i social (per mitjà de la consideració i la valoració social, que possibiliten l'autoestima). No reconèixer, menysprear, humiliar, no respectar la dignitat o exercir la violència cap a la identitat d'una persona o grup pot provocar-los, diu Honneth, la «mort psíquica» o la «mort social», però també la reacció i la lluita en les seves diferents formes d'expressió<sup>23</sup>.



## 4. El biopoder i les noves formes de resistència

El quart factor que pot explicar l'actual importància de l'ètica aplicada és el biopoder i les noves formes de resistència que aquests models d'organització i d'administració social generen<sup>24</sup>.

### 4.1. Biopoder i biopolítica

En la dècada de 1970, Michel Foucault va advertir que era necessari corregir la concepció simplista que teníem del poder<sup>25</sup>. Primer, perquè ho concebíem com quelcom centralitzat, fàcilment identificable, que actua de manera piramidal i unidireccional. No obstant això, diu Foucault, el poder es manifesta en relacions extraordinàriament nombroses i múltiples, com un camp de poders en el qual es creuen pràctiques, sabers i institucions, i la seva estructuració és en forma de xarxa i de fluxos multidireccionals. El poder és una relació, una acció, quelcom que s'exerceix, no que es posseeix. I segon, perquè la característica principal de les noves formes de poder no és oprimir, prohibir o negar, sinó crear discursos, veritats, subjectes i, en algunes ocasions, donar plaer:

«Si el poder no fos més que repressiu, si no fes una altra cosa que dir no, creu vostè veritablement que arribaríem a obeir-lo? El que fa que el poder se sostingui, que sigui acceptat, és senzillament que no pesa solament com a potència que diu no, sinó que cala de fet, produeix coses, indueix plaer, forma saber, produeix discursos; cal considerar-lo com una xarxa productiva que passa a través de tot el cos social en lloc de com una instància negativa que té per funció reprimir.»<sup>26</sup>

Segons Foucault, aquesta forma d'expressió del poder va començar a manifestar-se a partir del segle XVII i va suposar una nova forma de concebre i relacionar-se amb la vida de les persones: en lloc d'obstaculitzar-la, doblegar-la o destruir-la, produïa forces, les feia créixer i les ordenava. El biopoder, diu Foucault, és «un poder que s'exerceix positivament sobre la vida, que procura administrar-la, augmentar-la, multiplicar-la, exercir-hi controls precisos i regulacions generals»<sup>27</sup>. Es tracta d'un «conjunt de mecanismes per mitjà dels quals allò que, en l'espècie humana, constitueix els seus trets biològics fonamentals, podrà formar part d'una política, d'una estratègia política, d'una estratègia general de poder»<sup>28</sup>.

Aquest poder que administra la vida es concreta en la biopolítica, en actuacions, institucions, sabers i professions que es preocupen per la vida dels individus que conformen la població. Apareixen, en definitiva i entre d'altres, les professions i institucions de l'àmbit social, psicològic, educatiu i sanitari que avui considerem garants del benestar, el progrés, la justícia i la pau social.

Sabers, institucions i professions el poder dels quals no es manifesta oprimint (encara que això es pugui donar en alguns casos), sinó fonamentalment creant sabers, conductes, maneres de ser, moralitat, necessitats, ordre.

Els qui hagin indagat en l'obra de Foucault poden trobar simplista, i fins i tot incorrecte, resoldre la diferència entre biopoder i biopolítica afirmant que un es concreta en l'altra per mitjà de la proliferació de professions, sabers, institucions i polítiques que es preocupen i incideixen en la identitat, el comportament i la salut de la població. Una certa ambigüïtat de Foucault en l'ús dels dos termes alimenta la confusió. En algunes ocasions no sembla diferenciar el biopoder de la biopolítica, mentre que en unes altres, sí. Aquesta qüestió no tindria interès pel que aquí es tracta si no fos perquè Michael Hardt i Antonio Negri, que han considerat que pot parlar-se de fins a tres corrents diferents en la interpretació de la diferència entre biopoder i biopolítica, n'han proposat una quarta:

«Per marcar aquesta diferència entre els dos “poders de vida”, adoptem una distinció terminològica suggerida pels escrits de Foucault però no usada coherentment per aquest, entre biopoder i biopolítica, on el primer pot definir-se (amb certa barroeria) com el poder sobre la vida i el segon com el poder de la vida de resistir i determinar una producció alternativa de subjectivitat.»<sup>29</sup>

Per Hardt i Negri, la biopolítica fa referència a la vida com a factor polític, com a àmbit de llibertat i resistència, la qual cosa ens introdueix al següent apartat.

#### **4.2. L'ètica aplicada com a pràctica de llibertat i resistència**

El coneixement de l'obra de Foucault i dels seus continuadors, especialment en allò que fa referència al biopoder i la biopolítica, és imprescindible per a qualsevol professional de l'àmbit de l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària. No obstant això, una lectura esbiaixada d'aquesta porta alguns a la paràlisi o, pitjor encara, a la irresponsabilitat, perquè continuen entenent el poder com quelcom negatiu que sempre tenen uns altres, mai ells. Davant això és necessari recórrer a les reflexions de Hans Jonas sobre el poder, la llibertat i la responsabilitat. Aquest pensador diu que l'ésser humà és l'únic ésser conegut que pot tenir responsabilitats, i pot tenir-les perquè té poder i llibertat. Té poder qui pot fer alguna cosa:

«Qui no pot fer res, no ha de responsabilitzar-se de res; en certa manera es pot dir, doncs, que aquell que solament té una influència molt escassa al món està en la feliç situació de poder tenir una bona consciència. No ha d'estar disposat a respondre davant de cap instància, ni la de la seva pròpia consciència ni la de la història universal o el judici final, a la pregunta: “Què has fet?”»<sup>30</sup>

Però qui pot decidir fer alguna cosa, encara que sigui decidir no fer res, pot triar entre alternatives d'actuació, amb la qual cosa té responsabilitats:

«La responsabilitat és, per tant, complementària a la llibertat. És el pes de la llibertat d'un subjecte que actua.»<sup>31</sup>

Que l'administració de la vida de les persones forma part de les estratègies polítiques i econòmiques no hauria d'entendre's com alguna cosa únicament al servei de forces fosques i malignes. Després de Foucault, els aparells ideològics de l'Estat de Louis Althusser ja no poden invocar-se fàcilment. La societat i el poder ja no són simples, ni responen solament a una organització piramidal, ja que la xarxa, el nou paradigma interpretatiu, ens ha atrapat en tota la seva complexitat. En la nostra època, i tot i que se sol insistir en el contrari, la vida dels altres ens importa, i la majoria de les persones consideren que el benestar i el progrés d'un país depenen de la qualitat i la capacitat organitzativa de la seva ciutadania i de les seves estructures de govern. Gairebé tots, siguem de l'espectre polític que siguem, advoquem per incidir en la vida de les persones mitjançant polítiques socials, educatives, sanitàries, jurídiques, etc., que pretenen, o haurien de pretendre, protegir drets, harmonitzar relacions, ajudar les persones a viure millor i a superar dificultats o estats de vulnerabilitat.

El 1976 Foucault va advertir que les noves formes d'administració del poder, d'administració de la vida, provocaven canvis en l'orientació dels moviments de resistència. Que les grans lluites que posaven en dubte el sistema general de poder ja no es feien en nom d'un retorn als antics drets, ni en funció d'un somni mil·lenari, ni s'esperava l'emperador dels pobres o el regne dels últims dies. Amb l'adveniment de la biopolítica, el que es trobava al centre de les reivindicacions era, cada vegada més, la vida: el dret a la vida, al cos, a la salut, a la felicitat, a la satisfacció de les necessitats. «La vida com a objecte polític –diu Foucault– va ser en certa manera presa al peu de la lletra i posada contra el sistema que pretenia controlar-la»<sup>32</sup>. I en una entrevista celebrada el 1984 declarava, ara ja obertament, que l'ètica era una pràctica reflexiva de la llibertat, un procés per mitjà del qual les persones tenim cura de nosaltres mateixes i dels altres a fi de respondre a l'abús de poder i no ser esclaves<sup>33</sup>.

Hardt i Negri han destacat la importància de percebre que les anàlisis de Foucault sobre el biopoder no només són una descripció empírica de com funciona el poder, sinó que també apunten a la possibilitat que s'esdevingui la resistència i la llibertat, al potencial de *dessubjectivació* que possibilita la producció de subjectivitats alternatives. A Negri li interessa molt més el concepte de *llibertat* que el d'*alliberament*, perquè considera que *alliberament* es refereix a alliberar-se d'alguna cosa, la qual cosa respon a una idea de poder negatiu i centralitzat, mentre que avui la llibertat es juga en la construcció de l'ésser, en la llibertat de crear l'ésser. Com ha recordat repetides vegades Negri, Marx ja va advertir a *Els Grundrisse* i a *El capital* que el desenvolupament del capitalisme acabaria incloent la societat i la vida de les persones al capital i colonitzant la totalitat de la vida. Davant això, diu Negri, la pròpia vida es revela com a resistència, com a possibilitat de crear un altre ésser, de produir una altra subjectivitat i una altra realitat<sup>34</sup>.

Que el que es trobava al centre de les reivindicacions és la vida ja ho van advertir, una mica abans que Foucault, els situacionistes, per als qui les condicions de producció modernes s'apropien del temps total de la vida fins a convertir-la en una mercaderia, en un espectacle. I davant d'aquesta ocupació total de la vida social, van considerar que l'única resistència possible i eficaç era la pròpia vida, l'oposició d'altres maneres de vida desitjables i la creació de situacions que la transformessin. Pels situacionistes, el *moment viscut* és allò que ens permet distingir la vida de la no vida i la supervivència. La vida quotidiana, en tant que experiència viscuda, és el punt de partida de tota llibertat<sup>35</sup>.

El sociòleg Alain Touraine també ha tractat, des d'un altre angle, aquesta qüestió, advertint que a la segona meitat del segle XX es produeix un canvi de paradigma en la història dels moviments de resistència de les societats postindustrials. Per a aquest autor, es passa del paradigma *social*, propi de la modernitat, al paradigma *cultural*, propi de la postmodernitat. El paradigma social es caracteritzava pels combats entre ideologies (feixisme, liberalisme, socialisme, comunisme, anarquisme, etc.) que reclamaven una transformació sociopolítica, i es manifestava per mitjà de moviments de resistència com els partits polítics i els sindicats. El paradigma cultural, en canvi, no solament reclama el canvi sociopolític, sinó també i principalment el canvi en la manera d'entendre'ns i de relacionar-nos. Aquest nou paradigma es concreta en moviments socials com l'ecologisme, el nou feminisme, els okupes, el «no a la guerra», l'«alterglobalització», les persones amb altres cossos, capacitats, sexe o sexualitat, les associacions de malalts, etc.<sup>36</sup> El moviment social que durant el 2011 es va autodefinir com «dels indignats», per exemple, pren un nom que no remet a l'econòmic i ni tan sols al social o cultural, sinó directament al vivencial: hom es manifesta indignat davant d'alguna cosa quan considera immoral, vergonyós, inadmissible, allò que els seus ulls contemplen, les seves oïdes senten o la seva vida experimenta. En tots aquests moviments, allò personal esdevé polític i allò polític, personal.

En aquest nou paradigma que podríem anomenar *vital*, els actors, en lloc d'identificar-se amb un valor o objectiu exterior (Déu, Pàtria, Poble, Estat, Socialisme, Comunisme, Futur, etc.), descobreixen en si mateixos i en la seva vida la capacitat d'actuar de manera autorreferencial. La persona lluita contra allò i contra aquells qui en nom d'alguna cosa la volen mantenir subjecta, i en aquest acte manifesta una consciència de la llibertat i de la responsabilitat que era presonera dels mecanismes institucionals que parlaven en nom de valors o objectius exteriors a ella. Apareix així –diu Touraine– una nova espècie d'individualisme, un individualisme conscient, reflexiu, responsable i lliure. I una nova classe de resistència: l'afirmació d'un mateix no com a actor social, sinó com a subjecte personal i moral.

Axel Honneth, per la seva banda i com he assenyalat anteriorment, ha destacat el paper importantíssim que té la lluita pel reconeixement en el desenvolupament històric de les estructures culturals, jurídiques i polítiques. Però a dife-

rència de Touraine, considera que aquest motor vital no és una característica nova de les lluites socials, sinó que ja es donava anteriorment. Segons Honneth, no ens trobem en una nova constel·lació de cultura política en la qual el centre de gravetat hagi passat de l'econòmic al moral, de la lluita per la redistribució socioeconòmica a la lluita pel reconeixement, sinó que fins i tot les injustícies distributives han d'entendre's com l'expressió institucional d'unes relacions de no reconeixement. Tanmateix, això no li impedeix afirmar que:

«[...] els moviments emancipadors més recents –representats pel feminisme, les minories ètniques, les subcultures gais i lesbianes– ja no lluiten sobretot per la igualtat econòmica o la redistribució material, sinó pel respecte a les característiques que els porten a considerar-se culturalment units.»<sup>37</sup>

Què significa que l'ètica aplicada és també, com anuncia el títol d'aquest apartat, una pràctica de resistència política? Doncs que a més de suplir la veu de la naturalesa i dels déus, d'orientar-nos en l'ús de les tecnociències i d'ajudar-nos a conviure amb l'altre-diferent-al-nos, esdevé una possibilitat de resistència política quan allò polític s'encarna en la vida de les persones.

Avui, l'ètica aplicada es presenta massa sovint, o de vegades únicament, com a sinònim de moral, és a dir, com a declaració de valors i principis aplicats a àmbits o situacions concretes. I quan aconsegueix anar més enllà d'això, esdevé una pràctica reflexiva fonamentadora i articuladora de les bones pràctiques que es deriven d'aquests valors i principis, una pràctica reflexiva que dona respostes als problemes morals amb els quals els professionals o les persones ateses es troben. No obstant això, la principal característica de la resistència no sembla ser la fonamentació, la consolidació de l'existent, sinó la crítica, la desconstrucció. L'ètica aplicada hauria de ser, també i principalment, una pràctica subversiva i situacionista. Subversiva perquè, en tant que reflexió, a més de fonamentar, hauria d'indagar les ombres, les esquerdes, els límits, l'impensat i el que és susceptible i desitjable de canvi en la moral i en la vida de les persones.

A més de trobar solucions als problemes que ens són presentats, hauria de problematitzar i furgar en les causes que els provoquen, indagar en les aigües de més amunt, en les riberes i els desnivells d'allò tèrbol que afrontem. L'ètica, quan no és reflexió crítica, corre el risc de convertir-se en una cançó de l'enfadós o en una tapadora. No hem d'oblidar que *moral* prové de *mos-mores*, és a dir, hàbit, harmonia amb els costums, i que, com es va esforçar a recordar-nos Nietzsche, la moral «no és més que l'obediència als costums», mentre que l'ètica és la «filosofia del desitjable», del que considerem que hauria de ser diferent. «La insatisfacció seria, per tant, el germen de l'ètica»<sup>38</sup>.

L'ètica aplicada ha de ser també situacionista perquè, en tant que manera de ser i d'estar al món i amb els altres, no solament ha d'estar atenta a les situacions en les quals la dignitat i la llibertat es vulneren, sinó que també ha d'intentar crear *situacions altres*, situacions en les quals siguin possibles altres maneres de vida i d'alteritat desitjables, altres maneres de ser i de relacionar-se, altres subjectivitats, altres realitats. L'ètica aplicada a l'acció psicosocioeducativa i

sanitària hauria de ser, en aquesta tercera manera de dir i viure l'ètica, una possibilitat de crear noves realitats, de construir situacions en les quals es facin efectius els drets i desitjos de les persones vulnerables i injustament tractades, d'incentivar canvis, ruptures i revolucions en la seva vida quotidiana. Crear, en definitiva, situacions i relacions humanes, moments que facin realitat l'art de viure. Un art de viure que entenem com a *éthos*, com a gaudi o invenció de la quotidianitat, com a temps i lloc propici per assaborir el viure comú d'una altra manera.

*Situacionista* té a veure amb situacions singulars, la qual cosa no significa negació del general i l'universal<sup>39</sup>. La universalitat que persegueix la prescripció «totes les persones tenen els mateixos drets, sense distinció de raça, color, sexe, idioma, religió, opinió, origen nacional o social, posició econòmica, naixement o qualsevol altra condició» ha d'encarnar-se en les situacions singulars, que és pel que ha estat proclamada. La *minima moralia* encara és imprescindible, i no hi ha *minima moralia* sense universalitat, sense unes normes establertes per tots aquells que han de o desitgen viure junts al planeta Terra. La universalitat emana de les situacions particulars i es concreta en elles.

A l'era de l'administració de vides, l'ètica aplicada esdevé una pràctica de defensa dels drets de les persones, però també d'hospitalitat (J. Derrida), de responsabilitat (H. Jonas), de *pietas* (G. Vattimo), de compassió (M. Nussbaum), de *religació* (E. Morin), de decència (A. Margalit), de justícia (J. Rawls), de revolució (K. Marx). L'ètica aplicada a l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària té una responsabilitat com a pràctica subversiva i situacionista perquè els professionals i institucions d'aquests àmbits s'apropen com ningú i com a persones que són, a les zones d'extraradi, allà on la pobresa, la injustícia, el dolor o la perversió es fan realitat. I en aquests paratges, l'ètica aplicada no hauria de limitar-se a perseguir l'excel·lència en l'encàrrec que els ha estat formulat a professionals i institucions. També hauria de parlar de la construcció social i econòmica d'aquests llocs fronterers i de vegades paupèrrims; de la dignitat, la llibertat, la resistència, l'odi o la reacció que s'hi manifesta i que poques vegades ho fa per mitjà d'una cara amable i il·lustrada, sinó destructiva i tràgica. Quan l'Administració retira a una mare el seu fill nounat per protegir-lo mitjançant un acolliment d'urgència i diagnòstic, l'agressivitat i el dolor de la mare és també una pràctica de dignitat, llibertat i resistència que l'ètica aplicada ha de fer parlar. També ho és l'actitud de l'addicte que persisteix en la seva dependència, la del sensesostre que es resisteix a l'ajuda, la del lladre, la del violent... Fins i tot en el Marquès de Sade és possible veure una reacció d'odi i violació en la polida i oculta exaltació del sexe.

Aquestes vides i situacions no poden ser abordades únicament des del dret, la psicologia, la pedagogia, la medicina, la sociologia, etc. Requereixen també una mirada filosòfica, que és ètica i política. No es tracta, en absolut, de romantitzar situacions de vida que en molts casos resulten tràgiques per a qui les sofreix, ni de negar la importància que les ciències naturals i socials tenen per a la comprensió d'aquestes vides i situacions. Es tracta d'escoltar d'una altra

manera una veu que massa sovint *patologitzem* o *lumpenitzem*, de contemplar que en les aigües de més amunt de l'ètica aplicada no necessàriament hi ha una ètica fonamental, sinó un crit de dolor i de resistència.

## **5. Professions de moltes possibilitats i, per tant, responsabilitats ètiques**

Com acabem de veure, la secularització, el desenvolupament econòmic i tecnocientífic, l'eclosió de l'alteritat, del reconeixement i de la democràcia i una organització social i productiva en la qual l'administració de la vida de les persones és una qüestió d'Estat, augmenten enormement les problemàtiques ètiques. I les professions que més les pateixen són les de l'àmbit de l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària. Són professions d'altres possibilitats morals i, per tant, d'alt risc ètic. Invertint el precíós vers de Hölderlin, podríem dir que allà on hi ha allò que salva, creix també el perill<sup>40</sup>.

Abordem primer les dificultats i els perills de les professions de l'àmbit de l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària, per passar després a les seves possibilitats ètiques. Les dificultats i perills provenen, al meu entendre, d'almenys quatre àmbits:

- Són professions que indaguen i pretenen influir en la vida de les persones, la majoria de les quals solen trobar-se en situació de vulnerabilitat.
- En moltes ocasions és difícil disposar o ajustar l'«àrea de separació» (o «de vinculació») entre el professional i l'usuari.
- De vegades hi ha una dificultat i fins i tot una impossibilitat d'entendre la veu de l'altre o dels altres als quals s'atén.
- Són professions amb un elevat grau d'incertesa predictiva, pròpia de les ciències psicosocioeducatives.

### **5.1. Indaguen i intenten influir en la vida de les persones**

Els professionals de l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària es preocupen per la vida de les persones i la seva actuació sol consistir a indagar i intentar canviar o influir en maneres de ser o de veure les coses, valors, hàbits, costums, morals. Això últim pot semblar escandalós, però provocar, ajudar o acompanyar canvis de valors i tipus de vida no adequats o perniciosos (per exemple, intentar canviar valors o actituds racistes, masclistes, antisocials, violentes, submises, de dependència a les drogues, de despreocupació pels fills, etc.) té a veure, ens agradi o no, amb la moralitat de les persones.

En l'apartat sobre moral i ètica tindrem ocasió d'aprofundir en l'abast d'aquests conceptes. No obstant això, és necessari avançar aquí que moral és el conjunt de qualitats que fan que un sigui com és, que actui com ho fa, que



se situï davant la vida i respongui als seus reptes d'una manera o una altra. I tot això té a veure, i molt, amb el que un (i també els altres) considera que està bé o malament. Maltractar els fills o considerar inferiors les dones és una qüestió moral. De fet i de forma radical, no hi ha moral privada, individual. La moral només és possible amb l'altre. Fins i tot en la mística, un dialoga amb l'Altre que és Déu.

Així doncs, l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària sol consistir a indagar en la vida de les persones (mitjançant, per exemple, els informes d'idoneïtat per a una adopció o acolliment familiar d'un menor d'edat desemparat), a qüestionar la seva vida (moltes de les intervencions en aquest camp no es realitzarien si consideréssim que els usuaris tenen el que podria considerar-se una vida bona, exemplar, virtuosa o feliç) i a intentar canviar-la, de vegades en contra de la voluntat de les persones afectades (per exemple, quan s'impedeix una acció a una persona que no té la competència cognitiva per entendre el dany que li ocasionarà el que pretén fer).

No hi ha dubte que tot suport, acompanyament o imposició pot fer-se per a una finalitat o una altra i d'una manera o d'una altra, la qual cosa genera diferències abismals entre els diferents models d'acció. Un pot considerar que el desitjable és que les persones siguin autònomes, solidàries i felices o, per contra, obedients, individualistes i competitives. I per aconseguir-ho pot ajudar o imposar d'una manera o d'una altra, respectar o menysprear, reconèixer o ignorar...

I per si no n'hi hagués prou, els serveis psicosocioeducatius i fins i tot sociosanitaris solen gestionar i intenten pal·liar els efectes d'una societat de desigualtats i injustícies. Els efectes d'una fàbrica que, en les crues paraules de Zygmunt Bauman, produeix grans quantitats de «residus humans» o «per ser més exactes, éssers humans residuals (els “excedents” i “superflus” [...])»<sup>41</sup>. Els professionals dels serveis socials en general viuen la tensió, el malestar, que produeix trobar-se en aquestes zones d'exclusió i dolor, sense pertànyer-hi i sense poder fer res per evitar-les. Emplaçats en aquestes zones de la perifèria pobra, viuen no solament el que s'hi enfonsa, sinó també la tensió entre l'ajuda professional que poden i han de prestar i el que en algunes situacions perceben com un control o una actuació que forma part del mateix sistema. Llavors, la pregunta ètica ja no és «què haig de fer?», sinó més aviat «què faig aquí?».

Si al que s'ha dit anteriorment s'hi afegeix que els professionals de l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària solen tenir un elevat sentit de la justícia i molta sensibilitat amb les persones desfavorides i vulnerables, tot això els provoca un malestar moral important que repercuteix en la seva activitat professional, per exemple, fent que busquin solucions ètiques a problemàtiques que són tecnocientífiques o politicoadministratives.

## 5.2. La dificultat de disposar o de calibrar l'«àrea de separació» (o «de vinculació») entre el professional i la persona atesa

Les professions de l'àmbit de l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària tenen per objecte la vida de les persones. El mateix enunciat que acabo de formular («tenen per objecte la vida de les persones») suscita incomoditats i reflexions que, per exemple, no provoca l'afirmació «les professions de l'àmbit de la metal·lúrgia tenen per objecte els metalls». Aquesta és una primera característica important: les situa en el grup de professions de les quals es diu que «treballen *amb* persones», que el seu objecte d'intervenció, o el seu subjecte d'acció, són les persones. No obstant això, hi ha moltes professions que «treballen *amb* persones».

Aquest «treballar *amb* persones» es realitza parlant *amb*, o de vegades *a*, les persones; no *de* les persones (com fa, per exemple, el sociòleg o l'historiador) o *al costat de* les persones (com fa el xerraire). L'especificitat de les professions de l'àmbit de l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària no acaba aquí. Moltes de les professions que parlen *amb* i *a* les persones persegueixen la seva efectivitat per mitjà del distanciament entre el professional i la persona atesa. L'ofici de jutge, per exemple, parla *a* les persones. No obstant això, entre la persona-jutge i la persona-reu es deixa de costat allò que ambdues comparteixen (ser persona) per centrar-se en allò i només en allò que les convoca en la seva trobada: la llei. La llei alça l'àrea que separa i defineix el jutge (que la farà complir) del reu (que la patirà). I perquè aquesta àrea intermèdia que els convoca i separa sigui palesa, es visualitza amb tota una simbologia i litúrgia de togues i procediments.

En el seu esforç professionalitzador, el treball social, l'educació social, la psicologia, la pedagogia, etc. han intentat crear també una àrea intermèdia entre la persona-professional i la persona-atesa que no es fonamenti en la jerarquia social com antany, sinó en el saber tecnocientífic. Una distància que faciliti una mirada i una relació objectives i permeti evitar, o almenys afeblir, la relació entre persones, tan carregada d'afeccions i conflictes.

Tanmateix, la construcció d'aquesta àrea intermèdia on trobar la proximitat justa no està exempta de dificultats, perquè la distància que atorga objectivitat i protecció al professional és necessària, però també ho és la proximitat. En aquestes professions, l'efectivitat se sol aconseguir dirigint-se directament a la persona, sense cap o amb molt poca àrea de separació. La confiança, la confidencialitat, l'aliança terapèutica, el vincle, l'empatia, etc., són aspectes importants de l'exploració i el tractament. La importància i la dificultat d'aquesta àrea de separació o de vinculació s'ha expressat, i s'expressa encara, en la dificultat de denominar l'altre atès: «usuari», «client», «persona atesa», «pacient», «agent», etc.

### 5.3. La dificultat o impossibilitat d'entendre la veu de l'altre

En l'ètica contemporània, l'acció comunicativa és importantíssima. Conèixer l'opinió, la decisió o la voluntat d'una persona o d'un col·lectiu requereix comprendre la seva veu, el seu lèxic, la seva gramàtica, les seves narracions, els seus anhels, la seva història, la seva moral...

És fàcil entendre i acceptar l'altre que és com *nos* (com *nos-altres*). El que és difícil és entendre i acceptar el que no ho és, aquell que no parla els nostres llenguatges, que se situa a l'extraradi dels llocs físics i simbòlics que habitem, a les zones perifèriques, a les zones d'exclusió. Els professionals de l'acció psicossocioeducativa i sociosanitària es veuen amb la necessitat d'endinsar-se en paratges que no són els propis, la qual cosa no sempre és fàcil. De vegades, segurs en la seva confortable posició, ni ho intenten.

Les dificultats per entendre la veu de l'altre no provenen necessàriament de la incomprensió dels seus llenguatges per part del professional, sinó també del llenguatge que aquest imposa i per mediació del qual espera que l'interlocutor parli. Per exemple, hi ha persones i col·lectius amb els quals la comprensió és complicada no perquè manquen de veu, sinó perquè no parlen el nostre llenguatge moral: parlen per mitjà o a partir de les tradicions i les creences, no de les raons; no consideren o fins i tot no entenen el que per a nosaltres és el valor del respecte a la llibertat dels altres, de la mateixa manera que a nosaltres ens costa entendre el valor del comunitarisme; no accepten el diàleg com a forma de resolució de conflictes; no fan les seves demandes per mitjà dels canals que considerem correctes, etc.

Un cop s'ha dit tot això, és necessari aclarir que entendre no significa acceptar o respectar. El que mereix sempre respecte són les persones, no les cultures, les idees, els costums, les creences o les accions<sup>42</sup>. I el respecte a les persones es manifesta en la forma de lluitar contra determinades idees, costums, creences o accions.

### 5.4. L'elevat grau d'incertesa predictiva

Algunes ciències han aconseguit una capacitat de predicció molt elevada, per exemple la física i la química; unes altres, no tant, per exemple la sociologia, la psicologia i la pedagogia. Les prediccions absolutes són racionalment impossibles i possibles empíricament. Racionalment impossibles perquè el futur consisteix en temps-no-esdevingut i ningú no pot garantir absolutament que el sol sortirà demà, ja que algú sempre pot al·legar la possibilitat que el sistema solar exploti aquesta nit. Al segle XVIII Hume ja va advertir que l'única cosa que ens garanteix que quan una bola de billar xoca contra una altra, aquesta es mou, és el costum: tenim notícies i experiència que això sempre ha estat així i, per tant, esperem i creiem que tornarà a succeir<sup>43</sup>. Les prediccions, per

tant, són racionalment impossibles; no obstant això, l'experiència ens diu que demà sortirà de nou el sol i que si una bola de billar xoca contra una altra, aquesta es mourà.

Se sol recordar que les ciències ja no es basen en l'experiència, sinó en l'evidència, en el control experimental de les variables i en l'anàlisi estadística dels resultats. La predicció, per tant, es fa en termes de probabilitat, que es mostra més o menys precisa a partir de les variables que hi intervenen, del control que s'exerceix sobre elles i dels casos analitzats. Doncs bé, en les actuacions de l'àmbit psicosocioeducatiu hi intervenen moltes variables, sobre elles s'hi sol poder exercir poc control i els referents de situacions analitzades solen ser escassos, entre altres raons perquè els esforços en recerca en aquest camp solen ser menors que en d'altres. Tot això provoca un grau d'incertesa elevat.

Els professionals de l'àmbit psicosocioeducatiu i sanitari prenen decisions que afecten la vida d'altres persones. Quan es poden predir amb certa exactitud els resultats, pot plantejar-se, si és possible, la qüestió de si és èticament correcta aquesta intervenció amb aquesta probabilitat de resultats. Es pot deliberar, per exemple, sobre si els resultats justifiquen l'acció; o sobre quina de les diferents accions amb diferents resultats i conseqüències és èticament més correcta. No obstant això, a mesura que augmenta la incertesa dels resultats, augmenta també la incertesa de la reflexió ètica i de la responsabilitat que el professional pot o ha d'assumir.

### **5.5. Professions de moltes possibilitats ètiques**

Del mite de Prometeu, a la societat tecnocientífica li ha interessat solament una part. Recordeu: quan els déus van haver encunyat a l'interior de la Terra el llinatge dels mortals, van encarregar a Prometeu i a Epimeteu que donessin a cada ésser les capacitats necessàries per a la seva supervivència. Epimeteu va voler encarregar-se ell sol de la feina i va començar a repartir els diferents atributs que avui podem apreciar en la varietat del regne animal. Quan ens va arribar el torn als humans, ja havia esgotat totes les capacitats. Davant d'això, el seu germà Prometeu, en veure'ns tan indefensos i a punt de sortir de la Terra cap a la llum, va entrar a la casa de Zeus i va robar per a nosaltres el foc i les arts que d'ell es deriven. No obstant això, la tantes vegades proclamada donació de Prometeu, que alguns consideren com allò pròpiament humà que ens permet habitar la Terra i fer front als seus perills, no té aquest atribut solemne en la narració de Plató. El mite continua i explica que aquesta primera donació no va ser suficient per alimentar-nos i lluitar contra les feres que habiten el món. I que per aconseguir-ho intentàvem agrupar-nos, però la nostra naturalesa ens ho impedia. Davant d'això, Zeus, temorós que el nostre llinatge desaparegués de la faç de la Terra, ens va entregar, per mitjà d'Hermes, l'art de viure junts, és a dir, la virtut, el respecte i la justícia.

Les professions de l'àmbit de l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària no provenen del lliurament de Prometeu del foc i les arts que l'acompanyen, sinó de la donació d'Hermes. Són professions que s'ocupen de l'art de viure junts, que també és l'art de viure bé amb un mateix. Són professions, per tant, amb enormes possibilitats ètiques perquè treballen en els àmbits en què allò ètic s'esdevé. Poden i han d'ajudar les persones i poden i han de situar les problemàtiques de les persones en els contextos que les generen.

En referir-nos a Foucault, s'ha dit que en molts moments el professional de l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària habita a la zona fronterera on té lloc el combat entre l'administració de la vida de les persones i la resistència que aquestes o el mateix professional ofereixen. El professional, per tant, sofreix la tensió entre les forces de l'acció i de la llibertat, la qual cosa sol traduir-se en un malestar moral que és necessari tenir i que, administrat correctament, es converteix en una enorme possibilitat ètica.

El professional ha de saber captar i donar significat als esdeveniments de resistència, ja siguin de l'usuari o de si mateix, en els quals aflora la llibertat. Aquí *llibertat* ja no té, ja no pot tenir, el significat amable que se li sol atorgar. No significa necessàriament que en la resistència aflori «el bo» enfront d'una administració de la vida que és «el dolent». Seria massa fàcil i equívoc. Els professionals de l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària, la majoria de les vegades, no treballen en àmbits en els quals aflora una llibertat responsable i reflexiva a la qual ens té acostumats la filosofia. La llibertat que sol aflorar en la resistència a l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària és la llibertat del consumidor compulsiu de drogues, del maltractador, de l'assassí, del racista, del pederasta, etc.

Quan mitjançant un informe d'abandonament i maltractaments, a una mare li lleven la guarda del seu fill, la desesperació i l'enorme dolor que allí es donen també són un acte de resistència en el qual es manifesta amor i llibertat. Quines possibilitats es manifesten aquí que el professional també ha de canalitzar? Aquest acte de resistència hauria de fer-nos veure, per exemple, que ens trobem davant d'un esdeveniment construït per una infinitat de processos entre els quals possiblement es destaquï la pobresa, l'abandó i el maltractament als quals la mare també s'ha vist abocada. Davant d'això, els professionals no només han d'actuar, sinó també narrar, fer públic. No poden guardar silenci davant les problemàtiques que atenen ni davant les formes d'atendre-les. Qui escolta diàriament la veu de la injustícia ha de convertir-se, almenys, en alta-veu d'això, si no vol ser còmplice o esdevenir sord. Els professionals de l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària no solament han de donar bones respostes tècniques i humanes als problemes concrets que aborden, sinó que també han de situar-les en el seu context polític i proclamar-les.



## Notes

<sup>1</sup> No cal parlar, de moment, de *Zeitgeist*, l'expressió alemanya que es refereix a l'esperit (*Geist*) del temps (*Zeit*). Amb el fet que sigui un signe del nostre temps i, en aquest nostre temps, un signe d'especial preocupació en algunes professions, ja n'hi ha prou.

<sup>2</sup> Així, per exemple, Castodiaris ha assenyalat tres causes d'aquest auge de l'ètica: el desprestigi de la política, la fallida de la confiança en la tecnociència i la crisi de valors en les societats occidentals. C. Castodiaris (1993). «Le cache-misère de l'éthique». *Lettre internationale* (núm. 37, pàg. 2-8). Traducció castellana de V. Gómez (1988). «La ética como encubrimiento». A: *El ascenso de la insignificancia*. Madrid: Frónesis. Cátedra Universidad de Valencia.

<sup>3</sup> E. Trías (1994). «La edad del espíritu». A: *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión* (2009), (pàg. 362). Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores. Trías insisteix en aquesta qüestió: «[...] el sagrat i el sant no es destrueixen a la modernitat; simplement s'oculten i s'inhibeixen. La modernitat, el món modern, és el temps de la gran ocultació.» E. Trías (1997). «Pensar la religión». A: *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión* (2009), (pàg. 588). Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.

<sup>4</sup> Pavel Kouba escriu: «L'home modern ha buscat comprendre els valors absoluts en comptes de senzillament creure en ells.» P. Kouba (1995). *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Traducció castellana de J. A. Sánchez (2009). *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica* (pàg. 210). Barcelona: Herder.

<sup>5</sup> F. Schiller (1788). «Die Götter Griechenlandes». Traducció castellana de D. Innerarity (1994). «Los dioses de Grecia». A: *Poesía filosófica* (2a. ed.). Madrid: Hiperión.

<sup>6</sup> M. Weber (1904-1905). *Die protestantische Ethik und der «Geist» donis Kapitalismus*. El 1920 se'n va publicar una nova edició, amb algunes modificacions, com a primer capítol de l'obra *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. La traducció castellana de l'edició de 1905 ha estat realitzada per L. Legaz (1969), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península. I la traducció de l'edició de 1920 realitzada per J. Almaraz i J. Carabaña és als *Ensayos sobre sociología de la religión*, vol. I (1983), Madrid, Taurus. També a «Wissenschaft als Beruf» (1919), traducció castellana de M. Bofill (1972), «La ciencia como vocación», a *Ensayos de sociología contemporánea*, Barcelona, Ediciones Martínez Roca.

<sup>7</sup> M. Gauchet (1992). *Li désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*. Traducció castellana de E. Molina (2005). *El desencantamiento del mundo. Una historia política de la religión* (pàg. 9). Madrid: Trotta.

<sup>8</sup> Aquesta sentència se sol atribuir a la novel·la de Fiódor Dostoyevski *Els germans Karamàzov*. No obstant això, a l'obra de Dostoyevski el que es diu és el següent: «Però què serà de l'home, després, sense Déu i sense vida futura? Així, ara tot està permès, és possible fer el que hom vulgui?» F. M. Dostoievski (1878-80). *Bratia Karamázovy*. Traducció castellana de A. Vidal (2001). *Los hermanos Karamázov* (pàg. 861). Madrid: Ediciones Cátedra.

<sup>9</sup> S. Žižek (2012). «El cristianismo contra lo sagrado». A: *God in Pain. Inversions of Apocalypse*. Traducció castellana de F. López: *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis* (pàg. 37-44). Madrid: Akal.

<sup>10</sup> R. Mate (2013). *La piedra desechada* (pàg. 213). Madrid: Trotta.

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

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

<sup>13</sup> L. Siedentop (1989, març). «Liberalism: The Christian Connection». *Times Literary Supplement* (núm. 24-30, pàg. 308). C. Taylor (1989). «The Rushdie Controversy». *Public Culture* 2, (núm. 1, pàg. 118-122).

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

<sup>15</sup> Hannah Arendt, en un col·loqui sobre «La crisi inherent a la societat moderna», celebrat el 1966 a l'església Riverside de Manhattan, ho expressava així: «Davant preguntes concretes cal donar respostes concretes; i si la sèrie de crisi en què hem viscut des del començament del segle pot ensenyar-nos alguna cosa, això és, al meu entendre, el simple fet que no hi ha pautes generals per determinar els nostres judicis de manera infal·lible, regles generals en les quals incloure els casos particulars amb un mínim grau de certesa.» Les breus observacions d'Arendt en aquest col·loqui van ser publicades a *Christianity and Crisis: a Christian Journal of Opinion* (30 de maig de 1966), (vol. 26, núm. 9, pàg. 112-114).

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

<sup>17</sup> C. West; J. Butler; C. Taylor i altres (2009). *The Power of Religion in the Public Sphere*. Traducció castellana de J. M. Carabante (2011). *El poder de la religión en la esfera pública*. Barcelona: Trotta. J. Habermas (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Traducció castellana de P. Frabra i altres (2006). *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós. R. Mate (2013). «La religión en una sociedad postsecular». *Claves de Razón Práctica* (núm. 181). També a *La piedra desechada* (2013), (pàg. 228), Madrid, Trotta.

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

<sup>19</sup> Aquest ús de l'ètica com a factor de productivitat o de responsabilitat s'abordarà en el mòdul «Ètica de les organitzacions».

<sup>20</sup> N. Bobbio (1968). «Present e avvenire dei diritti dell'uomo». Hi ha diverses versions en castellà. Aquí s'ha utilitzat la de R. Roig (1991), «Presente y porvenir de los derechos humanos», a *El tiempo de los derechos* (pàg. 70), Madrid, Editorial Sistema.

La divisió dels drets humans en tres generacions va ser inicialment proposada pel director general de la Unesco, Amadou-Mahtar M'Bow, i la va començar a sistematitzar el jurista txeco-francès Karel Vasak en un article en el qual afirmava: «Mentre els drets de la primera generació (civils i polítics) es basen en el dret a oposar-se a l'Estat i els de la segona generació (econòmics, socials i culturals) en el dret a exigir a l'Estat, els drets humans de la tercera generació que ara es proposen a la comunitat internacional són els drets de la solidaritat.» K. Vasak (1977). «La larga lucha por los derechos humanos». *El Correo de la UNESCO* (vol. 30, núm. 11, pàg. 29-31). París: UNESCO. (En anglès va ser publicat amb el títol «A 30-year struggle. The sustained efforts to give force of law to the Universal Declaration of Human Rights».)

<sup>21</sup> N. Bobbio (1968). «Presente e avvenire dei diritti dell'uomo». Hi ha diverses versions en castellà. Aquí s'ha utilitzat la de R. Roig (1991), «Presente y porvenir de los derechos humanos», a *El tiempo de los derechos* (pàg. 70), Madrid, Editorial Sistema.

<sup>22</sup> N. Bobbio (1968). «Present i avvenire dei diritti dell'uomo». Hi ha diverses versions en castellà. Aquí s'ha utilitzat la de R. Roig (1991), «Presente y porvenir de los derechos humanos», a *El tiempo de los derechos* (pàg. 70, 71), Madrid, Editorial Sistema.

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

<sup>24</sup> La primera versió d'aquest capítol va ser publicat a: J. Canimas (2013). «La ética aplicada como resistencia política». A: Quintanas, A. (Ed.). *El transcurso biopolítico de la bioética*. Girona: Documenta Universitaria, pàg. 147-157.



- <sup>25</sup> M. Foucault (1978). *A verdade e as formas jurídicas* (recull cinc conferències i un debat celebrat l'any 1973). Traducció castellana de E. Lynch (1984). *La verdad y las formas jurídicas* (pàg. 168-169). Mèxic: Gedisa.
- <sup>26</sup> M. Foucault (1977). «Entrevista a Michel Foucault». Traducció castellana de M. Morey: «Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana» (1984). A: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (pàg. 137). Madrid: Alianza Editorial.
- <sup>27</sup> M. Foucault (1976). *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*. Traducció castellana de O. Guíñazú (2005). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber* (pàg. 144-145). Torrejón de Ardoz: Siglo XXI.
- <sup>28</sup> M. Foucault (1978). Classe de l'11 de gener de 1978, transcrita a *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)* (pàg. 21-22), Madrid, Akal, 2008.
- <sup>29</sup> M. Hardt; A. Negri (2009). *Commonwealth*. Traducció castellana de R. Sánchez (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común* (pàg. 72). Madrid: Akal.
- <sup>30</sup> H. Jonas (1985). *Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung*. Traducció castellana de C. Fortea (1997). *Técnica, medicina y ética. Sobre la práctica del principio de la responsabilidad* (pàg. 177). Barcelona: Paidós.
- <sup>31</sup> H. Jonas (1985). «Zur ontologischen Grundlegung einer Zukunftsethik». Traducció castellana de A. Ackermann (1998). «La fundamentación ontológica de una ética cara al futuro». A: *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (pàg. 137-138). Barcelona: Herder.
- <sup>32</sup> M. Foucault (1976). *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*. Traducció castellana de O. Guíñazú (2005). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber* (pàg. 153-154). Torrejón de Ardoz: Siglo XXI.
- <sup>33</sup> M. Foucault (1984). «L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté». Traducció castellana de A. Gabilondo (1999). «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». A: *Estética, ética y hermenéutica* (pàg. 393-415). Barcelona: Paidós («Obras esenciales», III).
- <sup>34</sup> A. Negri (2006). *Movimenti nell'Impero. Passaggi i paesaggi*. Traducció castellana de C. Revilla (2006). *Movimientos en el imperio. Pasajes y paisajes* (pàg. 189 i 258). Barcelona: Paidós.
- <sup>35</sup> G. Debord (1967). *La Société du spectacle*. Traducció castellana de J. L. Pardo (1999). *La sociedad del espectáculo*. València: Pre-Textos.
- <sup>36</sup> A. Touraine (2005). *Un nouveau paradigme*. Traducció castellana de A. López; M. Tabuyo (2005). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidós Estado y Sociedad.
- <sup>37</sup> A. Honneth (1992). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Traducció castellana de M. Ballester (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales* (pàg. 90). Barcelona: Crítica.
- <sup>38</sup> F. Nietzsche (1881). *Morgenröte. Gedanken über die moralischen Vorurtheile*, § 9. Traducció castellana de P. González (1978). *Aurora. Meditación sobre los prejuicios morales*. Barcelona: Pequeña Biblioteca Calamys Scriptorivs. També el fragment pòstum 7 [15] recollit en el quadern MP XVII 3B, final de 1886-primavera de 1887, traducció castellana de J. L. Vermal; J. B. Llinares (2006). *Fragments póstumos, volumen IV (1885-1889)* (pàg. 213). Madrid: Tecnos.
- <sup>39</sup> No comparteixo aquelles posicions que, com la d'Alain Badiou, consideren que no pot haver-hi ètica general, sinó solament una ètica de veritats singulars. A. Badiou (2000). «Prefacio a la edició anglesa» de la seva *L'Éthique, essai sur la conscience du mal* (1993). Traducció de R. J. Cerdeiras (2004). *La ética. Ensayo sobre la conciencia del mal* (pàg. 18). Mèxic: Herder.
- <sup>40</sup> F. Hölderlin (1802). «Patmos». Traducció castellana de F. Bermúdez-Cañete (2002). *Antología poética* (pàg. 213). Madrid: Cátedra.

<sup>41</sup> Z. Bauman (2001). *Wasted Lives*. Traducció castellana de P. Hermida (2005). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (pàg. 16). Barcelona: Paidós.

<sup>42</sup> Sobre el meu poc respecte al concepte de cultura, vegeu: 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, pàg. 3-19.

<sup>43</sup> D. Hume (1739-1740). *A Treatise of Human Nature*, llibre primer, seccions II, XI i XII. Traducció castellana de F. Duc (1998). *Tratado de la naturaleza humana* (3a. 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*. Traducció castellana de A. Olabuenaga (1983). *Resumen de un libro recientemente publicado que lleva por título «Tratado de la naturaleza humana»*. Barcelona: Editorial Humanitas.