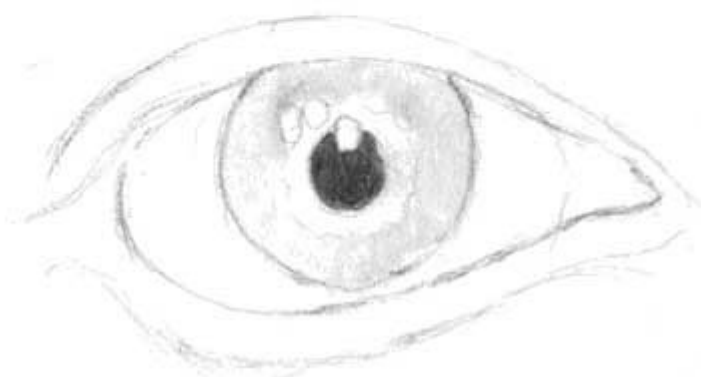


ÈTICA i FILOSOFIA POLÍTICA

Assumptes públics controvertits



Francisco Fernández Buey

USQUID d'Humanitats
Universitat Pompeu Fabra

Col·lecció **Consciència**



· Ètica i Filosofia Política ·

FRANCISCO FERNÁNDEZ BUEY

ÈTICA I FILOSOFIA POLÍTICA
ASSUMPTES PÚBLICS CONTROVERTITS
VOLUMS 1 I 2

Edició digital: [HTTP://WWW.UPF.EDU/MATERIALS/FHUMA/FILPOL/](http://www.upf.edu/materials/fhuma/filpol/)



Amb el suport de la Generalitat de Catalunya





· De l'ètica a la política ·

Aquesta obra està sotmesa a les condicions d'una llicència Creative Commons. Pot redistribuir, copiar i reutilitzar aquest llibre sempre i quan no ho faci amb fins comercials i citant els seus autors.

Per a una còpia completa de la llicència visiti la web: <http://creativecommons.org/licenses/bync-sa/2.5/es/legalcode.ca>. Aquesta és una publicació gratuïta. Totes les imatges emprades en aquest document es troben sota llicència Creative Commons. Per tant es poden redistribuir, copiar i reutilitzar, sempre i quan no ho faci amb fins comercials i citant els seus autors

Traducció i maquetació: Raquel Crisóstomo Gálvez.
Traducció al català: Clara Castrillo Vaquer (capítols 3, 4, 5 i 6)
Edició i cerca de materials gràfics i continguts d'hipertext: Julia Nuño de la Rosa García.
Altres col·laboradors: Òscar González Camaño, i Mariona Lloret Rodà

El text original en castellà es va publicar a Edicions Bellaterra a l'any 2000.
Edició digital: www.upf.edu/materials/fhuma/filpol
ISBN: 978-84-692-9459-8.

USQUID d'Humanitats. Primera edició d'aquest exemplar digital: desembre de 2009. Segona edició de l'exemplar digital: desembre de 2009 i desembre 2010.

Amb el suport de la Facultat d'Humanitats de la Universitat Pompeu Fabra. www.upf.edu/fhuma
Aquest ebook ha rebut el suport del Comissionat per a Universitats i Recerca del Departament d'Innovació, Universitats i Empresa de la Generalitat de Catalunya. Amb el suport de la Generalitat de Catalunya.
Ajut DILL amb referència: i 2009 DILL 00089 i 2010 DILL 00033.



1. De l'ètica a la política



M_{oral}

Moral ve de la paraula llatina *mos, mores*, que vol dir costum(s). Allò que anomenem moral té a veure, en primera instància, amb els hàbits i costums de l'ésser humà. Això no vol dir que tots els costums o hàbits dels éssers humans siguin morals en el sentit en què habitualment fem servir avui dia aquest mot. Si fos així, la moral s'identificaria amb l'antropologia o amb l'etologia, o sigui amb la descripció i l'anàlisi dels diferents comportaments o costums. Però hi ha conductes o comportaments amorals, no només en l'accepció 'd'immorals', sinó també en el seu significat 'd'extramorals'. Durant molt temps s'ha pensat que totes les conductes o comportaments dels animals són d'aquest tipus, extramorals, i que per tant, només els comportaments dels éssers humans (i només alguns d'ells) tenen una dimensió pròpiament moral.

És precisament en els costums o hàbits en què acaben per quallar les conductes o comportaments de l'ésser humà on aflora el problema de la moralitat. I, en aquest sentit, segurament la paraula grega *ethos* (de la qual prové la nostra paraula ètica) que inicialment va significar *caràcter* o *ànima*, expressa millor el que volem dir quan diem que una conducta o comportament és amoral (o immoral).

Originàriament, la delimitació del que és moral sembla haver tingut a veure amb el lloc on viu l'home, amb la casa, amb la llar, que és l'espai material del costum en el cas específic dels éssers humans. I un ressò d'aquest origen resta encara en la nostra consideració del que és moral com quelcom íntimament lligat al que és domèstic, a la privacitat, a les accions i hàbits característics de la vida privada de l'ésser humà. Però la nostra cultura grecojudeocristiana ens ha imposat intensament un matís important: en la mesura en què es refereixen a aquella peculiar qualitat dels actes humans per la qual diem que són «bons» o «virtuosos», moral i moralitat es presenten com a nocions que es prediquen de la llar interior de l'ésser humà, remetent, per tant, en el seu fur intern, a la part espiritual de la seva manera d'estar al món, a la consciència.



· Ètica i Filosofia Política ·

En qualsevol cas, sigui per història, per tradició o per convenció, s'acostuma a dir que *moral* és el comportament o conjunt de comportaments i normes de conducta que considerem generalment vàlids.

Normalment, quan jutgem tal o tal conducta, comportament o costum com a vàlids, correctes o moralment adequats, estem donant per suposades dues coses: que en fer alguna cosa o en comportar-se hi ha una intenció manifesta o una certa finalitat; i que existeix quelcom com una norma o criteri respecte al qual jutjar. Quan aquesta norma es vincula amb el caràcter d'una exigència de compliment obligat es converteix en llei, en llei moral.



La majoria dels integrants d'allò que anomenem humanitat ha pensat (i probablement encara pensa) que existeix quelcom semblant a una llei divina a partir de la qual decidir si aquesta o aquella acció o conducta és moral o immoral, bona o dolenta. I pel que se sap, la majoria dels grans relats religiosos al llarg de la història de la humanitat ha tingut, entre d'altres, la funció d'unificar criteris sobre allò que s'ha de considerar moralment sa o insà, bo o dolent. Una altra forma possible de veure l'assumpte, sense implicar directament els déus, és dir que la norma o el criteri per jutjar moralment és a la natura de les coses; que hi ha quelcom semblant a un llei natural també de compliment obligatori; que aquesta norma ens ve donada; i que el comportament o la conducta immoral no és senzillament natural. Almenys pel que fa a les activitats de l'ésser humà, que té ànima, o esperit, o consciència, i que per això, es diferencia radicalment d'altres animals.

D'aquesta idea es passa molt fàcilment a aquesta altra: les conductes o comportaments immorals són bestials. La major part de les cultures pageses que hi ha hagut al món (i ho



han estat quasi totes) expressen metafòricament aquesta altra idea anomenant «falcons», «llops», «porcs», «corbs», «serps», «lleons», «guineus», etc. aquells individus d'un comportament que consideren amoral, immoral o contrari a la llei o norma divina natural.

I com que la major part de les cultures actuals (urbanes, industrials i postindustrials) tenen àvies i besàvies camperoles,¹ aquest llenguatge continua essent bastant corrent quan s'emeten judicis morals rotunds sobre, per exemple, la persona que practica l'incest, l'avortament, l'adulteri o la poliàndria, i també sobre d'altres costums o hàbits (no només sexuals) bastant estesos entre els humans. Davant d'aquests usos lingüístics, ens hi hem de posar en guàrdia. Per estimulants que hagin estat (des d'Hesíode a Saltikov-Schedrín) les faules antropomorfizadores del món animal, i per simpàtica que encara caigui la caricaturització de determinades persones amb trets animals, el cert és que la comparació dels comportaments de diferents espècies i la generalització amb intenció moralitzadora acostuma a conduir directament a la selva dels tòpics (o a la substitució d'aquesta per tòpics contraris, que és part de la mateixa nòria).

Tot això, o sigui, la recurrent animalització metafòrica del món dels humans (sempre derivada d'una antropomorfizació prèvia del món dels animals) i la caricaturització dels caràcters humans a partir de trets animals, genera molts malentesos i a vegades simplifica de manera dràstica l'àmbit del que és moral. El castellà té una paraula que recull molt bé els dos trets principals d'aquestes operacions. La paraula és '[moraleja](#)', que expressa, d'una banda, la simpatia que produeix en l'oient o el lector l'aproximació de dos móns entre els quals tendim a considerar que hi ha un tall ontològic i, d'altra banda, el caràcter simplificador d'aquesta operació intel·lectual respecte de la reflexió moral pròpiament dita.

Moral i ètica

El llenguatge ordinari no distingeix entre els termes 'moral' i 'ètica'. A la vida quotidiana, els fem servir tots dos, indistintament, per referir-nos a conductes i comportaments de l'ésser humà. I també per referir-nos a les normes per les quals aquests

¹ John Berger, *Puerca tierra*, Alfaguara, Madrid, 1993. [[Consulteu catàleg](#)].



· Ètica i Filosofia Política ·

es regeixen. Per la seva etimologia (*mores* i *éthos*, respectivament), tot dos termes fan referència al comportament o la conducta de l'ésser humà connectat als costums, als hàbits i al caràcter dels individus, encara que amb la diferència de matís abans comentat. Al grec antic existien dues paraules, *éthos* i *éthos*, que tot i tenir sentits mútuament vinculats, no són del tot equivalents: *éthos* es pot traduir per 'caràcter', mentre que *éthos* té el sentit d'hàbit'.

Diem, per exemple, que tal o tal conducta o comportament és moral o immoral, ètic o contrari a l'ètica, volent significar que és 'bo' o 'dolent', d'acord amb un determinat codi o conjunt de normes que compartim amb els més propers o que considerem generalment acceptades. I, tant si fem servir una paraula com l'altra, tenim tendència a suposar en la majoria de casos que aquest codi o conjunt de normes és o pot ser universal, o sigui, compartit per tots i cadascun dels membres de l'espècie humana, independentment de les diferències culturals.

Però des d'un punt de vista tecnicofilosòfic les paraules 'moral' i 'ètica' punt de vista tecnicofilosòfic les paraules 'moral' i 'ètica' no tenen idèntic significat. La filosofia ha estat sempre un joc lingüístic seriós i els filòsofs hi distingeixen i matisen el llenguatge quotidià o ordinari. Això no ho fan necessàriament els filòsofs per portar la contrària al poble, per empipar o per crear un llenguatge especialitzat. Ho fan també (i aquesta és la part seriosa del joc) en benefici de la precisió i de la claredat, per tal que tots ens puguem entendre millor.

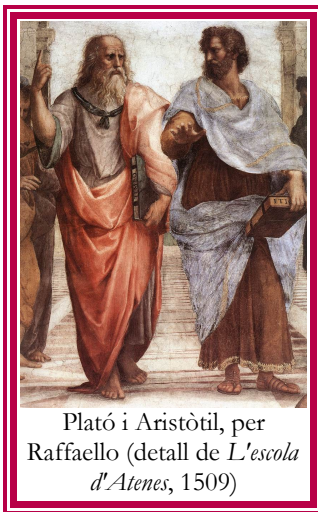
S'entén així que moral és el conjunt de comportaments i normes que acostumem a acceptar com a vàlids; i que ètica és la reflexió sobre el perquè els considerem vàlids, la qual cosa inclou la comparació amb altres morals que tenen persones diferents. Segons aquesta distinció, del que és moral o la moral és l'objecte de l'ètica. L'ètica fa tema del que és moral, ho tematitza reflexionant-hi. Per això s'acostuma a dir que, parlant amb propietat, l'ètica és la filosofia moral o disciplina filosòfica que estudia les regles morals i la seva *fonamentació*.

O també: l'ètica és la teoria (el saber o la ciència, entesa en un sentit ampli) del comportament moral dels homes en la societat.

Quasi sempre que es dóna una importància superior a una entitat o un coneixement és habitual recórrer a la majúscula. Per això va haver-hi un temps en què la col·lecció, la



descripció o l'anàlisi de les accions virtuoses i de les normes o manaments morals s'escrivia sempre així: Moral. Amb el retrospectiu, no sempre explícit, que moral només n'hi havia una per tots. Molts manuals publicats a l'Espanya dels anys quaranta i cinquanta són testimonis d'aquell ús. Però com que el substantiu moral (no tant l'adjectiu) ha anat perdent amb el temps el prestigi social que va tenir en el passat (pel desgrat que produeix en les persones el moralisme i la moralina), el que avui dia s'acostuma a escriure amb la coneguda majúscula és Ètica.



Plató i Aristòtil, per Raffaello (detall de *L'escola d'Atenes*, 1509)

No entrarem aquí en l'anàlisi i la descripció dels diferents tipus d'ètiques que els filòsofs han elaborat al llarg de la història, ni tampoc en la descripció de les ètiques contemporànies.² N'hi ha prou de saber-ne un parell de coses.

Primera: que hi hagut tantes ètiques o filosofies morals com morals pròpiament dites i no hi ha acord entre els filòsofs sobre quina és la millor manera de fonamentar les regles morals.³

Segona: pel que respecta a la reflexió moral i/o ètica, els filòsofs acostumen a distingir diferents nivells: a) la reflexió moral, és a dir, la que atén a preguntes del tipus: «Haig de fer X?»; b) l'ètica normativa, que és la reflexió que es planteja a preguntes del tipus: «Per què haig de fer X?»; c) la metaètica, que és la reflexió de segon grau sobre les grans paraules de l'ètica ('bueno', 'bondad', 'virtud') i que tracta, per tant, sobre preguntes del tipus: «Està ben plantejada la pregunta anterior?» o «Per què ho està o deixa d'estar-ho?»; d) l'ètica descriptiva, que és la que es planteja preguntes del tipus: «Creu A que ha de fer X?» (A pot ser un agent individual, un poble, una cultura, un grup religiós, etc.).

² Remeto aquí a [Victoria Camps, ed., *Historia de la ética*](#), i particularment el volum 3 d'aquesta obra: *La ética contemporánea*, Crítica, Barcelona, 1989 (que revisa el pragmatisme americà, a l'ètica analítica, a l'ètica dels valors, a l'existencialisme, a l'Escola de Frankfurt, a l'ètica discursiva, al neocontractualisme de Rawls, al naturalisme, etc.). [\[Consulteu catàleg\]](#).

³ El lector que vulgui aprofundir sobre aquestes diferències pot llegir algun dels següents llibres: [J.L. Aranguren, *Ética, a Obras Completas*, Trotta, Madrid, 1995; \[Consulteu catàleg\]](#); [A. Sánchez Vázquez, *Ética*, Crítica, Barcelona, 1978; \[Consulteu catàleg\]](#); [N. Bilbeny, *Aproximación a la ética*, Ariel, Barcelona, 1992; \[Consulteu catàleg\]](#); [E. Guisán, *Introducción a la ética*, Cátedra, Madrid, 1995; \[Consulteu catàleg\]](#).



· Ètica i Filosofia Política ·

Les preguntes de tipus *a* demanen consell; les de tipus *b* demanen justificació; les de tipus *c* demanen aclariments sobre significats i usos dels termes normatius; i les de tipus *d* reclamen informacions descriptives.⁴

El fet que l'ús filosòfic dels termes 'moral' i 'ètica' no coincideixi amb l'ús col·loquial planteja un primer problema: hem d'utilitzar en aquest context les paraules moral i ètica com les fa servir la majoria de les persones, és a dir, com a equivalents, o hem d'acceptar la diferenciació entre moral i ètica establerta pels filòsofs i atènyer-nos a un punt de vista merament descriptiu de les filosofies morals existents?, ¿o més aviat és preferible apuntar-nos a un determinat corrent (eudemonisme, hedonisme, utilitarisme, contractualisme, existencialisme, marxisme, ètica discursiva, etc.) de filosofia moral en el món contemporani i després abordar els problemes pràctics des d'aquesta?

Tractant de problemes ètics, la decisió sobre aquest punt és important. I més en un context en que no s'ha de donar per suposat que tots o la majoria dels interessats desitgen dedicar-se a la filosofia en un sentit tècnic o professional. Proposo, doncs, adoptar com a criteri el següent: fer servir les paraules 'moral' i 'ètica' com les fa servir la majoria (per evitar, entre d'altres coses, la pedanteria i les paraules especialitzades), però atènyer-se quan calgui, a algunes precisions sobre els conceptes que s'expressen en aquestes paraules i que han estat apartades per la minoria, en aquest cas, per la minoria que representen els filòsofs.⁵ I no donar per suposada tampoc, si més no d'entrada, l'adscripció de ningú a un determinat corrent ètic en particular amb la finalitat d'afavorir l'argumentació i el diàleg.

Dit això, podem tractar de precisar una mica més.

El comportament moral de tal o tal persona no depèn dels discursos o estudis que circulen amb el nom de moral. Això se sap des de fa temps. «Els discursos ètics – deia Aristòtil – no tenen eficàcia més enllà que sobre les ànimes ben nascudes.» S'ha repetit tant, que ja és una obvietat. No valdria la pena referir-s'hi si no fos perquè de vegades mostrar el que és obvi equival a clarificar el propi punt de vista. Albert Camus va fer un pas enrere i en una ocasió va dir, a *El mito de Sísifo* [Consulteu catàleg], que no es pot dissertar sobre la moral.

⁴ Ricardo Maliandi, *Ètica: conceptos y problemas*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1994; [Consulteu catàleg].

⁵ Pel cas específic de l'ètica un bon exemple que aquest criteri pot donar resultats interessants és l'assaig de Fernando Savater, *Ètica para Amador*, Ariel, Barcelona, 1991, [Consulteu catàleg] on, essent conscient de la diferència tècnica entre moral i ètica, l'autor decideix fer servir totes dues paraules com equivalents per comunicar millor a *tots* el seu punt de vista.

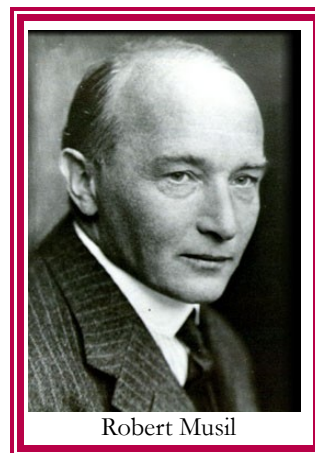


· De l'ètica a la política ·

Volia dir que ell, com tots nosaltres, havia vist persones «obrar mal y con mucha moral» i havia pogut comprovar en més d'una ocasió que l'honradesa no necessita regles. Quelcom semblant, i potser de manera més potent, li va fer dir Robert Musil a un dels personatges de la seva novel·la *El hombre sin atributos* [[Consulteu catàleg](#)].

La tesi que un gran consum de sabó demostra una especial netedat no és aplicable a la moral, on és més justa l'altra proposició: que una exagerada dèria per rentar-se no és indicadora d'una consciència molt neta. Seria un experiment interessant limitar l'ús de la moral (de qualsevol classe). Acontentar-se amb ser moral en casos excepcionals, quan sigui aconsellable; per la resta, considerar la pròpia manera d'obrar com la necessària estandardització de cargols i llapis. És cert que no es donarien gaires coses bones, però sí d'altres de millors.

Però fins i tot afirmacions com aquestes de Camus o Musil són també reflexions morals, de manera que, en recollir aquest punt de vista, no s'han d'entendre com una crida a l'immoralisme, sinó més aviat com una crítica a la hipocresia que acostuma a acompanyar el fet de parlar a totes hores de moral. En realitat, Camus i Musil, encara que no acostumen a aparèixer als manuals d'ètica, sí que estan considerats com a filòsofs morals (encara que no en el sentit tècnic).



En tant que reflexió sobre el que és moral, l'ètica comença pròpiament amb tres preguntes elementals però serioses:



· Ètica i Filosofia Política ·

1. Qui som «nosaltres» per anomenar «moral» el comportament o conjunt de comportaments i normes de conducta que considerem vàlids?
2. Per què considerem generalment vàlids els nostres comportaments? Tenim raons, i de quin tipus, per fonamentar la nostra jerarquia de valors en comparació amb la d'altres?
3. Si no hi hagués (és un suposar) una llei divina o llei natural, ens comportaríem com ens comportem i seguiríem anomenant «moral» el nostre comportament? Què passa amb els que tenen altres déus o un altre concepte del que és natural, diferent dels nostres?

Precisament perquè l'ètica comença aturant-se a pensar (filosofant) sobre preguntes com aquestes es pot dir que és bàsicament teoria o reflexió sobre les conductes, comportaments i normes morals de l'ésser humà. I així es justifica la distinció del que estableixen els filòsofs entre els termes 'moral' (objecte de reflexió) i ètica (reflexió sobre el món del que és moral).

Ara bé, si està justificat anomenar ètica a tota reflexió (més o menys filosòfica, sistemàtica o teòrica) sobre els comportaments morals, sobre allò que considerem bo o dolent, virtuós o malvat, sobre la manera de fonamentar les preferències valoratives, etc., també és veritat, per poc que s'hi rumii, que ja la resposta a les tres preguntes elementals enunciades en aquest punt pot ser (i de fet ja ha estat) bastant diferent. Per tant, la reflexió ètica previsiblement desembocarà en diferents *ètiques* (així, en plural).

Dir que existeixen diferents ètiques no és igual a afirmar el relativisme *moral*, o sigui, a dir que, com que hi ha moltes opinions, «tot s'hi val», «tot es veu diferent segons des del vidre del qual mirem» o «tot depèn de la cultura, tradició o cosmovisió en què estiguis». En absolut. Quan es diu que hi ha diferents ètiques (o reflexions més o menys filosòfiques sobre el perquè dels nostres criteris morals) el que es vol dir són aquestes dues coses:

1. Que també la reflexió ètica (com els costums i els hàbits de les persones, que en són objecte) està afectada per les diferències entre cultures.



2. Que dintre d'una mateixa cultura (en el sentit antropològic de la paraula) existeixen diferents criteris tant a l'hora de fonamentar les normes morals, com a l'hora d'establir quins són els valors morals preferents (si la felicitat en general, o la virtut, o l'amor pels altres, o el plaer individual, o la mediocritat, o l'ideal incondicionat, o la utilitat, o la llibertat, o el benefici personal, o l'altruisme, o l'harmonia interior, o la docta ignorància...).

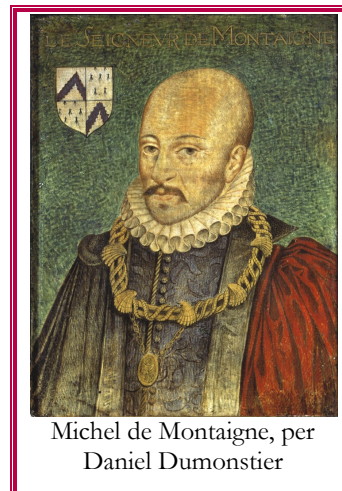
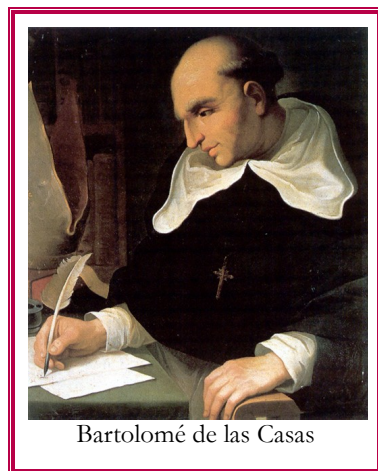
Reconèixer el que es comenta al primer punt i, per tant, admetre cert relativisme cultural no implica negar la possibilitat de comparar entre allò que les diferents cultures tendeixen a considerar bo, valuós o virtuós. A més, en les diferents cultures és habitual formular judicis imperatius o prohibicions sobre el que s'ha de fer o no, sense aturar-se a pensar en els principis o les normes que aquests judicis suposen, o sigui, sense tematitzar-los o preguntar-se pel seu fonament. Això sembla implicar que, per sota del relativisme cultural i de les diferents ètiques elaborades pels filòsofs, existeix a les diferents cultures una consciència del deure. I si s'entén per consciència del deure la necessitat d'agafar-se a certs imperatius i obligacions per endreçar els actes o conductes de la nostra vida, es pot concloure que la consciència del deure és universal.

Que el reconeixement de la diversitat cultural i, per tant, del caràcter relatiu de les conductes o els comportaments humans no implica, sense més, relativisme moral, és quelcom que es pot argumentar bé en el marc de la història de les idees. Bartolomé de las Casas i Michael de Montaigne, dos dels més importants descobridors del relativisme cultural en els orígens de la modernitat europea, no van ser, però, relativistes morals, més aviat universalistes: explicaren, acceptaren i compregueren la diferència de costums; criticaren el fonamentalisme o els essencialismes de la pròpia cultura on aquesta menystenia o menyspreava hàbits d'altres cultures, però al mateix temps, afirmaren que el reconeixement de la diferència cultural no equivalia a negar la possibilitat d'argumentar racionalment en favor de l'universalisme. Així doncs, relativisme cultural no és el mateix que relativisme moral. Entre relativisme i universalisme ètic hi ha diverses opcions intermèdies. I bona part de les controvèrsies eticopolítiques en l'actualitat es mouen en aquest camp. Un bon exemple contemporani que l'admissió del relativisme cultural no condueix necessàriament al relativisme moral és [l'obra del palestí-nordamericà Edward Said](#).⁶

⁶ Vegeu: *Orientalismo*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1984, [Consulteu catàleg], i *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1998. [Consulteu catàleg]



Reconèixer el que es diu al segon punt, o sigui, que hi ha o pot haver-hi diferents ètiques en el marc d'una mateixa cultura o de cultures pròximes (ètiques eudemonistes, hedonistes, idealistes, utilitaristes, contractualistes, comunitaristes, etc.) tampoc implica necessàriament apropar-se cap al relativisme ètic. Des d'aquest reconeixement es pot proposar normativament una ètica universalista fonamentalista, una ètica moderadament universalista, una ètica del diàleg o comunicativa, entre d'altres.



Sí que implica, en canvi, la necessitat d'una discussió particularitzada sobre què volem dir quan diem, en el marc de la nostra cultura, quina moral és el conjunt de comportaments *generalment* considerats vàlids.

I sembla assenyat concloure de tot el que s'ha comentat fins ara que la reflexió ètica en el món contemporani hauria de reconèixer l'existència d'ètiques diferents i propiciar la comparació i el diàleg entre elles atenent a les diferències culturals i de concepció del món (religioses o laiques) que les inspiren. Propiciar la comparació i el diàleg entre ètiques no té per què implicar tampoc eclecticisme. La intenció és veure si en l'època de la globalització i del multiculturalisme, realment entenem en la mateixa accepció, en el mateix sentit, termes clau de la reflexió ètica com 'veracitat', 'bondat', 'virtut', 'dignitat', 'felicitat', 'justícia', 'equitat', entre d'altres.⁷

⁷ Nota de l'editora: per ampliar el tema *De la trobada entre cultures*, vegeu capítol 2 de l'ebook.



Suposem que Veritat, Bondat, Virtut, Dignitat, Felicitat, Justícia i Equitat són senyores a les quals s'ha de tractar bé, amb el respecte que se'ls hi deu. I no perquè ho digui el «Manual dels bons costums», sinó perquè les estimem.

Ètica i política

Si hem de jutjar pel que sentim al carrer o pel que es diu als mitjans de masses de les nostres societats, l'ètica cotitza en augment mentre que s'ha anat imposant un concepte molt empobrit de política, un concepte pejoratiu, molt allunyat, en qualsevol cas, del que va ser el concepte clàssic, grec, de política, en el moment del naixement de l'ètica. A les nostres societats actuals s'identifica, generalment, la política amb l'engany, la mentida i la manipulació de les persones. Totes les enquestes recents posen de manifest una gran desconfiança respecte de la política i dels polítics, particularment entre les persones joves. Quan vaig anunciar aquest curs a la [Facultat d'Humanitats de la Universitat Pompeu Fabra](#) un parell de persones van venir a veure'm per preguntar-me de què parlaria, si d'ètica o de política. I una d'aquestes persones em va comentar: «Perquè si parla d'ètica em matriculo, però si té la intenció de parlar de política, no m'interessa».

Crec que aquestes paraules reflecteixen bé una opinió molt difosa a les nostres universitats. La qual cosa no és més que una traducció directa del que se sent al carrer. Constantment veiem, sentim i llegim als mitjans de comunicació, retrets segons els quals el que fa tal o tal polític (generalment, això sí, d'un partit diferent del qual parla o escriu) «no és ètic»; i com aquests retrets són intercanviables, la conclusió a la qual arriba la majoria és que res (o quasi res) del que fan els polítics ho és. El resultat de tot això desemboca en una desvalorització de les paraules 'polític' i 'política'.

S'ha de començar, doncs, per aclarir les coses, amb una consideració sobre la relació entre ètica i política. Per això segurament el millor és anar al lloc clàssic de naixement de totes dues: Aristòtil.⁸

⁸ He tingut en compte: [P.Aubenque, La prudència en Aristóteles, Crítica, Barcelona, 1999](#), [[Consulteu catàleg](#)]; [E. Lledó, Memoria de la ética, Taurus, Madrid, 1995](#), (una reflexió sobre els orígens de la teoria moral en Aristòtil), [[Consulteu catàleg](#)]; C. García Gual, «Introducción» a *La Política*, edició d'ell mateix i Aurelio López García, Editora Nacional, Madrid, 1977, [[Consulteu catàleg](#)]; i el capítol de C.García Gual



En principi, la diferència entre els temes de, per exemple, l'*Ètica a Nicómaco* i de la *Política* aristotèlica és molt patent. Els temes de l'ètica són: la teoria del bé, la teoria de la felicitat, la teoria de la virtut, la teoria de la justícia i la teoria de l'amistat; en canvi, els temes de la *Política* [*politiká* = llibres de tema polític] són: l'anàlisi de la comunitat civil i familiar [*koinomía*], l'anàlisi comparada de les constitucions, la consideració dels diversos tipus de règims, l'expressió de les preferències sobre què pot ser la ciutat ben governada i l'educació dels joves.

Així doncs, si ens atenim al seu origen, la diferència entre l'ètica i la política, des d'un punt de vista metodològic, és intuïtivament clara.

L'ètica té per objecte l'anàlisi de les diferents virtuts, d'allò que mereix ser anomenat «bé». El seu tema central és la recerca de la felicitat i la consideració de què és la justícia, la discussió argumentada sobre què hem de considerar virtuós i just per tal que l'individu anomenat home pugui ser feliç. L'ètica és, doncs, reflexió sobre la vida bona de l'ésser humà considerat com a individu.

La política, per part seva, té per objecte la vida de l'home a la *polis*, l'anàlisi de les constitucions, de les lleis i dels règims que els homes s'han donat a la seva vida en comú, per explorar, des d'aquí, quines de les virtuts privades poden ser considerades també virtuts públiques i quin pot ser el règim que millor es coordini amb aquestes virtuts. En resum, l'objecte de la política és la comunitat bona (o el bon govern) dels homes associats.

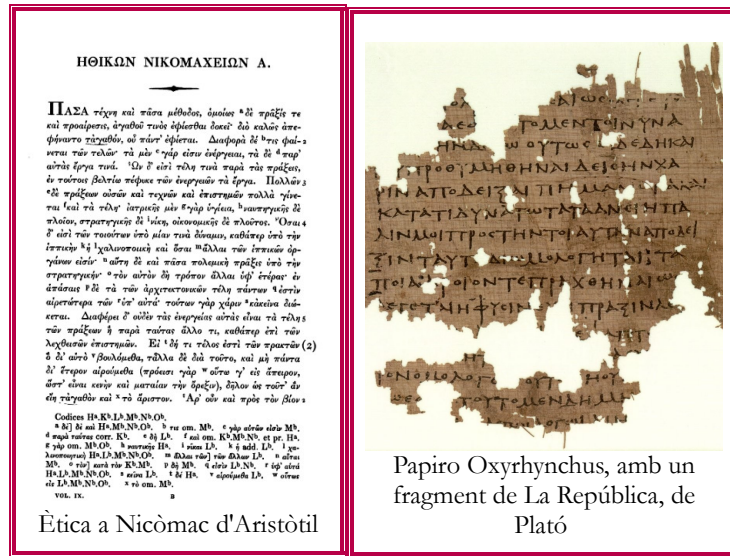
Ara bé, com que Aristòtil considerava que l'ésser humà és un *zoon politikón*, o sigui, un animal ciutadà, un animal cívic, social o –literalment– un animal polític, ell mateix no deixa de fer-nos memòria constantment que la virtut, la justícia i la felicitat s'aconsegueixen, quan s'aconsegueixen, en el nostre cas, socialment, en relació amb els altres a la ciutat, a la *polis*, o sigui, políticament.

De forma que entre l'ètica i la política hi ha, de fet, un continu, una continuïtat. Pel nostre cas, el del *zoon politikón*, no hi ha justícia, virtut o felicitat dignes d'aquest nom al

a la [*Historia de la teoría política, coordinada per Fernando Vallespín, Alianza Editorial, Madrid, 1990*](#), vol. 1, en què les pàgines 140-164 estan dedicades a Aristòtil, [[Consulteu catàleg](#)].



marge de la societat, de la política, fora de l'àmbit de la *polis*. Per això, si estudiem amb calma les obres d'Aristòtil, ens adonarem que l'Ética a Nicòmaco anuncia ja la Política (d'una manera explícita al final de l'obra)⁹ i que la Política fa, al seu torn, constants referències a l'Ética: la reflexió aristotèlica sobre l'educació i sobre les lleis de la ciutat-estat és, per dir-ho d'alguna manera, l'àmbit d'intersecció entre el món del que és ètic i del que és polític. Ètica, *paideia*, jurisprudència i praxis política constitueixen un tot, les parts del qual, només són separables metodològicament, per anàlisi.



Ètica a Nicòmac d'Aristòtil

Papiro Oxyrhynchus, amb un fragment de La República, de Plató

D'aquí, se'n deriven dues coses.

Primera: que la distinció entre l'àmbit del que és ètic i l'àmbit del que és polític és, metodològicament, suficientment clara com perquè els seus temes puguin ser tractats, per comoditat analítica, en llibres separats;

Segona: que essent l'ésser humà un *ζῷον πολιτικόν*, un animal cívic o social, les consideracions analítiques d'un àmbit (el de la bona vida de l'individu que intencionadament es proposa obrar bé) remetent constantment, a la pràctica, a l'altre àmbit (el de la ciutat ben governada). De fet, els dos tipus de consideracions podrien cabre en un

⁹ Aristóteles, *Ética a Nicòmaco*, X, ix. 21-23.

Nota de l'editora: per suggeriment de l'autor, es recomana consultar la següent edició: Aristóteles, *Ética nicomáquea, Ética eudemia*; traducció i notes de Julio Pallí Bonet; Gredos, Madrid, 1985. [\[Consulteu catàleg\]](#).



· Ètica i Filosofia Política ·

únic llibre o tractat. I quan llegim la *Politeia* de Plató, que acostuma a traduir-se amb el títol de *La república* [Consulteu catàleg], aquesta és precisament la impressió que tenim sobre el que llegim; és a dir: que els temes de l'ètica i els temes de la política s'entrellacen de tal manera que constitueixen un tot únic. És per això que els filòsofs neoplatònics renaixentistes, per exemple, han emprat contínuament aquesta expressió: la bona vida a la ciutat ben governada (que pot ser una ciutat realment existent o la ciutat ideal).

Aquest concepte aristotèlic de la política, que és en essència el concepte grec, noble (aristotèlic, encara que corregit per l'experiència de la democràcia d'Atenes), es pot traduir a la fórmula següent: *la política és l'ètica de la vida col·lectiva*.

Tot seguit farem un pas per aclarir aquesta relació entre ètica i política.

Com que al *corpus* aristotèlic l'*Ètica a Nicómaco* (o sigui, la reflexió sobre la virtut, la justícia i la felicitat) és cronològicament anterior a la *Política* (o sigui, a la reflexió sobre els règims i constitucions de l'ésser humà associat en comunitats) se'n podria deduir que l'ètica és també prioritària en el sentit més fonamental. Molta gent creu que és així. Però aquest no era el punt de vista aristotèlic.

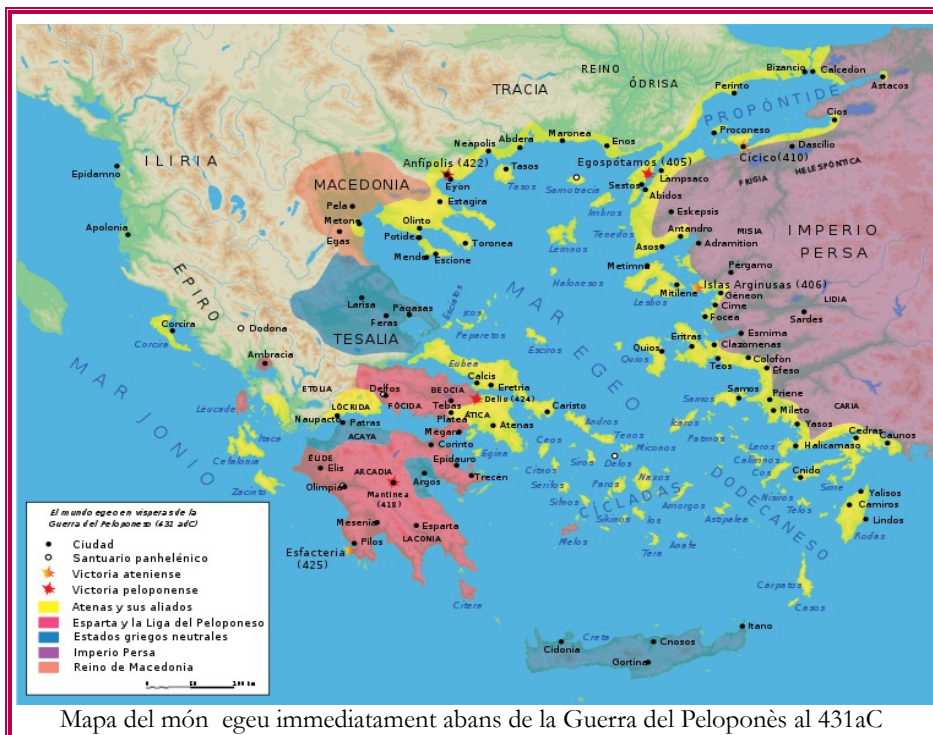
A les primeres pàgines de l'*Ètica a Nicómaco*¹⁰ i en diverses ocasions en el transcurs de l'obra, s'afirma la preeminència de la política. Aristòtil escriu:

Un primer punt, que pot semblar evident, és que el bé és una derivació de la ciència sobirana, de la ciència més fonamental de totes; i aquesta és precisament la ciència política [*politiké fainetaí*]. És ella, en efecte, la que determina quines són les ciències indispensables per a l'existència dels Estats, quines són les que els ciutadans han d'aprendre i fins a quin grau les han de posseir. A més, és necessari observar que les ciències més estimades estan subordinades a la Política; em refereixo a la ciència militar, a la ciència administrativa, a la Retòrica. Com que se serveix de totes les ciències pràctiques i prescriu, també en nom de la llei, el que s'ha de fer i el que s'ha d'evitar, podria dir-se que el seu objectiu abraça els diferents fins de la resta de ciències; i per tant, el de la política serà el veritable bé, el bé suprem de l'home. A més, el bé és idèntic per a l'individu i per a l'Estat. [...] Per tant, en aquest tractat estudiarem totes aquestes qüestions que formen, d'una manera o una altra, sentit, un tractat polític.

¹⁰ Edició de Classical Library, I, 1, 4-II, 6-7.



La línia argumental d'Aristòtil és també, en aquest aspecte, molt clara. L'objectiu de la política abraça també els de les altres ciències pròximes (retòrica, jurisprudència i militar, assenyaladament) i com que el bé és idèntic per a l'individu i per a la *polis* la ciència o el coneixement polític és el més fonamental de tots. Fins al punt, que la primera part de l'ètica, que tracta del bé i la felicitat, és qualificada com a tractat polític d'alguna manera. Per entendre-ho bé, s'ha de tenir en compte que per a Aristòtil, la polis (la ciutat) és «anterior per naturalesa a la família i encara a cada individu», i que és, a més, la més perfecta i única autàrquica de totes les comunitats. La *polis* (la ciutat-estat) representa l'objectiu de la societat. Només a la polis, en la participació comunitària (*koinomía*), l'home pot practicar la seva virtut (*areté*) i aconseguir la seva felicitat (*eudaimonía*). És en la col·laboració política on es despleguen les virtuts capitals: la justícia (*diké*), la prudència intel·lectual (*phronésis*) i l'amistat (*phília*).¹¹



¹¹ Nota de l'editora: per veure una descripció més detallada dels conceptes aristotèlics, consulteu els materials propis del professor Ramón Alcoberro, *Vocabulari de la Política d'Aristòtil* (adaptació del text de René Lefebvre, Politique-Aristote, Ed. Ellipses). Url de consulta: <http://www.alcoberro.info/planes/aristopol.htm>, consultada el dia 14/10/09.



Això suposa una concepció molt noble de la política i del que és polític, de la política com a activitat, com a praxis, i de la política com a ciència o coneixement teòric. Especialment en relació amb l'ètica. I s'ha de dir de seguida que aquest punt de vista aristotèlic col·lisiona plenament amb algunes conviccions molt arraigades al marc de la nostra cultura, sobretot pel que a la nostra cultura ha representat el cristianisme i la secularització del punt de vista cristià, que afirmen la preeminència de l'ètica (o de la moral) d'una forma absolutament incondicionada, com dient: una cosa és l'ètica i una altra la política, i de totes dues, la bona és l'ètica.

Discutint sobre la primacia de l'ètica o de la política

Posaré un exemple de fins a quin punt ha arribat a influir en la nostra cultura aquesta oposició entre ètica i política, que dona absoluta primacia a la primera.

Quan vaig llegir per primera vegada l'*Ètica a Nicómaco* m'impressionà molt la manera de procedir del traductor al castellà d'aquest llibre a l'edició Espasa Calpe.¹² Com que el seu nom no consta als crèdits d'aquella vella edició, mantindrem el seu nom en l'anonimat. Doncs bé, quan el traductor arriba al passatge que tot just he citat, es veu empès a anotar Aristòtil i posa un peu de plana que diu: «La Política dirigeix els estats, però no és la que forma la Moral ni la que està encarregada d'estudiar aquesta gran qüestió del bé. Contràriament, la Política no és res si no rep els seus principis fonamentals de la Moral, i si no procura seguir-los.»

Però això no és tot. Cada vegada que Aristòtil escriu al text de l'*Ètica* sobre la prioritat o preeminència de la política, o quan diu que els temes ètics i polítics són opinables i que respecte a ells es pot aplicar l'exactitud pròpia de les ciències, només les aproximacions, o que, per tant, en aquest camp s'ha de ser prudent, s'ha de tenir una «indulgent reserva» (fins i tot respecte de les pròpies opinions), el traductor castellà s'enfada i segueix posant notes a peu de la plana, com les següents:

¹² Col·lecció Austral, Buenos Aires, 1946, p.28 i següents.

Nota de l'editora: per suggeriment de l'autor, es recomana consultar la següent edició: Aristóteles, *Moral a Nicómaco*; traducció del grec per Patricio de Azcárate; Espasa-Calpe, Madrid, 1978. [\[Consulteu catàleg\]](#)



· De l'ètica a la política ·

La Moral ben compresa dóna lloc a menys divergències que la Política, i té per a tota consciència il·lustrada i honesta principis infrangibles.

Si la Retòrica no té demostracions en forma, la Moral pot tenir-les, com ho va poder veure Aristòtil en Sòcrates i Plató.

Això [el que diu Aristòtil] es fonamenta en les preocupacions de l'Antiguitat que només considerava el ciutadà com a membre de l'Estat.

La vida no té més que un fi, i deixar sospitar que pot tenir-ne molts és obrir la porta a l'escepticisme i l'error.

El nostre traductor s'enfada, ja definitivament, quan Aristòtil afirma que la virtut sembla ser abans que res l'objecte de les feines del veritable polític, ja que el que aquest vol és fer els ciutadans virtuosos i obedients a les lleis. A l'arribar a aquest punt, el traductor corregeix Aristòtil i escriu: «L'estudi de la virtut només pertany a la Moral, i la Política ha de prendre'n la seva base, i no al contrari» (*op.cit.*, p.55).

De totes aquestes objeccions, la clau per entendre per què s'enfada el traductor, la trobem a la frase que diu: «El punt de vista d'Aristòtil es fonamenta en les preocupacions de l'Antiguitat, que només considerava el ciutadà com a membre de l'estat».

No hi ha dubte que l'Antiguitat (grega), a l'hora de jutjar les virtuts de l'ésser humà, de cadascun dels individus de l'espècie, ha considerat fonamental tenir en compte com es comportava aquest davant els assumptes de la *polis*. Els cors de les principals tragèdies gregues repeteixen constantment que per saber com és (moralment) l'home, s'ha de veure com es comporta en els assumptes de la *polis* i, en particular, com a ciutadà amb drets i deures, és a dir, en relació a les lleis.¹³ L'ús de la paraula Estat en aquest context grec pot produir, però, alguns equívocs. Com és sabut, la *polis* grega no és encara un estat en el sentit modern del terme: és més aviat una comunitat en sentit ampli (*koinomía*, associació), un espai públic compartit.¹⁴

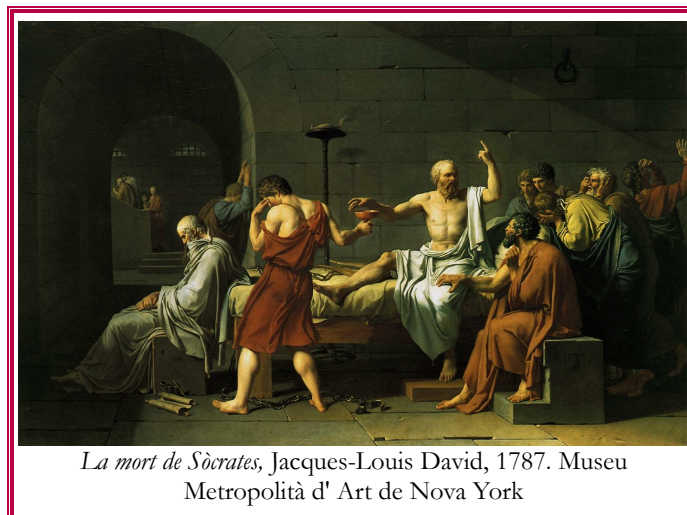
¹³ Segurament per això Aristòtil va escriure que la joventut és una edat poc adequada per a l'estudi de la filosofia.

¹⁴ H.Arendt, «Philosophy and Politics» (1954), traduït al castellà per Elena Martínez Rubio a *Filosofia y Política*, Besatari, Bilbao, 1997; [Consulteu catàleg]; «Was ist Politik?» (1950-1958), traduït al castellà per Mario Eskanazi, a *¿Qué es la política?*, Paidós, Barcelona, 1997. [Consulteu catàleg].



· Ètica i Filosofia Política ·

Això no vol dir pas que a la *polis* antiga, grega, no hi hagi hagut conflicte entre la consciència moral del ciutadà individualment considerat i les lleis de la comunitat o les institucions polítiques realment existents. Algunes de les més interessants tragèdies gregues de l'època clàssica han nascut de la consideració d'aquest conflicte o l'han tematitzat. I aquest és també el tema de *l'Apologia de Sócrates* [Consulteu catàleg], una obra que sempre ens commou. La tragedia brota precisament del conflicte o contraposició entre la consciència moral del ciutadà individual i les lleis establertes (escrites o no). Però és cert que l'Antiguitat grega tendeix a resoldre aquest conflicte, quan el resol, donant la primacia a la consideració del ciutadà com a *ésser social*, membre de la comunitat política. Aquesta és una concepció «republicana» en sentit literal. Tot i les diferències que els separen, Plató i Aristòtil coincideixen a mantenir la tesi que cap home és individualment suficient i, per tant, l'individu és incapaç de realitzar-se aïlladament.



Pel que aquí ens ocupa, el que és interessant és tenir en compte que quan l'esmentat i anònim traductor castellà d'Aristòtil critica aquest punt de vista de l'Antiguitat està suposant que *l'individu ciutadà pot ser també alguna altra cosa diferent que membre de la polis o de la comunitat civil*. Encara que no ho diu explícitament, el traductor sembla tenir present la següent dualitat: la moral (que és una i que ell identifica amb l'ètica, sense més), és més fonamental perquè tracta precisament de les conductes o comportaments de l'ésser humà com a individu, és a dir, com a persona que es considera, sobretot, membre d'una altra ciutat diferent de la ciutat que és l'estat o comunitat civil, és a dir: membre de la ciutat de Déu, de la comunitat cristiana. «Al Cèsar el que és del Cèsar» -o sigui, la política- i «a Déu el que és de Déu» - o sigui, la moral-. Existeixen, per dir-ho d'alguna manera, lleis que estan



per sobre de les lleis que els homes s'han donat a la *polis*, lleis revelades que, en algun sentit, es fan coincidir amb la llei natural. Aquesta és una concepció religiosa i teològica de la relació entre ètica i política que ha conformat d'una manera molt intensa la nostra cultura, vull dir, la cultura europea de base cristiana.

Una de les conseqüències importants d'aquesta altra concepció de la relació (en essència religiosa, cristiana) entre ètica i política ha estat, sens dubte, la desvalorització de la política per raons morals, o sigui, la desvalorització d'aquell àmbit que Aristòtil considerà fonamental. El fòrum de la consciència de l'individu-persona adquireix prioritat al fòrum públic o polític, a l'àgora, i des d'aquesta prioritat s'exalten les virtuts de la persona moral sobre els defectes de les lleis de l'estat.

Naturalment, això té una explicació històrica que té origen en el conflicte de la persona (cristiana) en el si de l'Imperi (pagà) romà. La jerarquia dels valors morals s'estableix, tenint en compte aquest conflicte, a partir de l'exaltació de la resistència moral de l'individu cristià davant la política imperial llavors realment existent. Perquè el que inicialment funda Jesús de Natzarè és un moviment religiós-moral amb constants apel·lacions a la llei de Déu, no un moviment polític de ciutadans que, acceptant l'essència de les lleis establertes de la comunitat, vulgui una altra comunitat de ciutadans aquí a la terra.¹⁵

El que estic explicant no és una anècdota irrellevant pel temari que proposo desenvolupar, ja que la conformació de la nostra cultura per l'esperit del cristianisme al llarg dels segles ha estat tan important, que fins i tot en un món com el nostre d'avui dia que en general es considera laic i secularitzat, i en el qual domina la separació entre religió i estat, aquest altre concepte de la relació entre ètica i política reapareix constantment en moltes de les qüestions públiques disputades que ens ocuparan. Així passa en el tema de l'eutanàsia i a quasi totes les controvèrsies actuals derivades de l'enginyeria genètica i relacionades amb la bioètica. Encara hi ha moltes persones que segueixen pensant, ara, a parlar de la relació entre ètica i política, com aquell traductor castellà de l'*Ética a Nicómaco*.

¹⁵ Per cert, aquesta és una qüestió històrica discutida. Algunes interpretacions recents dels Manuscrits *del Mar Mort* (per exemple, la de Bàrbara Thiering) han apuntat a la dimensió tendencialment política del cristianisme primitiu entre els essenis. Nicos Kazantzakis ha escrit pàgines molt boniques sobre la relació entre Judes i Jesús de Natzarè, basades en la contraposició entre la dimensió política i la dimensió eticoreligiosa.



No és el meu cas, però. Sé perfectament que l'ètica està de moda entre la bona gent i la política, no; que en alguns casos extrems s'arriba a identificar abruptament la política amb la maldat en les actuacions pràctiques dels homes i l'ètica, amb la bondat. Estem vivint una vertadera invasió d'ètiques. Un dels últims números de la interessant revista italiana *Micromega* està dedicat monogràficament a l'ètica de quasi tot: de la comunicació, del periodisme, dels negocis, de les relacions internacionals, de la sanitat, etc. Això es produeix, com a reacció a una fase anterior (la de les dècades de 1960 i 1970) d'hiperpolitització, quan es deia a les universitats que «una cosa és l'ètica i una altra, la política». Però encara que la política pugui entrar en contradicció amb l'ètica, i encara que sempre hi ha hagut molts motius per desconfiar de diferents polítiques, val la pena subratllar que hi ha hagut i hi ha Ètiques (amb majúscula) molt pitjors que algunes polítiques (amb minúscula), i que la pitjor de totes les Ètiques (amb majúscula) és aquella que es basa en la creença del caràcter demostratiu del que és Moral, d'un amoral sense divergències que ho fonamenta tot.

De manera que, encara que t'anomenin antic, és preferible ser aristotèlic en això i seguir mantenint provisionalment (després veurem en quin sentit això és aplicable als problemes actuals) la idea que el d'Estagira tenia de la relació entre ètica i política.

Política com a teoria i política com a praxis

Però per evitar un equívoc freqüent s'imposa una altra distinció.

De la mateixa manera que l'ètica és reflexió (primordialment filosòfica i sistemàtica, encara que no només) sobre els actes i comportaments morals concretats en regles i normes, també la teoria de la política, que s'ocupa preferentment de les institucions creades pels homes per viure conjuntament, és reflexió (primordialment filosòfica, és clar) sobre els comportaments d'aquest animal social, cívic, comunitari, que és l'ésser humà. I per tant, de la mateixa manera que distingim tècnicament entre els termes 'moral' i 'ètica', convé fer la distinció també tècnicament, entre política com a praxis (o activitat) i teoria, filosofia o ciència política com a reflexió sobre les activitats polítiques dels homes.



De fet, Aristòtil, que era d'Estagira, o sigui un metec a Atenes, no va poder ser un polític pràctic, un polític en actiu, sinó un filòsof amant de la participació en els assumptes de la *polis* i també en va ser un teoritzador.



Expulsió dels mercaders del temple, segons Giotto (segles XIII-XIV).

La relació de preeminència o fonamentació entre ètica i política dependrà de la visió que es tingui de l'ésser humà, o sigui, de l'èmfasi que posem en a) la consideració de l'ésser humà com a animal inevitablement social, cívic, i per tant, polític o b) com a individu-persona amb responsabilitats i deures respecte d'altres instàncies (potser transcendents) que no són les de la *polis*.

Tot i així, una concepció religiosa i una concepció laica de l'ètica tendiran a coincidir (i històricament han coincidit) com a mínim en això: «L'home només o és un déu o una bèstia». Això es pot dir en grec o en cristià secularitzat: «L'home només és un asocial». Per tant, coincidiran també que, a la pràctica, tota consideració ètica sobre la moralitat dels individus o persones acaba desembocant en consideracions polítiques, és a dir, relatives al comportament o la conducta de l'home *amb altres homes* a la *polis* (a la ciutat, a la societat, a l'estat). Tot i que la diferència de concepció sobre l'ésser humà condicionarà la idea que es tingui de la relació entre el que és ètic i el que és polític en moltes discussions sobre temes concrets, sempre hi pot haver, per sobre d'aquesta diferència, i en el marc de totes i cadascuna de les concepcions de l'ésser humà, l'objecció ètica a la política com a activitat, com a praxis, i l'objecció política als comportaments morals (o immorals) concrets.

Tradició i innovació en filosofia política

La pregunta és: es pot ser aristotèlic en això de la valoració comparativa de l'ètica i la política sense resultar «un antic» (en el sentit pejoratiu que dóna a aquesta paraula el nostre traductor anònim)?



En el seu sentit originari, en grec, ser un *zoon politikón* vol dir formar part d'una espècie social que, a més, té *logos*, o sigui paraula raonada; vol dir formar part d'una espècie, els membres de la qual s'enriqueixen espiritualment i individualment a través de la comunicació social (en aquell cas, sobretot verbal) i se senten obligats, per tant, a participar de forma activa en la gestió i control de la cosa pública amb la finalitat d'arribar a la virtut i la felicitat personals.

La historiografia contemporània ha posat de manifest, però, que aquest concepte noble, normatiu, de la política no sempre s'ha correspost amb el que realment succeïa a la polis grega. A més, a aquella societat l'enriquiment espiritual i personal dels ciutadans que participaven políticament a la polis, fins i tot quan aquesta s'autoanomenava democràcia, es va fonamentar en una rígida divisió social del treball i en l'existència d'esclaus. Hi ha molt a parlar sobre l'orientació política de Sòcrates, però no entrant encara en la discussió sobre aquesta orientació (si democràtica en un sentit diferent de l'establert en aquell temps o simplement aristocraticoligàrquica), ja l'*Apologí*a que va escriure Plató ens fa pensar que la realitat de la participació política d'Atenes era bastant més mesquina que el que en suggereix el noble concepte normatiu. Plató ensenya, sens dubte. Però també Aristòfanes.

Aquesta és una primera veritat apresada que convé explicar en públic per tal que ningú estigui enganyat: la política ha estat, probablement des del seu inici clàssic, una activitat internament contradictòria en què competeixen virtut, d'interès, socialització i raó per una banda, i egoisme, corrupció, perversió i odi per una altra. Els cors de les tragèdies de Sòfocles acostumen a insistir en una advertència que després s'ha fet canònica en les dites populars de gran part de llengües cultes: «La prova que és l'home, la tenim en la seva relació amb el poder; només sabem el que realment és un home quan el veiem actuar políticament, com a legislador». Per estar-ne segur, diu el cor de *Les traquinies* [[Consulteu catàleg](#)], s'ha d'actuar, perquè encara quan et pensis que encertes, no pots tenir-ne la seguretat fins que no ho provis.

Aristòtil, això, ho sabia perfectament. El seu noble i virtuós concepte normatiu del que és polític ha de ser llegit, potser, com un missatge racional que diu més o menys així: tot i la contrarietat interna de l'actuació política dels ciutadans, ens convé participar en les feines de la polis, perquè això ens fa millors a tots els que tenim el dret de la ciutadania.



Comparativament, - i aquí hi ha la clau- la participació política en els assumptes de la *polis* és, intel·lectualment i espiritualment, més satisfactòria que deixar aquests assumptes en mans del tirà o d'una oligarquia, com es fa en altres llocs, potser per desconfiança en la mateixa política.

Ara bé, la historiografia pot oposar al noble concepte normatiu de la política, un quadre com el que segueix:

1. Cadascun dels homes considerats individualment, l'individu anomenat Eutifró, Nicòmac, Cai o Jordi (o la indivídua anomenada Xanira, Helena, Victòria o Carme) pot no saber que és realment membre d'una espècie política, civil, cívica, ciutadana; o:
2. Pot voler discutir amb els altres conciutadans detalladament què significa això de ser polític en un moment històric determinat, amb la sospita, potser fonamentada, que no és el mateix ser un *zoon politikón* a Atenes que a Esparta (o a la Catalunya actual); o:
3. També pot, en determinades circumstàncies, no exercir com a animal polític; i això no per ignorància respecte de la seva pertinença a l'espècie dels animals raonadors i polítics, ni per desídia, sinó precisament per desconfiança davant l'afirmació que la virtut i la felicitat dels individus s'aconsegueixen precisament fent política; o, per últim:
4. Pot, segons com, declarar-se fastiguejat davant la forma actual de fer política al seu país, al seu món o al seu temps i tractar de canviar el concepte imperant del que és polític amb la convicció que l'home és, en efecte, un *zoon politikón*, però la seva virtut i la seva felicitat depenen precisament de la forma concreta que prengui la participació ciutadana en els problemes públics.

El que es comenta al primer punt adopta a vegades un caràcter obertament polèmic quan s'argumenta no només que hi ha individus que s'abstenen de la política perquè ignoren pertànyer a l'espècie *zoon politikón*, sinó que a més, gràcies a aquesta ignorància, aquests individus són virtuoses i feliços. L'equiparació de la virtut i de la felicitat de la persona amb un estat límbic no és gens aliè a una cultura com la nostra que se sent ferida per l'excés de coneixement; de manera que en ocasions, en aquest marc cultural, s'acaba



· Ètica i Filosofia Política ·

identificant la participació política amb la maldat del poder en si, i la innocència del que no en sap res, de tot això, a la bondat i la felicitat.



La crítica contemporània més dura i radical d'aquest tipus d'innocència apolítica, l'ha fet Hannah Arendt: la innocència de les víctimes i els botxins d'Auschwitz és a la base de l'Holocaust. Per «innocència» en el segle XX Hannah Arendt entén la impoliticitat de les masses desagregades i atomitzades que segueix a la demagògia del carisma. Aquest és un bon exemple de com el limbe es pot convertir en un infern, de com el fet de deixar fer als altres, en política, per ignorància, condueix a la catàstrofe de tot un poble. Amb un to més provocador i amb altres paraules (en prosa i vers) també Bertold Brecht ha cridat l'atenció sobre el mateix punt.

L'argumentació continguda al segon punt no nega en general el concepte normatiu i noble de la participació política, però exigeix precisions. Recolliré aquesta exigència, que em sembla considerable, més endavant.

Encara té més força la negativa de l'individu a exercir de *zoon politikón*, no per ignorància, sinó per desconfiança que aquesta via condueixi a la felicitat i a la virtut. Aquesta desconfiança és característica de les hores baixes de la història de la humanitat. En moments així, els companys de l'activitat política no són només ni principalment la virtut i la felicitat del ciutadà amb drets en una societat en la qual impera el consens, sinó també la força i la mort que resulten de l'enfrontament entre drets que es pretenen iguals. Llavors el *lógos* esdevé demagògia i decideix la violència. I davant la demagògia i la violència sorgeix la proposta de l'allunyament de la política, de la participació a la política.



Hi ha hagut dos models de negació de la vida política a la modernitat: el religiós i l'estètic. En tots dos casos, l'individu està segur que virtut i felicitat ja no es poden aconseguir a través de la participació en els assumptes de la ciutat (o millor, de l'estat), sinó precisament, allunyant-se d'ella, en el monestir o en el conreu de sentiments que de veritat enriqueixen la persona. Un tercer model d'allunyament en la modernitat, en Robinson a la seva illa, no pot ser considerat com una protesta davant la vida política, sinó com a exercici literari o econòmic sobre l'individualisme positiu, com a reafirmació, per tant, que a la illa fariem aproximadament el mateix que la majoria ja fa a la societat existent.

Sempre m'ha semblat que el monestir i el castell del comte Axel d'Auesburg imaginat al 1890 per Villiers de l'Isle-Adam, són les respostes més dràstiques i radicals a la vida política jutjada negativament com a infecció dels individus, com un mal per al desenvolupament integral de la persona.¹⁶ Però a diferència d'altres que pensen que des d'aquestes no resta res positiu a dir sobre la sociabilitat de l'home, i que per tant, l'anul·lació d'una part de la seva personalitat per via misticoreligiosa a la humilitat absoluta o el nihilisme són només negacions, destruccions... jo crec que existeix un tipus d'humilitat i un nihilisme positiu, o d'efectes positius, que des del segle XIX funciona de forma eficaç com a mirall deformant de la vida política de les nostres societats o com a fulla de tornassol que deixa veure la trivialització de l'individu a una vida política deformadora.

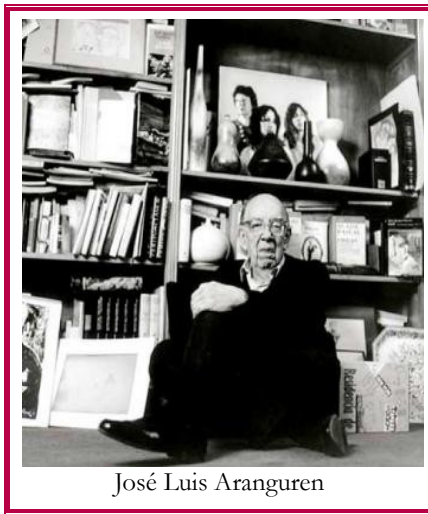
En canvi, em sembla que es pot argumentar plausiblement que la retirada religiosa o estètica de l'activitat política és sempre passatgera, i que per tant, no es pot presentar com a forma alternativa al model aristotèlic. Quan comença el nou diluvi, fins als monestirs es fa política, com ha ensenyat no fa gaire la inquietant pel·lícula de [Milcho Manchevsky, *Before the rain*](#). [Consulteu catàleg]. La retirada estètica radical es dilueix avui dia bastant fàcilment davant aquesta barreja de carícies i pressions dels mitjans de comunicació, que són capaços de transformar les millors mostres d'antipoliticisme de l'esteta, en pins per fer maco a les solapes de milions d'apolítics. Acostuma a passar que una retirada radical d'aquest tipus, que en el món contemporani va començar com un gran refús, com a forma de protesta conscient contra la unidimensionalitat de l'home màquina i de la tolerància anomenada repressiva, acabi sense més ni més en una altra forma d'innocència no volguda.

¹⁶ En això penso igual que el que diu Edmund Wilson a *El castillo de Axel*, Ediciones Destino, Barcelona, 1997. [Consulteu catàleg]



Altres formes d'entendre la relació entre ètica i política

Al seu llibre *Ètica i política*, en analitzar la qüestionabilitat originària de la relació entre els dos termes, J.L. Aranguren distingia entre quatre models possibles de viure i pensar a la modernitat. Són:



José Luis Aranguren

1. El *realisme polític*, pel qual la moral és un idealisme negatiu, que amb la seva intromissió en la política sempre resulta perturbador.
2. El *rebuig de la política* com quelcom irremeiablement dolent, en nom de la primacia de la moral.
3. La *concepció tràgica* de la necessitat/impossibilitat pràctica d'encobrir ètica i política, amb la consegüent escissió de l'individu, que es veu reclamat a la vegada per l'exigència moral i per la política.
4. La concepció dramàtica del problema constitutiu de la relació entre ètica i política com a «cerca incessant», com a «cerca sense possessió», com a «tensió permanent i autocrítica implacable».¹⁷

Aranguren criticava obertament les dues primeres formes i aproximava positivament els dos últims, tot i que distingint adequadament entre tarannà tràgic i tarannà dramàtic.

Coincideixo amb aquesta caracterització del tema. Però afegiria que, s'hi aprofundim una mica més, ens adonarem que aquesta diferència entre concepció tràgica i concepció dramàtica es difumina força per a l'intel·lectual conscient del que és la política i a la vegada, atent a l'ètica. L'experiència viscuda mostra que així com entre realisme polític i moralisme hi ha realment una oposició radical, «el que és tràgic» i «el que és dramàtic» no són dues

¹⁷ J.L. Aranguren, *Ètica y política*, Guadarrama, Madrid, 1963, pp. 77-78. [Consulteu catàleg]



formes fixes d'entendre la relació entre ètica i política, sinó dos accents en la problemàtica intrínseca de la qüestió, molt dependents de les circumstàncies, històricament variables en la vida d'un home, d'un mateix home.

No hi ha fronteres entre la vivència tràgica i la vivència dramàtica de la relació entre ètica i política. La «cerca sense possessió», la «tensió permanent» i «l'autocrítica implacable» enllacen massa sovint amb «l'escissió» de l'individu. És per això que l'espai entre «el que és tràgic» i «el que és dramàtic» es fa membranós. Simptomàticament, ni l'Acadèmia ni els diccionaris en castellà fan una distinció clara entre la tragèdia i el dramatismes. Com qualificar, doncs, els diferents moments de la vida de Max Weber, paradigma de la reflexió contemporània sobre aquest tema?

Al llibre citat prèviament, Aranguren privilegia el mode dramàtic d'entendre la relació entre ètica i política com el més genuí. Per part seva, en una entrevista del 1974 i en d'altres papers, en Manuel Sacristán prefereix el mode tràgic,¹⁸ però quan proposa entendre, com fa Gramsci, [la política com a ètica del que és col·lectiu](#) oscil·la entre ambdues coses.¹⁹ La pròpia reflexió de Gramsci és un mode dramàtic d'entendre la relació entre ètica i política, fonamentat en una vivència tràgica: la seva pròpia vida i la del moviment comunista del qual formava part.

Resten doncs, la consciència històrica i la visió tràgica i desencantada de la política moderna i contemporània. L'activitat política –vol significar aquest argument– no només és ambigua i contradictòria, sinó que pel seu contacte diari i quotidià i per introduir-se en totes les esclètxes de la vida dels individus, ha anat esdevenint cada vegada més la bèstia bíblica: política és poder; poder és instal·lació en l'estat; i estat, cada vegada més, és violència controlada i endreçada de les vides dels individus (a més de tutor, naturalment, i a vegades, factor educatiu i/o d'adoctrinament).

El desencant radical que és tan característic de l'home modern ve de la comprovació que no pel fet de ser molts els que participen en l'intent d'acorrallament de la bèstia el mal

¹⁸ L'entrevista citada ha estat publicada a *Acerca de Manuel Sacristán*, a càrrec de P. De la Fuente i S. López Arnal, Ediciones Destino, Barcelona, 1998. [\[Consulteu catàleg\]](#)

¹⁹ M. Sacristán, *El orden y el tiempo*, edició d'A. Domingo Curto, Trotta, Madrid, 1998. [\[Consulteu catàleg\]](#)



resultant del joc polític ha estat menor, sinó major. Hem oscil·lat entre el Leviatan i el Behemoth, els dos monstres de l'Apocalipsi.²⁰



Retrat d'Antonio Gramsci,
per Paolo Steffan.

Aquesta és la lliçó principal que hem hagut d'aprendre al segle XX: el que s'ha volgut anomenar política de masses, l'elevació de les masses en la política, la participació massiva dels ciutadans a la política, que va anar en augment des dels anys que seguiren a la primera guerra mundial, s'ha resolt de moment amb tres actes de barbàrie com mai havia conegut la humanitat anteriorment: amb la barbàrie de l'holocaust i dels camps de concentració nazis, amb la barbàrie del gulag stalinista i amb la barbàrie de les bombes sobre Hiroshima, Vietnam, Bagdad o Belgrad.²¹

La conclusió que se n'ha d'extreure es dedueix de la contextualització de la noble i normativa noció aristotèlica de la política en la seva aplicació concreta al que anomenem democràcia; de cap manera n'hi ha prou amb la participació dels més en la vida política, en les feines de la democràcia. I no n'hi ha prou segurament perquè les nostres ciutats i els nostres estats ja tenen una dimensió en què tampoc hi cap en absolut el model aristotèlic, que és un model per una ciutat-estat de dimensions reduïdes i amb un nombre també reduït de ciutadans amb drets civils. A les nostres societats la política s'ha institucionalitzat i tecnificat, la política s'ha convertit en una professió. Per això, en parlar de la participació i de la gestió a les democràcies contemporànies, ja s'ha de preguntar dues vegades.

²⁰ Leviatan i Behemoth són dos monstres del caos en l'escatologia hebrea d'origen babilònic. Cf. T. Hobbes, *Leviatán*, Alianza Editorial, Madrid, 1967; F. Neumann, *Behemoth. Pensamiento y acción en el nacionalismo*, versió espanyola de V.Herrero y J. Márquez, Fondo de Cultura Económica, Madrid, 1983. [[Consulteu catàleg](#)]

²¹ He argumentat sobre això a *La barbarie: de ellos y de los nuestros*, Paidós, Barcelona, 1995. [[Consulteu catàleg](#)]



Ètica de la convicció i ètica de la responsabilitat a la política

A la part final de *Politik als Beruf*,²² Max Weber es planteja el problema de l'ètica a la política. Arranca, en aquest context, del que considera «una tremenda veritat» i a la vegada «un fet bàsic de la història»; és a dir: la relació inadequada i freqüentment paradoxal entre el sentit d'una acció política en el seu origen (l'*èthos* o la intenció ètica que mou l'acció del polític), i el resultat final. El reconeixement d'aquesta manca d'adequació, però, observada freqüentment, no implica per a ell que hagi de prescindir d'aquest sentit, o sigui, no implica fer cas omís del servei del polític a una causa, sobretot si es vol (i sembla que Weber ho vol) que l'acció tingui coherència interna. Però sí que obliga a apartar, o a posar momentàniament entre parèntesi, la qüestió de quina ha de ser la causa al servei de la qual es posa el polític. Weber fa abstracció d'aquest assumpte amb la consideració que aquí ja ens endinsem en una qüestió de fe. En un altre moment de la seva vida, Weber havia escrit:

El destí d'una època cultural que ha menjat de l'arbre de la ciència és el d'haver de saber que *no podem deduir el sentit* dels esdeveniments mundials del resultat del seu estudi, per molt complet que sigui. Contràriament, [aquest sentit] l'hem de crear per nosaltres mateixos. Hem de saber que els ideals mai poden ser el producte d'un saber històric progressiu i que, per tant, els ideals supremes, aquells que més ens commouen, només es manifesten sempre a través de la lluita amb altres ideals, els quals són tan sagrats com els nostres.

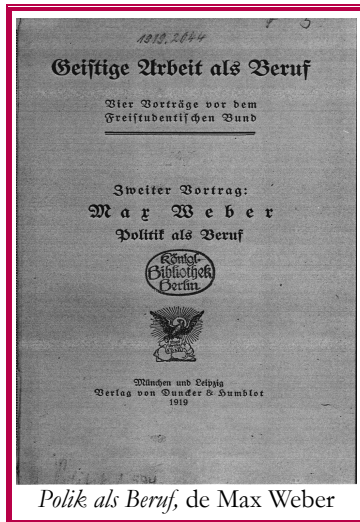
Qui conegui l'obra de Weber en conjunt, sap que fer abstracció d'un assumpte com el de la causa, finalitat o motiu últim de les accions humanes, no equival per a ell a ignorar la seva importància o a menysprear el paper de les conviccions en l'acció política, ja que pensava que sempre ha d'existir alguna fe (o creença equivalent). El que Weber vol dir és més aviat que convé, o ens convé, plantejar-nos el problema de la relació entre ètica i política en termes diferents a com ho fem normalment, o sigui, prioritant la contradicció entre teoria i pràctica, entre allò que es diu i el que es fa, entre predicar i vendre mitjons. Davant aquest hàbit, que en ocasions mena a desqualificacions immediates de tota activitat política, Weber proposa prendre en consideració preferentment l'anàlisi de la relació entre

²² «La política como vocación», a *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1969. [Consulteu [catàleg](#)].



· Ètica i Filosofia Política ·

mitjans i finalitats, entre les fites que ens proposem i els mitjans que adoptem per aconseguir-les. El que és millor és enemic del que és bo i de vegades, en nom dels principis ètics superiors, els mitjans que emprem per aconseguir els nostres objectius tenen resultats desastrosos. La història n'està plena, de bons exemples.



Polik als Beruf, de Max Weber

La comprovació que determinades conviccions ètiques, en absolutitzar-se, desemboquen en resultats negatius, directament contraris a la finalitat que es persegueix, és part de la consciència històrica de la modernitat. En fer-se absoluta, l'ètica esdevé un mitjà per tenir raó, per donar-nos, sempre i en tot cas, la raó. Això passa tant en l'àmbit de les relacions interpersonals, com en el de la vida pública, col·lectiva. Weber mostra com l'ètica evangèlica del discurs de la muntanya es transforma, en la pràctica, o sigui, quan entra en relació amb l'activitat política, en una ètica de la indignitat. Excepte potser, pels sants (pels quals aquesta ètica sí que té sentit i dignitat).

Aquesta comprovació convida a la prudència: no hi ha una sola ètica de la qual es derivin normes de contingut idèntic per a totes les activitats de l'ésser humà (en l'àmbit familiar, comercial, professional, polític, etc.). Quan es vol actuar com si hi fos, apareixen contradiccions insuperables. Aquest és el cas dels manaments incondicionals del cristianisme. En això Weber amplia la lliçó del Maquiavel històric, del Maquiavel crític amb Savonarola: en la vida pràctica l'admissió incondicionada de tots i cadascun dels manaments cristians impediria a l'individu-ciudadà participar en una vaga, ser integrant d'un sindicat, fer la revolució, prendre les armes o recolzar el secret i la reserva que caracteritza la diplomàcia i les relacions internacionals.

És evident que Max Weber tenia al cop que el polític no és, ni pot ser mai, un sant. Això és més que una suposició: és una constatació històrica. I s'entendrà millor si, abans d'objectar que hi ha hagut reis santificats, es recorda que Weber ha definit prèviament la política moderna a partir de la relació d'aquesta amb el poder, i que ha caracteritzat el poder com l'ús (legítim) de la violència: on hi ha violència (en el sentit que sigui), no pot haver-hi santedat. Però admetre això, que sembla bastant raonable a la llum de l'experiència, tampoc



implica afirmar que la política no tingui res a veure amb l'ètica o que sigui la negació de tota ètica. Només implica renunciar a una ètica, per dir-ho així, de la perfecció i optar per una ètica de la imperfecció.

I segueix essent raonable encara abans d'entrar en plànol de la política professionalitzada i tecnificada, en l'àmbit de la política institucional. Em sembla que es pot dir que ho és també, que és també raonable, per l'àmbit més general, de l'esfera pública, o sigui, en l'àmbit de les relacions entre persones que, sense ser polítics professionals o polítics de vocació, es preocupen pels assumptes de la *polis*, de la comunitat. Ja en aquest pla, podem estar d'acord amb Weber que l'ètica absoluta ni tan sols es pregunta per les conseqüències de les accions que proposa. I d'aquí es dedueix quelcom previ a l'afirmació que la política sempre entra en conflicte amb l'ètica, quelcom que es pot formular així: l'ètica incondicional, absoluta, o impedeix l'activitat política o porta al desastre (o en el millor dels casos, es queda en l'àmbit, respectable per altra banda, de la santedat).

Amb això, de la mà de Max Weber, s'arriba a un punt decisiu. Aquest punt no és la contraposició genèrica entre ètica i política, que és una veritat trivial per a la modernitat europea, sinó l'admissió que tota acció èticament orientada es pot ajustar a dues màximes fonamentalment diferents entre si i irremeiablement oposades: es pot orientar, diu Weber, conforme a l'ètica de la *convicció*, o a l'ètica de la *responsabilitat*. L'activitat política que es regeix únicament per l'ètica de la convicció es caracteritza perquè l'individu (o el grup, el col·lectiu) no se sent responsable de les conseqüències dels seus actes, sinó que en responsabilitza la resta del món, la història, l'estupidesa humana o la voluntat de Déu que va fer així els homes. En canvi, qui actua d'acord amb una ètica de la responsabilitat ja comença per tenir en compte tots els defectes de l'ésser humà i calcula els efectes de la seva acció.

L'ètica de la responsabilitat en l'activitat política es presenta com una negació del «racionalisme còsmic», pel qual la irracionalitat del món no existeix. Qui actua d'acord amb l'ètica de la responsabilitat sap, en canvi, que l'afirmació que del que és bo, només pot sorgir el bé, i del que és dolent, el mal, és falsa. A Weber li sembla increïble que una afirmació així pugui seguir fent-se dos mil cinc-cents anys després dels *Upanisad*, ja que la vida quotidiana, la història i el desenvolupament mateix de totes les religions que hi ha hagut al món, posen



de manifest que la veritat és el contrari del que diu aquesta tesi. Així que la seva conclusió en aquest punt és molt dràstica: «Qui no vegi això és un nen, en un sentit polític».

I aquesta conclusió es podria considerar, en efecte, com la primera lletra de l'alfabet de la filosofia política contemporània. Però saber això, que és essencial per a l'activitat política, no estalviarà al polític la vivència interior de la tensió entre convicció i responsabilitat. També aquí s'ha de distingir que: una cosa és filosofar sobre del que és polític, i una altra cosa diferent és fer política (en el sentit professional, institucional, que és l'únic que sembla contemplar Weber). Com més fort sigui el vincle entre el polític i la seva pròpia convicció ètica, més gran serà la creu amb la qual haurà de carregar si vol ser responsable, més intensa i tràgicament haurà de viure la contradicció (o paradoxa) entre la seva intenció d'assolir la justícia i el necessari ús d'un mitjà o mecanisme humà.

Max Weber acaba donant una forma molt contundent al seu punt de vista: «Qui vulgui fer política com a professió ha de tenir consciència d'aquestes paradoxes ètiques i de la seva responsabilitat respecte del que ell mateix, sota la seva pressió, pugui arribar a ser [...] Qui fa política pacta amb els poders diabòlics que existeixen a les proximitats de tot poder [...] Qui busca la salvació de la seva ànima i la dels altres, que no la busqui pel camí de la política, ja que les seves tasques només poden ser portades a terme a través de la força. El geni o dimoni de la política viu en tensió interna amb el déu de l'amor».²³

Com es veu, Weber navegava per aigües tempestuoses. No volia deixar al descobert cap dels flancs. Feta la crítica de l'ètica de les conviccions a l'activitat política, i després de reafirmar que la política es fa amb el cap, tampoc es deixa identificar amb aquells que, en arribar, hi fan creu i ratlla, i per sempre, contra profetes, idealistes, utopistes i moralistes. La política es fa amb el cap, però no només amb el cap. En això Weber dona la raó als que defenen l'ètica de la convicció, ja que escollir entre l'ètica de la convicció i la de la responsabilitat no és quelcom que quedi racionalment garantit, ni quelcom que es pugui afirmar d'una vegada per totes: «Ningú pot prescriure si s'ha de cobrar conforme a l'ètica de la responsabilitat o conforme a l'ètica de la convicció, o com de conforme a l'una o a l'altra». Potser per això la darrera paraula de Max Weber, a «la política com a vocació» és quelcom semblant a un encadenament d'adversatives (que entre d'altres coses ha permès considerar-lo defensor de diferents idees):

²³ *Ibid.*, p. 173-174.



1. Que en aquest món no s'aconsegueix mai el que és possible si no s'intenta l'impossible una vegada rere una altra (plausible defensa, doncs, de la utopia i de les conviccions);
2. Que, per això, s'ha de ser, no només un líder, sinó també un heroi (encara que amb un matis respecte al titanisme: «en el sentit més senzill de la paraula heroi»);
3. Que fins i tot qui no sigui cap d'aquestes dues coses necessitarà una gran fortalesa d'ànims per «suportar la destrucció de totes les esperances», perquè, si no la té, serà incapaç de realitzar fins i tot el que avui és possible:

Només qui estigui segur de no trencar-se quan, des del seu punt de vista, el món es mostri massa estúpid o massa abjecte pel que ell ofereix; només qui davant tot això és capaç de respondre amb un «però»; només un home construït així té «vocació» per a la política.

Ara es pot fer un exercici: comparar aquestes paraules de Max Weber amb el to serè de la *Política* d'Aristòtil, una obra escrita, però, des de la consciència de la crisi de la democràcia d'Atenes. Es comprendrà ràpidament, arran d'aquesta comparativa, per què a la segona meitat del segle XX, que va ser –com s'ha dit altres vegades– el segle de la incorporació de les masses a la política, ha arrelat tant la idea que la política és cosa de pocs, de minories selectes, ja que, qui pot estar segur de no ensorrar-se i d'oposar un «però» quan el món es mostra massa absurd o massa abjecte?

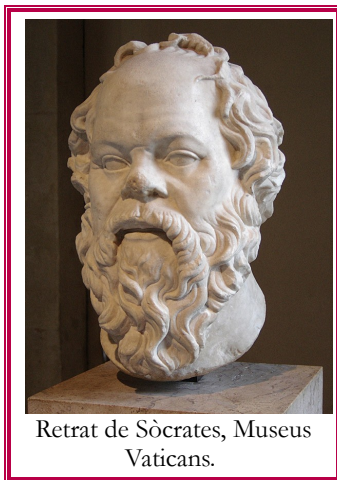
Assumptes públics controvertits

Tots els temes que es tracten a continuació són assumptes públics controvertits a les societats actuals. Són temes acadèmicament inclosos sota els rètols de «ètica pràctica» i «filosofia política». Són assumptes controvertits també al carrer, als parlaments i als departaments de filosofia moral i política de totes les universitats actuals. Assumptes amb implicacions ètiques, jurídiques i polítiques que apunten a la necessitat d'una filosofia

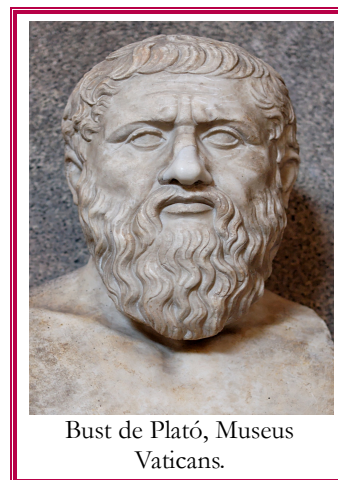


· Ètica i Filosofia Política ·

pública o civil. Es posarà especial atenció aquí a temes²⁴ que s'acostumen a estudiar en el marc de l'ètica pràctica o aplicada, però també en alguns dels principals debats actuals en l'àmbit de la filosofia política (per exemple, arran del concepte de democràcia). És veritat que hi ha altres problemes ètics i polítics que ara ens plantegem i que són problemes de sempre. I es pot parlar, efectivament, d'ètica en l'actualitat des d'una perspectiva, diguem-ho així, clàssica, tradicional. Un exemple senzill, i també interessant, n'és l'*Ética para Amador* de Fernando Savater, en què no es fa referència a cap dels temes que tractarem. Però penso que fins i tot aquests altres problemes que són de sempre (que podem trobar en Plató, Aristòtil o Agustí d'Hipona, en els pensadors renaixentistes, il·lustrats o romàntics) reapareixen i prenen una nova forma precisament en funció dels avenços tecnològics actuals, en funció d'aquesta forma de coneixement que anomenem ciència.



Retrat de Sòcrates, Museus Vaticans.



Bust de Plató, Museus Vaticans.

El fet que, generalment, la referència a l'ètica aparegui a les nostres societats com a resposta a una sèrie de problemes que les noves ciències produeixen en els homes, generalment, ofereix una visió unilateral de la dialèctica entre ciència i ètica. La bioètica, per exemple, ve cronològicament després del desenvolupament de la revolució biològica; l'ètica de les ciències de la salut ve cronològicament després del gran impuls aconseguit a les darreres dècades per l'aplicació dels coneixements científics a les pràctiques mèdiques; i així successivament. D'aquí que a les darreres dècades, i com a conseqüència del gran desenvolupament d'algunes ciències com l'etologia o la sociobiologia, als filòsofs de la moral els hi hagin sortit competidors. E. O. Wilson ha escrit a aquest respecte: «tant els

²⁴ Nota de la traductora: per consell de l'autor no tots els temes presents a l'edició original s'inclouen en aquesta edició. Per tant, en aquest punt, s'ha suprimit un parèntesi, existent al text original, on s'enumeraven els diversos temes que inicialment es tractaven, però que per no crear confusió en el lector, s'ha decidit elidir.



científics com els humanistes haurien de considerar la possibilitat que hagi arribat l'hora de prendre per un temps l'ètica de mans dels filòsofs i plantejar-la des d'un punt de vista més biològic».

Val la pena discutir això en [la línia del que ha fet Ferrater Mora](#): donat que les teories ètiques són produccions culturals i les produccions culturals són elements del continu sociocultural. I donat que aquest continu, al seu torn, està inscrit en un continu biològic i en un continu físicobiològic, sembla raonable, en tractar de l'ètica, tenir en compte els factors biològics, sociobiològics o biosocials. I per tant, acceptar en principi una perspectiva naturalista en un context evolucionista.²⁵ L'acceptació d'aquest punt de partida no nega, però, el caràcter autònom de la reflexió ètica. Implica més aviat la necessitat d'incorporar la cultura científica a la discussió ètica, jurídica i política.

Per evitar equívocs, voldria subratllar per part meua, que sense cultura científica no hi ha possibilitat d'intervenció raonable en el debat públic sobre la majoria de qüestions socialment d'importància. Això es deu que la ciència ja és part substancial de les nostres vides. La majoria de les controvèrsies públiques, eticopolítiques o eticojurídiques avui rellevants suposen i requereixen cert coneixement de l'estat de la qüestió d'una o diverses ciències naturals (biologia, genètica, neurologia, ecologia, etologia, física del nucli atòmic, termodinàmica, etc.). A continuació exposaré alguns exemples rellevants per argumentar-ho.

Per orientar-se en els debats sobre la crisi ecològica i la correcta resolució dels problemes que hi estan implicats, ajuda molt la comprensió del sentit del segon principi de la termodinàmica, com va ensenyar entre d'altres, Nicolás Georgescu-Roegen fa anys. Per entendre la necessitat d'una ètica mediambiental no antropocèntrica, sinó biocèntrica, ajuda molt la recta comprensió de la teoria sintètica de l'evolució (i no només en la seva formulació darwiniana), com mostra el paleontòleg S.J.Gould. Per diferenciar amb correcció entre diversitat biològica i aspiració a la igualtat social ajuda molt la comprensió de la genètica i de la biologia molecular, com ha posat de manifest Teodosius Dobzhanski. Per combatre amb arguments racionals el racisme i la xenofòbia implicats en els xocs culturals d'aquest final de segle, pot ajudar molt el coneixement dels descobriments de la genètica de

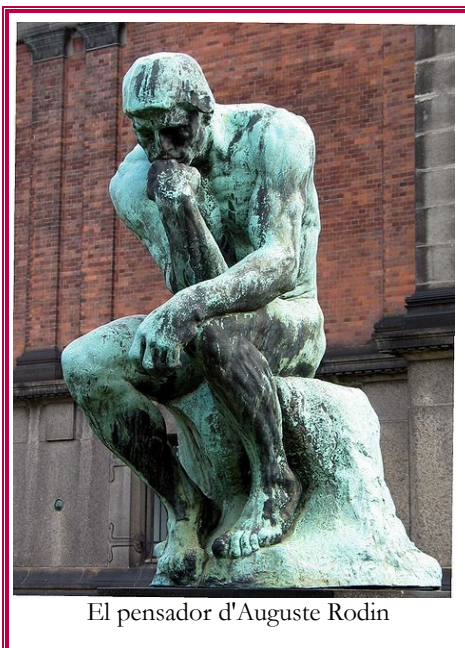
²⁵ [J. Ferrater Mora i Priscilla Cohn, *Ètica aplicada*, Alianza Editorial, Madrid, 1994; \[Consulteu catàleg\].](#)



· Ètica i Filosofia Política ·

poblacions, com ha mostrat més recentment Luca Cavalli Sforza. Per entendre la necessitat d'una nova ètica de la responsabilitat que apunti cap al nostre compromís de futur ajuda molt el coneixement de la biologia molecular i de la biotecnologia, com ha posat de manifest en les seves obres Hans Jonas. I per entendre la persistència de les desigualtats de gènere i on s'haurien de posar els accents per corregir-la, ajuda molt l'anàlisi, en principi econòmica, però no només, com ha mostrat Amartya Sen en un excel·lent assaig sobre les «dones desaparegudes».

Renunciar a la base naturalista i a la cultura científica en les condicions actuals, equivaldria a renunciar al sentit noble, grec, aristotèlic, de la política, que pot definir-se com a participació activa de la ciutadania en els assumptes de la ciutat socialment organitzada (en un assentit ampli, de la comunitat, o de l'estat). Si es vol propiciar la discussió pública racional sobre alguns dels grans temes socioculturals i eticopolítics controvertits, en societats a les quals el complex tecnocientífic ha passat a tenir un pes primordial, els científics necessiten formació humanística (historicofilosòfica, deontològica, etc.) per superar el científisme; i els humanistes i homes de lletres necessiten cultura científica per superar actituds només reactives basades generalment exclusivament en tradicions literàries. D'aquí que s'estigui donant tanta importància en els últims temps a la cerca del que s'ha volgut anomenar una «tercera cultura».



El pensador d'Auguste Rodin

L'humanista d'aquest final de segle no té per què ser un científic en sentit estricte (ni segurament pot ser-ho), però tampoc té per què ser necessàriament la contrafigura del científic natural o el representant finisecular de l'esperit del profeta Jeremies, sempre queixós davant les potencials implicacions negatives de qualsevol descobriment científic. Si es redueix a ser aquesta contrafigura, el literat, el filòsof, l'humanista, en definitiva, té totes les de perdre. Evidentment, pot optar per callar davant els descobriments científics contemporanis i abstenir-se d'intervenir

en les polèmiques públiques sobre les implicacions d'aquests descobriments. Però deixarà de ser un contemporani. Amb la qual cosa, acabaria en una paradoxa cada



vegada més freqüent: la del filòsof postmodern contemporani de la premodernitat (europea o oriental).

Així doncs, l'estudiant d'Humanitats, aquest fi de segle, podria ser també un amic de la ciència en un sentit semblant al que ho són, a vegades, dels narradors, dels pintors i dels músics, els crítics literaris o artístics, equilibrats i raonables. El fet que l'estudiant d'Humanitats arribi a ser una cosa o l'altra no depèn exclusivament de l'ensenyament universitari reglat, ni tampoc dels plans d'estudi que s'acabin imposant. Com va escriure en una ocasió S.J. Gould, la gent no deixa de ser racista pel simple coneixement dels últims estudis sobre l'evolució dels éssers humans. En aquestes coses de la vida, segueix comptant molt com li va a cadascú en la vitalista fira de les vanitats. Però tot i així, el *sapere aude* no era, al cap i a la fi, una mala expressió. Aquesta expressió s'hauria de complementar amb una altra, sorgida de l'autocrítica de la ciència al segle XX: *ignorem i ignorarem*. Amb la qual cosa quedaria: atreveix-te a saber per què el saber científic, que és fiable, provisional i quasi sempre probabilista, ajuda. També als humanistes de final de segle.



Bibliografia seleccionada

Introduccions a l' ètica

- Aranguren, Jose Luis, *Ètica*, en *Obras completas*, Trotta, Madrid, 1995.
- Bilbeny, Norbert, *Aproximación a la ética*, Ariel, Barcelona, 1992.
- Guisán, Esperanza, *Introducción a la ética*, Càtedra, Madrid, 1995.
- Maliandi, Ricardo, *Ètica: conceptos y problemas*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1994.
- Sánchez Vázquez, Adolfo, *Ètica*, Crítica, Barcelona, 1978 (varias reediciones).
- Savater Fernando, *Ètica para Amador*, Ariel, Barcelona, 1991.
- Tola de Habich, Fernando, *Ètica para el bichorro*, Factoría Ediciones, México, 1993.

Sobre algunes qüestions d'història de l'ètica esmentades al text

- Aubenque, Pierre, *La prudencia en Aristóteles* (1963), Crítica, Barcelona, 1999.
- Camps, Victoria, ed., *Historia de la ética*, Crítica, Barcelona, 1989.
- Lledó, Emilio, *Memoria de la ética* (una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles), Taurus, Madrid, 1995.

Ètica pràctica o aplicada

- Ferrater Mora, José, i Priscilla Cohn, *Ètica aplicada*, Alianza Editorial, Madrid, 1994.
- Singer, Peter, *Ètica pràctica*, Cambridge University Press, 1995.

De l'ètica a la política

- Aranguren, Jose Luis, *Ètica y política*, Guadarrama, Madrid, 1963.
- Bermudo, José Manuel, *Filosofía política*, Edicions de la Universitat de Barcelona, 1997.
- Díaz, Elías, i Alfonso Ruiz Miguel, *Filosofía política II. Teoría del Estado*, Trotta-CSIC, Madrid, 1996.
- Quesada, Fernando, ed., *Filosofía política I. Ideas políticas y movimientos sociales*, Trotta-CSIC, Madrid, 1997.



· De l'ètica a la política ·

Vallespín, Fernando, coord., *Historia de la teoría política*, Alianza Editorial, Madrid, 1990-1995.

Altres textos d'utilitat per al que aquí es proposa

Arendt, Hannah, *Filosofía y política*, Besatari, Bilbao, 1997. . . , ¿Qué es la política?, Paidós, Barcelona, 1997.

Dworkin, Ronald, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993.

González, J.M, y Carlos Thiebaut, eds., *Convicciones políticas, responsabilidades éticas*, Anthropos, Barcelona, 1990.

Larmore, Charles E., *Patterns of moral complexity*, Cambridge University Press, 1987.

Muguerza, Javier, *Desde la perplejidad. Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo*, FCE, Madrid, 1990.

Renault, Alain, *El futuro de la ética*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1998.

Veca, Salvatore, *Una filosofía pública*, Feltrinelli, Milán, 1986.

Weber, Max, *El político y el científico*, Alianza Editorial, Madrid, 1969.



2. De la trobada entre cultures



Una gran part dels actes de barbàrie contra els drets humans denunciats als darrers informes d'Amnistia Internacional i altres organitzacions governamentals i no governamentals, estan directament relacionats amb pràctiques xenòfobes i racistes. Les més terribles i les que més patiment causen en el món actual es produeixen, sens dubte, a les guerres. Una de les seves característiques, sobretot des de 1990, és precisament la seva dimensió ètnica. De vegades, a la diferència ètnica se superposen les diferències religioses i/o culturals per justificar la impossibilitat de la vida en comú de pobles que, no obstant, han compartit durant dècades o segles un mateix territori. Així és com es passa del conflicte latent al conflicte obert entre comunitats, i del conflicte obert a la guerra declarada. És conegut el que va passar al territori de l'antiga Iugoslàvia, on serbis, croates, bosnis i albanesos s'han enfrontat amb les armes durant tota una dècada. També ho és el que va passar al territori de l'antiga Unió Soviètica, i particularment, a Txetxènia. I la dimensió ètica i/o religiosa ha estat igualment en primer pla a les guerres i conflictes que han destrossat els darrers temps alguns països d'Àfrica i d'Àsia, a l'Afganistan i a Timor, al Kurdistan i a l'Índia. En tots aquests casos s'ha postulat la separació de les comunitats en raó de la seva ètnia, cultura o religió; s'ha practicat la «neteja ètnica»; s'ha assassinat, violat, torturat i obligat a emigrar milers de persones només per ser «dels altres». La gran majoria de les víctimes de la barbàrie han estat civils: dones, nens i vells, desarmats i indefensos.

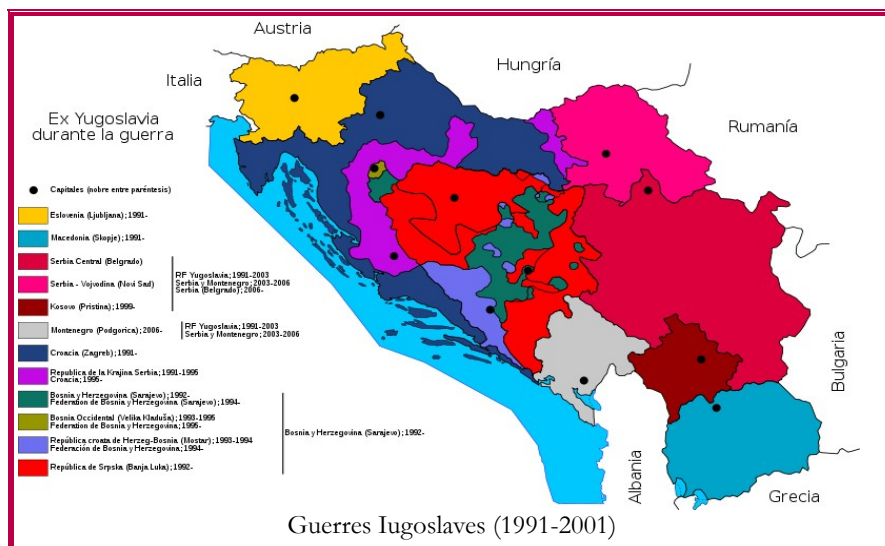
Les guerres multipliquen, com sempre, la dimensió de la barbàrie. Però assassinats, violacions i vexacions de poblacions o comunitats senceres no són només avui dia manifestacions que acompanyin les guerres declarades. Els mateixos informes d'institucions internacionals, governamentals i no governamentals subratllen que hi ha hagut països, com Guatemala, el Perú, Colòmbia, l'Equador o el Brasil, en els quals, sense arribar a la guerra oberta, s'han dut a terme barbaritats amb les poblacions indígenes, pel fet de ser-ho, barbaritats equiparables com a mínim a l'intent d'etnocidi. En aquests casos, el motiu econòmic acostuma a unir-se a la incomprensió de les diferències ètniques o a la intolerància respecte a cultures que l'etnocida considera que no estan a l'alçada de la història (és a dir, de la pròpia història d'explotació i opressió). El creixement d'aquestes altres formes d'etnocidi és directament proporcional a l'expansió del fenomen conegut com globalització. I resulta esfereïdora l'enumeració exhaustiva dels casos, quan se segueix, any rere any, el que en diuen els informes esmentats. Fins a tal punt que s'arriba a dubtar que,



· Ètica i Filosofia Política ·

en aquestes condicions, es pugui parlar realment d'una mateixa espècie en referència als éssers humans.

Fins i tot als més antics estats-nació de l'Europa Occidental (Espanya, el Regne Unit i França), els conflictes interculturals han passat a primer terme. L'existència en aquests països d'un pacte social, explícit o implícit, ha impulsat al conflicte civil que va oposar les principals classes socials durant un segle i mig, i ha donat protagonisme a les diferències nacionals com a assumpte central del canvi de segle. Tothom que ho vol saber, ho sap. És cert que als nostres països la dimensió de la barbàrie és diferent, i distingible de les altres barbàries. També ho és que la «qüestió basca» no es pot assimilar a la «qüestió irlandesa», i que aquesta no resulta comparable a la «qüestió corsa». Queda clar que no hi ha dos casos iguals. Però el que importa aquí és assenyalar una tendència. I la tendència és a objectar la forma en què en aquests països es va portar a terme la unificació estatal des del segle XVI. Tots els grans estats europeus són estats multinacionals i multiculturals; i han conservat, en major o menor mesura, aquestes diferències en marcs unitaris. La tendència ara és la reafirmació de les diferències i a la disgregació en més o menys grau, i expressió, segons els països, ja que pot anar del malestar al conflicte obert, però sempre es basa en la recuperació revisada de la història de les diferències. Simptomàticament, fins i tot, dos dels països que arribaren més tard a la unificació estatal, Itàlia i Alemanya, s'han vist afectats pel mateix procés: Itàlia a partir de les reivindicacions secessionistes de la Lliga Nord a través d'una recreació historicocultural de la Padània; Alemanya, després de la reunificació, per la persistència de les diferències de tot tipus entre l'Est i l'Oest.





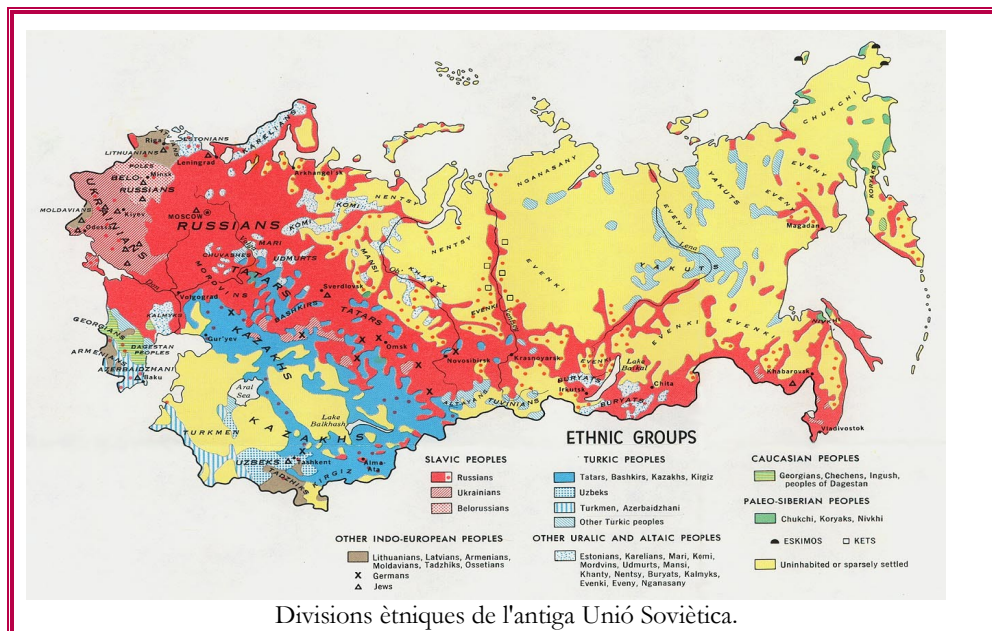
També, en aquests casos, molts dels actes de barbàrie tenen a veure amb l'odi a l'altre: per una banda, amb l'odi a la nacionalitat que ha donat títol a l'estat unificat o ha obligat a integrar-s'hi la minoria corresponent, per la qual cosa s'expressa en atemptats injustificables contra persones de l'altra nacionalitat o de qui es diu que, en les condicions actuals de reconstrucció nacional, no poden tenir dues nacionalitats o dues cultures; per altra banda, amb l'odi al fet referencial que condueix a la identificació del terrorisme amb qualsevol projecte polític que posi en dubte la unitat de l'estat i que s'expressa, en força ocasions, en la justificació del terrorisme del propi estat. Les dues coses s'han donat durant la darrera dècada al Regne Unit, en l'estat francès i a l'estat espanyol. I tot i que en aquests casos la barbàrie acostuma a ser selectiva (en la mesura en què els que maten, assassinen o torturen), seleccionen amb cura les seves víctimes en funció de càlculs polítics, no per això deixa de ser barbàrie.

Una complicació addicional de la barbàrie que, en aquest canvi de segle, afecta els vells estats-nació d'aquesta part d'Europa és que s'estan superposant les velles diferències derivades de la forma històrica d'unificació estatal a les noves diferències iniciades en els processos migratoris recents. A Alemanya, el malestar derivat de la persistència d'importantes diferències socioeconòmiques entre l'Est i l'Oest, es superposa al xoc cultural entre la població alemanya i els immigrants procedents de Turquia i d'altres nacionalitats; a França, on el procés històric d'unificació estatal ha estat culturalment més profund, el racisme i la xenofòbia han pres com a motiu l'alt índex d'immigrants nord-africans que volen mantenir les seves pròpies cultures; a Itàlia, al mateix temps que la Lliga Nord es manifestava contra Roma i contra el Sud, emergien tendències xenòfobes contra els immigrants negres o albanesos en ciutats que han heretat la tradició humanista del Renaixement; i a Espanya, que ha estat fins fa poc un país d'emigrants i que ara té encara un índex d'immigrants relativament baix en comparació amb altres països europeus, al mateix temps que creixien les incomprendions nacionalistes, hem viscut diferents episodis de xenofòbia contra treballadors procedents del Magrib en diverses comunitats autònomes mentre creix percentualment el nombre de persones que estan disposades a declarar-se racistes en respondre a les enquestes.²⁶

²⁶ Nota de l'editora: Per veure l'estat del racisme a l'Estat Espanyol als darrers anys, consulteu els [informes anuals de SOS Racisme](#).



És molt difícil preveure ara quina serà la derivació d'aquesta superposició de motius (nacionalismes enfrontats a l'interior dels estats i creixement de les velles i noves xenofòbies) en aquesta part d'Europa que, generalment, segueix confiant en la resolució pacífica i democràtica dels conflictes bàsics. El que ha passat a les darreres eleccions d'Àustria és una mala notícia. El que ha passat a les eleccions a la zona d'El Ejido, immediatament després del conflicte xenòfob que va haver-hi és una altra mala notícia. I el que està passant als Balcans, on la separació ètnica s'imposa de forma imparable després de les guerres i sense que la Unió Europea pugui fer gairebé res, és una notícia encara pitjor. Però també n'hi ha de bones. Hi ha llocs, com l'antiga Txecoslovàquia, on la separació amistosa entre els pobles s'ha produït de forma relativament amistosa. Moltes de les més concorregudes manifestacions que s'han produït en els últims anys als principals països europeus han tingut a veure amb la denúncia del racisme i la xenofòbia dels propis conciutadans. La discussió pública sobre els efectes de les migracions a l'àrea mediterrània ha generat, en aquests últims anys, sobretot a França, una interessant sèrie de manifestos amb intervenció de destacats intel·lectuals. I diferents analistes i crítics de la cultura contemporània estan aportant [nous punts de vista per analitzar els problemes del xoc entre cultures, de la interculturalitat i de la multiculturalitat](#), punts de vista que penetren també en l'ensenyament institucionalitzat i en la conformació de l'opinió pública europea.²⁷



²⁷ Vegeu, com a exemples: Giorgio Agambem, *La comunitat que veine*, Einaudi, Turín, 1992 [Consulteu catàleg]; J. Berger, *Pàgines de la herida*, Visor, Madrid, 1996; Edward Said, *Cultura e imperialismo*, Anagrama, Barcelona, 1996 [Consulteu catàleg].



El que sabem sobre races des del punt de vista científic

Luca Cavalli-Sforza ha posat de manifest aquests darrers anys que l'*Homo Sapiens* és, per naturalesa, migrador i mestís. L'espècie humana és potser l'única espècie viva que, des del seu origen, no ha deixat de barrejar-se perquè no ha deixat de desplaçar-se. Des d'aquest punt de vista es pot dir que no existeix una raça veritable en l'home, o si es prefereix, que n'existeixen milers perquè no se sap on comença i on acaba realment una raça.

L'únic criteri precís i científicament admès avui dia per parlar d'identitat i diversitat biològica és el de les «freqüències genètiques», és a dir, freqüències de certs tipus genètics, com per exemple, grups sanguinis, rhesus, HLA o seqüències de nucleòtids a l'ADN, que permeten establir reagrupaments i divisions. Si ens atenim a aquestes freqüències, la frontera entre grups no és mai una clara línia de divisió, com una demarcació establerta, sinó més aviat una zona imprecisa, borrosa, com una zona membranosa per la qual es passa insensiblement d'una «raça» a una altra.

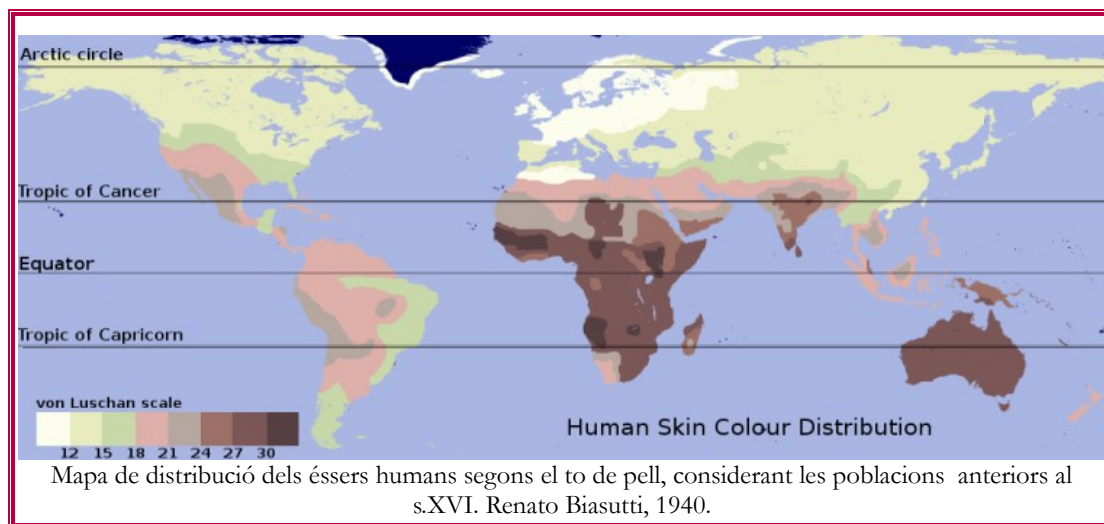
Més informació que les races, la donen sobretot identitat i diversitat, els «mapes genètics» en què ha treballat el propi Cavalli-Sforza: els prevalents sanguinis sobre mostres de població permeten aixecar mapes planetaris que rebel·len la freqüència dels tipus de certs gens. Com més freqüent és un tipus genètic, més pròxim està al seu punt geogràfic d'origen; com més estrany es fa, més s'ha desplaçat el grup humà, més s'ha allunyat del seu origen. En el cas de *Homo Sapiens*, sembla segur el punt de partida: l'Àfrica Oriental, d'allà sortí l'home modern per colonitzar tot el planeta fa cent mil anys. Una de les més interessants contribucions de la ciència del segle XX és haver aconseguit establir els mapes genètics de centenars de pobles posant-los en relació amb els mapes lingüístics i establint la correspondència entre història cultural i història biològica. La conclusió és que els caràcters físics aparents que defineixen la noció popularitzada de raça resulten ser en realitat els trets més superficials d'un grup humà, i no fan més que traduir les adaptacions fisiològiques al clima.



· Ètica i Filosofia Política ·

La combinació dels estudis biològics, arqueològics i antropològics en curs permet concloure que els blancs van sorgir dels negres per selecció natural, en absorbir la pell blanca més radiacions ultraviolades que la negra, avantatge natural decisiva en les regions temperades; els nassos es van anar fent més amples en els països tropicals i estrets als freds pel seu procés de selecció natural que afavoreix la filtració de l'aire. Però aquestes aparences són les més superficials, les que menys elements d'informació ens proporcionen i resulten relativament recents a l'escala de la humanitat: n'hi ha prou amb deu o vint mil anys perquè tingui lloc el canvi de pell. El color blanc dels europeus no es remunta a més enllà de deu mil anys.

En resum, no hi ha races «pures» en les poblacions humanes. En qualsevol sistema genètic sempre hi ha un grau elevat de polimorfisme, és a dir, de varietat genètica. I si no hi ha races pures, la pretensió racista que identifica la superioritat d'una raça amb la seva puresa està fora de lloc. Certament, es podria aspirar a la puresa genètica mitjançant programes semblants als que es fan servir en animals, o en una línia semblant a la de l'antiga eugenèsia, però està demostrat que serien necessaris creuaments entre parents pròxims durant vint o trenta generacions. I el seu resultat a més seria contraproductiu: provocaria una greu esterilitat.²⁸



²⁸ L.L Cavalli Sforza, *Genes, pueblos y lenguas*, Crítica, Barcelona, 1997 [Consulteu catàleg]; Luca y Francesco Cavalli Sforza, *Quiénes somos. Historia de la diversidad humana*, Crítica, Barcelona, 1994 [Consulteu catàleg]; (hi ha també una versió catalana: Institut Català d'Estudis Mediterranis, Barcelona, 1994) [Consulteu catàleg].



Per altra banda, del reconeixement de la diversitat en qualsevol aspecte de la biologia humana no té per què concloure's lògicament una afirmació racista (que és sempre una afirmació de la superioritat de la pròpia i de la inferioritat de la dels altres). Un dels pares de la biologia actual ha escrit: «Moltes vegades es confon igualtat amb identitat i diversitat amb desigualtat. Podria semblar que la forma més fàcil de desacreditar la idea d'igualtat seria mostrar com les persones -naturalment, genèticament i per tant, irremeiablement- són diferents. L'error rau que la igualtat humana forma part dels drets i del caràcter sagrat de la vida de cada ésser humà i no de les seves característiques físiques o fins i tot mentals. La diversitat és un fet observable en la natura, mentre que la igualtat és un manament ètic».²⁹

Ara bé, com tot descobriment científic important, també aquest comporta incomprendions. Un dels problemes amb què xoca el coneixement científic de les identitats i diversitats actualment és que aquest reagrupament per freqüències genètiques contradueix molt sovint el sentit comú, el qual es fonamenta en l'apreciació visual dels caràcters exteriors, en què tradicionalment s'anomenen «trets racials» evidents. Des de Copèrnic i Galilei, passant per Darwin, Einstein i Heisenberg, l'explicació científicoracional del món ha tingut el seu adversari més persistent en l'anomenat sentit comú, basat en les apreciacions visuals. També ho és ara, ja que en contra del que suggereix el sentit comú, si ens atenim als mapes genètics s'ha de dir que els negres són més a prop dels blancs que els grocs asiàtics; que els aborígens d'Austràlia són més pròxims dels asiàtics que dels negres africans.

És probable que el sentit comú de l'*Homo Sapiens* trigui algun temps a acceptar-ho. També és probable que en nom d'ideologies establertes o per establir, apareguin autoritats que es neguin a reconèixer els mapes genètics com va haver-n'hi d'altres que es negaren a mirar pel telescopi de Galilei o preferiren fer broma sobre els avantpassats de Darwin i Huxley. El perill augmenta quan el sentit comú no cultivat (el cultivat coneix els seus límits; sap per coneixement històric, les seves pròpies debilitats) es conjura amb demagogs que ahir afirmaven la puresa de la pròpia identitat i avui posen l'accent en l'exageració de les diferències ètniques i culturals. Però una vegada més, el més gran de tots els perills és l'aliança del sentit comú no cultivat amb els demagogs xenòfobs i amb aquella part de la comunitat científica que sempre està disposada a emmotllar els nous descobriments a una

²⁹ Theodosius Dobzhansky, *Diversidad genética e igualdad humana*, Labor, Barcelona, 1978, p. 11-12 [[Consulteu catàleg](#)].



ideologia defensora de la situació socialment privilegiada de la pròpia cultura. I una vegada més, s'ha de dir per tant, que per fer front a aquest perill, la ciència ajuda (a eradicar prejudicis molt arrelats), però no és suficient.³⁰

Per què, tot i tot això, hi ha racisme a finals del segle XX

El que coneixem avui dia gràcies a la genètica de poblacions, pot expressar-se de la següent manera: no hi ha races pures en el sentit que aquesta expressió ha estat emprada tradicionalment; entre els homes domina la diversitat i la barreja, una infinita gradació de formes de mestissatge difícil de captar a través dels sentits externs. El que coneixem a través de la història de les poblacions, i més encara a partir del coneixement de la història recent d'Europa, pot expressar-se així: el concepte tradicional de barbàrie, segons el qual l'estranger és un enemic inferior, funciona com un sil·logisme pràctic, inconscientment admès, tal que, quan es fa conscient, acaba implantant l'infern sobre la terra (d'aquí el genocidi, l'etnocidi, la neteja ètnica, l'assimilacionisme, els camps de concentració per la destrucció de «l'altre»).

Convé preguntar-se per què, tot i el que ja sabem científicament i històricament, segueix existint el racisme a principis del segle XXI. Doncs també això és un fet. Un fet documentat a través dels més recents conflictes bèl·lics (a l'antiga Iugoslàvia, on ha tornat a imposar-se la idea de «neteja ètnica»; a la [CEI](#), on ha tornat a renéixer l'antisemitisme; a la zona africana dels Grans Llacs; a Turquia, arran de la «qüestió kurda»; a l'Orient Mitjà, a partir de la «qüestió palestina»; o a l'Amèrica Llatina, on ara assistim a la liquidació dels pobles indígenes).

Quan se senten els noms d'aquests països es pot pensar que tot això és part de la vella història del racisme que es repeteix a llocs on no han arribat ni els descobriments científics de la genètica, ni la consciència històrica de la diversitat que caracteritza la cultura europea; símptomes o manifestacions, per tant, de l'endarreriment cultural, de la vella

³⁰S.J. Gould, *La falsa mesura del home*, Crítica, Barcelona, 1998 (edició revisada) [[Consulteu catàleg](#)], on s'estudia com també en el marc de la ciència ha pogut alimentar-se un punt de vista racista. I per la situació actual: Russell Jacoby i Naomi Glauberman, eds., *The bell curve debate*, Times Books, Nova York, 1995. [[Consulteu catàleg](#)].



barbàrie identificada amb la ignorància. Però el racisme i la xenofòbia són presents també en societats multiculturals considerades avançades, com els Estats Units i Europa Occidental, on s'han produït la majoria d'investigacions científiques esmentades ahir i on s'han publicat muntanyes de llibres que recorden diàriament la història del racisme.



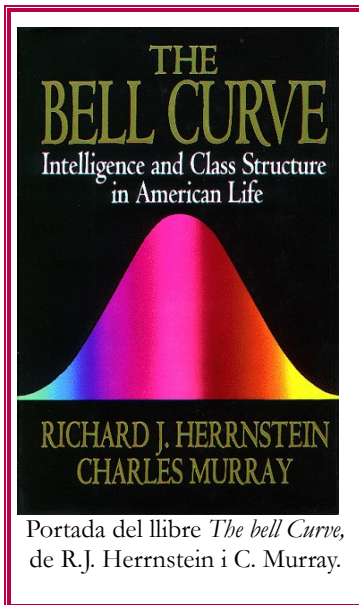
Cartell neonazi a Alemanya

Als darrers anys, i en diferents països europeus (Alemanya, Àustria, Holanda, el Regne Unit, França, Itàlia, Espanya), les associacions d'immigrants i les organitzacions en defensa dels drets humans i de les minories ètniques han denunciat, en nombroses ocasions, tractes discriminatoris de les autoritats i activitats racistes de diversos sectors de les poblacions autòctones. En molts d'aquests països existeixen lleis que garanteixen formalment la igualtat dels ciutadans amb independència de la seva ètnia, de la seva cultura, de la seva religió, etc. En alguns casos, fins i tot existeixen lleis que penalitzen explícitament el racisme i la xenofòbia. Tot i això, no només són habituals les manifestacions i els atemptats racistes, sinó que també ho és la polèmica sobre el caràcter racista de certes organitzacions polítiques i politicoculturals en ple esplendor. El creixement d'una extrema dreta declaradament xenòfoba a Alemanya, a Àustria, a Itàlia, a França, als Països Baixos, etc., és motiu de preocupació avui dia.

Sabent el que sabem de la història d'Europa als anys vint i trenta, el que menys convé davant el renaixement del racisme i de la xenofòbia és trivialitzar els seus arguments, com es fa molt sovint als mitjans de comunicació. Dir, com de vegades es diu, que els racistes i xenòfobs que avui constitueixen l'anomenada nova dreta a Àustria, Alemanya o França són només ignorants, o incults, que no s'han assabentat de l'estat de la ciència actual i que no tenen consciència històrica és una irresponsabilitat intel·lectual. Per adonar-nos que no convé trivialitzar això, només hem de llegir els treballs del grup francès GRECE, *Dix ans de combat culturel pour une renaissance* (París, 1977), en els quals s'ha recolzat el Front Nacional de Le Pen; o els assajos d'alguns sociobiòlegs i etòlegs de la dècada de 1980, que han originat un nou determinisme biològic i una nova forma de socialdarwinisme; o més recentment, el llibre de R.J. Herrnstein (professor de psicologia a Harvard) i Charles



Murray, *The bell Curve. Intelligence and Class Structure in American Life*, on s'amplia la tesi tradicional de la inferioritat genètica dels negres a la tesi de la inferioritat genètica de la classe obrera i dels immigrants, que ja va generar gran polèmica als anys noranta, als Estats Units.³¹



Del conjunt d'aquests treballs hi ha un aspecte que convé recollir: allò que anomenem naturalesa humana es caracteritza per la seva plasticitat, però no fins al punt que tot o quasi tot depengui de la història, la cultura i la societat. No s'ha de ser un determinista biològic per estar d'acord que el pensament occidental ha de rectificar la seva escassa atenció, demostrada a les darreres dècades, a la diversitat natural i biològica, als aspectes genèrics de la diversitat. Dit d'una altra manera, en l'estudi dels factors socioculturals i biològics que componen el logos humà, hem posat l'accent durant massa temps quasi exclusivament en el primer aspecte. Ens convé atendre també, simultàniament, l'altre aspecte. L'altra idea a la que s'ha d'atendre és aquesta: el nou racisme al nostre món, al Nord econòmicament desenvolupat, que avui és diferencialista, culturalista; es tracta, essencialment, de xenofòbia.

Dimensions del xoc cultural actual

L'acabament del segle XX i del segon mil·lenni s'ha vist marcat per xocs entre cultures, amb dimensions ja molt apreciables. S'estan produint contínues migracions intercontinentals i desplaçaments de la població cap a les grans ciutats als cinc continents. A l'Amèrica Llatina, centenars de milers de persones s'han vist obligades durant els darrers anys a abandonar les seves terres per establir-se als suburbis de les megaciutats; els refugiats es poden comptar per milions a l'Índia, al Pakistan, a Bangladesh, a la Xina, a Indoxina, a Cambodja i al Vietnam; les persones fugen espaiades i sense futur en la regió africana

³¹ I per a la crítica, a més del llibre de Russell Jacoby i Naomi Galuberman esmentat a la nota anterior, es pot veure R.C.Lewontin, S. Rose i L. J. Kamin, *No está en los genes. Crítica del racismo biológico*. Grijalbo-Mondadori, Barcelona, 1996 [Consulteu catàleg].



dels Grans Llacs i continuen sense trobar la seva llar a l'Orient Mitjà, a l'antiga Iugoslàvia, a algunes de les antigues repúbliques de la Unió Soviètica o a Turquia. El nombre d'immigrants procedents de països empobrits d'Àfrica, Àsia i l'est d'Europa creix sense parar a França, Gran Bretanya, Alemanya, Itàlia, als Països Baixos i a Espanya.

El refugiat, l'exclòs i el pària ocupen avui dia al món el lloc que va ocupar l'antic proletariat a l'interior dels estats europeus industrialitzats. Mentrestant, quelcom pitjor que el vell colonialisme i que la vella explotació econòmica dels assalariats, denunciada per filantrops i revolucionaris del segle XIX, s'ha anat estenent al món d'avui dia: la proliferació d'homes i dones que ni tan sols són objecte d'explotació del ric, del poderós, de l'industrialitzat. «Ni explotats!, potser això és el pitjor», va escriure [Franz Hinkelamer](#). Cada vegada és més gran el nombre d'homes i dones que estan condemnats a una mort prematura o a la mera reproducció biològica sense arribar a produir res a la vida. I això no només en el que anomenem Sud subdesenvolupat o empobrit. També al Nord, als espais empobrits del Nord. El nombre dels nous pobres creix sense parar a les grans ciutats europees. L'índex d'esperança de vida a Harlem, al centre de l'Imperi, és ara més menor que a Bangladesh. Com a conseqüència dels desplaçaments massius de la població i de la nova dimensió internacional del treball en un capitalisme mundialitzat, diferents formes d'esclavitud reapareixen a llocs del planeta on jurídicament l'esclavitud va ser abolida fa segles.

És per tot això que les persones migren.

És difícil preveure ara el desenvolupament i les possibles conseqüències de fenòmens de dimensions tan àmplies. I segurament és una temeritat intentar tractar tots aquests fenòmens en el seu conjunt sense distincions analítiques prèvies. Fins i tot els demògrafs de les institucions internacionals, en analitzar els processos migratoris en curs i posar això en relació a les tasses de natalitat diferenciades en el món, han canviat d'opinió sobre el que s'hauria d'aconsellar als governs almenys tres vegades en els últims trenta anys. Però sí que sabem una cosa amb seguretat: aquesta «gran pertorbació» d'ara serà imparabile mitjançant procediments pacífics, lleis d'estrangeria i normes jurídiques restrictives *ad hoc* mentre segueixin augmentant les ja enormes diferències avui existents, entre el món pobre i el món ric, entre països empobrits i països rics, entre regions pobres i regions riques d'un



mateix món. Des d'aquesta perspectiva ha de sonar com un sarcasme la reproposició neoliberal del «tot està bé» i del «vivim en el millor dels móns possibles». Si ara té algun sentit el retorn a la Il·lustració, el filòsof sensible hauria d'arrençar del conegut i pessimista, poema de Voltaire sobre el mal i la dissort,³² escrit arran del [desastre de Lisboa de 1755](#). Aquesta conclusió és generalment compartida pels experts de les institucions internacionals quan s'analitza el present de les grans migracions i del xoc entre cultures, tal com es pot veure als darrers [informes sobre Desenvolupament Humà del Programa de les Nacions Unides pel Desenvolupament \(PNUD\)](#).

Més sobre barbàrie i tolerància

Els desplaçaments massius de població i el xoc entre cultures s'han caracteritzat quasi sempre a la història per la reaparició de la barbàrie. S'han donat diferències en funció de les característiques de les migracions i s'ha de reconèixer que no totes les trobades entre cultures acaben necessàriament en un xoc. En termes generals, es pot parlar d'una gradació entre la trobada i el xoc: hibridació, mestissatge, integració, assimilació, etnocidi i genocidi. Naturalment, cadascuna de les formes de la gradació depèn de nombrosos factors (econòmics, socials, religiosos i culturals), del tipus de migracions i del seu percentatge en comparació amb la població del país d'acollida. Però sempre hi ha hagut almenys dos tipus de barbàrie: la barbàrie real (el genocidi, l'etnocidi, el terror indiscriminat envers l'altre, i la tortura institucionalment tolerada); i la «barbàrie» inventada pels propietaris dels imperis per qualificar «els altres», «l'altra cultura», els que tenen llengües i costums diferents als nostres. És simptomàtic que a les històries d'Europa, el que coneixem sota el títol de la «invasió dels bàrbars» sigui per a altres «l'època de les grans migracions».³³

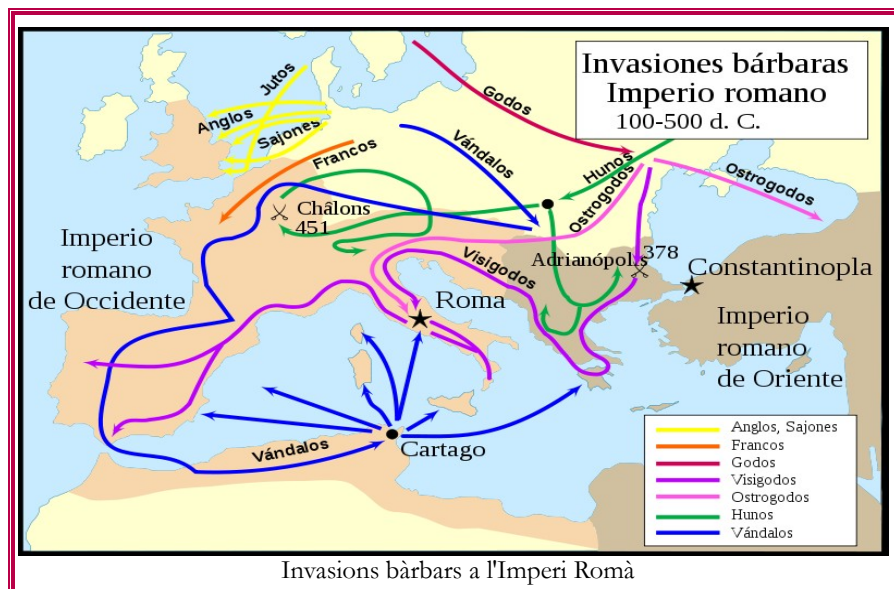
Per a la discussió d'aquest tema és important posar-se d'acord prèviament en un punt: no tota trobada entre cultures implica necessàriament un xoc violent i atac directe d'una cultura a una altra; però quasi totes les trobades entre cultures han estat un xoc i han suposat, en qualsevol cas, un problema social. No és bo, analíticament, començar negant

³² Hi ha una traducció castellana a Voltaire-Rousseau, *En torno al mal y la desdicha*, estudi preliminar, selecció de textos, traducció i notes crítiques d'Alicia Villar, Alianza Editorial, Madrid, 1995 [[Consulteu catàleg](#)].

³³ Analitzo amb algun detall aquest procés a *La Barbarie: de ellos y de los nuestros*, Paidós, Barcelona, 1995. [[Consulteu catàleg](#)].



l'existència del problema. És més: em sembla una ingenuïtat, per molt repetida i benintencionada que sigui, treure importància a les conseqüències socioculturals dels nous xocs entre cultures. Aquesta ingenuïtat es basa de vegades en una concepció de la història que es limita a prendre nota de l'existència a les nostres societats del mestissatge, de la tolerància i del multiculturalisme després de segles de migracions i trobades entre persones de diferents cultures.

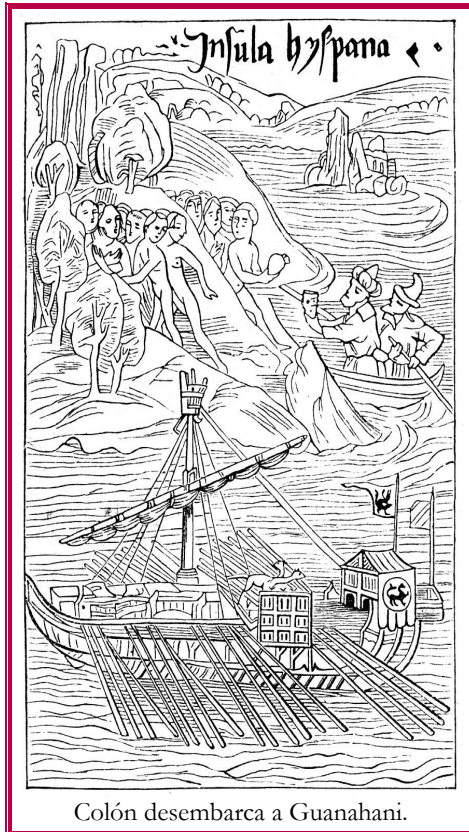


Invasions bàrbares a l'Imperi Romà

Quan, en tractar aquests temes, es diu que no hi ha problema, o que es tracta d'un problema menor, i s'addueixen exemples de societats en què mana el mestissatge i el multiculturalisme, s'acostuma a oblidar, generalment, la tràgica història de conflictes que quasi sempre ha acompanyat la transculturalització, la integració de les cultures envaïdes per les cultures agressores i l'assimilacionisme de les cultures de la immigració per altres cultures. En altres ocasions aquest punt de vista aproblemàtic, que a mi em sembla ingenu, es basa en un equívoc molt estès a les societats europees: tendim a pensar que qui afirma que la trobada entre cultures derivada de les grans migracions és un problema està implicat (ocultant), en la seva afirmació, tendències xenòfobes, reticències davant la gent de les altres cultures o d'altres ètnies diferents a la seva. Però el fet de qui afirma que el caràcter problemàtic i conflictiu de l'assumpte estigui implicat actituds racistes, no té per què ser necessàriament així, ni és així necessàriament a la pràctica. Contràriament, l'afirmació, en el pla estrictament analític, que existeix un problema sociocultural més o



menys greu en la trobada entre cultures és quasi sempre la millor forma de començar per intentar resoldre, tant com es pugui, aquest mateix problema d'una forma racional.



Colón desembarca a Guanahani.

Però la mala consciència característica de cultures històricament invasores (com ho són algunes cultures europees) o el victimisme característic de cultures tradicionalment agredides, condicionen moltíssim les nostres expectatives en el pla moral i polític. Sobretot, condicionen les nostres expectatives quan jutgem les opinions morals dels altres. Dos exemples simptomàtics d'això són respectivament, l'atribució a la pròpia cultura, per part d'alguns antropòlegs, de l'origen de pràctiques bàrbares (com arrencar la cabellera) a la trobada de les cultures europees amb les dels indis americans i la reticència que, pel passat de persecucions antisemites, genera avui dia qualsevol anàlisi crítica de les activitats bàrbares de l'estat d'Israel contra els palestins.

En cap altre àmbit trobem tant com en aquest l'atribució apriorista (sobretot en els altres) d'actituds moralment negatives a partir d'afirmacions o judicis senzillament analítics. Un exemple paradigmàtic del que estic comentant és el que va passar fa alguns anys a Alemanya a propòsit del discurs del que era president del Parlament de la República Federal Alemanya, Philipp Jenninger, en què es recordava el cinquantè aniversari de l'anomenada «nit dels vidres trencats», el program antijueu organitzat pels nacionalsocialistes entre el 9 i el 10 de novembre de 1938. La majoria de les persones, inclosos els principals mitjans de comunicació alemanys, van llegir en aquell discurs quelcom que no hi era, o sigui, una certa complaença antijueva. I es va llegir així precisament perquè Jenninger havia estat molt veraç en l'anàlisi del gran problema de l'Alemanya de 1938: l'amplitud social del silenci davant la barbàrie. La mala consciència respecte de la pròpia història (que de vegades pot ser bona) juga quasi sempre aquestes males passades.



S'ha de dir, per aclarir bé les coses des del principi, que no va ser la cultura invasora dels europeus, ni han estat els neoracistes de la nostra època els que inventaren allò que «estar vosaltres entre nosaltres i nosaltres entre vosaltres» és part de la tragèdia, sinó que aquestes paraules van ser pronunciades per primera vegada per persones sensibles de les cultures ameríndies, precolombines, envaïdes per la cultura europea del segle XVI. La trobada entre cultures ha estat, repeteixo, quasi sempre un xoc. I el primer en adonar-se de les conseqüències socioculturals negatives del xoc és qui més pateix això de «estar vosaltres entre nosaltres».

Però les veritats d'aquest tipus no són patrimoni del primer que les pronuncia. També aquí mana allò de què «la veritat és la veritat, ho digui Agamènon o el seu porquer». Després, al pla moral i polític dependrà de la voluntat i de les conviccions profundes de cadascú, si com en el cas del Juan de Mairena d'Antonio Machado, s'ha de seguir el diàleg dient simplement «d'acord», com Agamènon, o «n'hi ha molt a parlar sobre això», com el porquer d'Agamènon, que no acaba de refiar-se que hi hagi veritats tan universalment compartides.

F al làcies moralment perilloses

L'observació i la vivència del xoc entre cultures ha conduït, generalment, a la implantació de judicis que afirmen la superioritat de la pròpia cultura i la inferioritat de la cultura de l'altre, de l'estranger, de l'adversari. La por a l'altre, la percepció de l'altra cultura com un perill per la continuïtat de la pròpia, acostuma a acabar en la consideració que les altres ètnies són incultes, no tenen cultura. Proves de la persistència històrica d'això: l'ús grec de la paraula «bàrbar» per designar l'altre, el que no parla, o només balbujeja la llengua de l'Hèlade; el manteniment d'aquest mateix terme per designar els no romans a l'Imperi, o els no cristians a l'Europa medieval; la reaparició generalitzada del mateix ús del terme «barbàrie» a l'Espanya del segle XVI, quan es produeix el gran xoc amb les cultures ameríndies; o la tendència assimilacionista de l'altre, acostuma a donar-se freqüentment en



aquells països que fins fa poc havien donat un gran nombre d'emigrants i ara viuen el fenomen invers.

La història de la barbàrie és com un sil·logisme pràctic. La seva major premissa diu: «tot estranger és un enemic». Però la seva conclusió no és única. Pot ser el genocidi o l'etnocidi, la neteja ètnica o l'assimilacionisme, els camps de concentració o els camps de destrucció d'altres pobles, d'altres cultures. L'acceptació de la premissa major d'aquest sil·logisme quasi sempre és inconscient. Quan s'ha afirmat conscientment que l'estranger és un bàrbar, el resultat ha acabat essent la planificació de la pròpia barbàrie, la implantació de l'infern sobre la terra. La reflexió testimonial de la víctima de la barbàrie del segle XX (per exemple, Primo Levi) ensenya sobre això que: la barbàrie esdevé com a resultat de la conversió en dogma d'aquella premissa major que quasi tots els pobles accepten inconscientment; no és, per tant, la negació genèrica de tota cultura, com es diu de vegades, sinó l'afirmació autoexcloent de la pròpia cultura que es considera superior.³⁴

Hi ha hagut molt pocs casos coneguts (i segurament poc rellevants) de neutralitat valorativa en el moment de la trobada, reconeixement i xoc entre cultures. El mestissatge és una realitat; però no s'acostuma a dir que és una realitat problemàtica, costosa, difícil, conflictiva i que porta temps, ja que la xenofòbia no és una actitud exclusiva de les cultures invasores; es dona també a les cultures envaïdes, a la cultura dels vençuts. En aquestes, la pèrdua de la consciència de la identitat, la sensació anguniosa que els propis déus han mort condueix de vegades a les noves generacions, que ja han conegut l'altra cultura, la de l'invasor, a perseguir els avis que encara conserven els vells costums. El gran inquisidor de l'Espanya cristiana del segle XVI amaga els seus orígens jueus i es gira amb odi cap aquells dels seus que han conservat les seves arrels; el jove asteca cristianitzat manifesta el seu menyspreu per la «vella paraula» humiliant als seus ancestres. La derivació principal del racisme sempre és l'atac al més dèbil.

Existeixen almenys tres inconvenients que hauríem d'evitar en tractar de tolerància, exclusió i barbàrie a aquest final de segle. El primer és la generalització excessiva. El segon és la fal·làcia naturalista. I el tercer és la bona consciència, l'abstracció respecte al nostre concepte més habitual de tolerància.

³⁴ Primo Levi, *Se questo è un uomo*, Einaudi, Turín, 1976, p. 7-8. [Trad. Cast. *Si esto es un hombre*, Muchnik, 1998] [Consulteu catàleg].



L'individu té tendència a donar un caràcter universal a uns dels trets observats en alguns i després, des d'aquí, es deixa anar a l'atribució de comportaments negatius al conjunt dels membres de l'altra cultura. Amb un únic tret negatiu tenim tendència a caracteritzar a tots els membres d'una cultura que no és la nostra. Generalment, reservem els matisos, el reconeixement d'ambivalències i contradiccions, per quan parlem dels «nostres», pels membres de la cultura pròpia; l'altra cultura és vista com un bloc monolític. Així és com creem la selva dels tòpics. Es podria dir que la selva dels tòpics és la nostra naturalesa humanitzada. Hi deambulen les «ànimes» (sempre igual a si mateixes) de cultures i nacions sempre definides en virtut de la nostra conveniència.



Així, s'imposen de manera inconscient, dos criteris que coexisteixen simultàniament: el de la *diferència* en el si de la pròpia cultura i el de la *identitat* per jutjar els altres.

Però no només els excessos de la generalització inductiva (allò que els metodològics anomenen l'inductivisme ingenu) tenen conseqüències nefastes per als homes en aquestes coses.³⁵ També aquí trobem la fal·làcia naturalista. Passar inadvertidament del «és» al «ha de ser», o sigui, d'afirmacions de fet a judicis valoratius (per exemple, del reconeixement de l'existència de la diferència a l'afirmació de la necessitat de la desigualtat, de la superioritat, de la neteja ètnica, etc.) és caure en una fal·làcia naturalista. La fal·làcia naturalista es produeix també en creure que reconèixer la diversitat cultural implica necessàriament obrir camí a la xenofòbia i als judicis favorables al tractament desigual de les cultures. Aquest

³⁵ He tractat algun aspecte històric de la complexa relació entre inductivisme i irracionalisme a *La il·lusió del mètode. Ideas para un racionalismo bien temperado*, Crítica, Barcelona, 1991, p. 35 i següents [Consulteu catàleg].



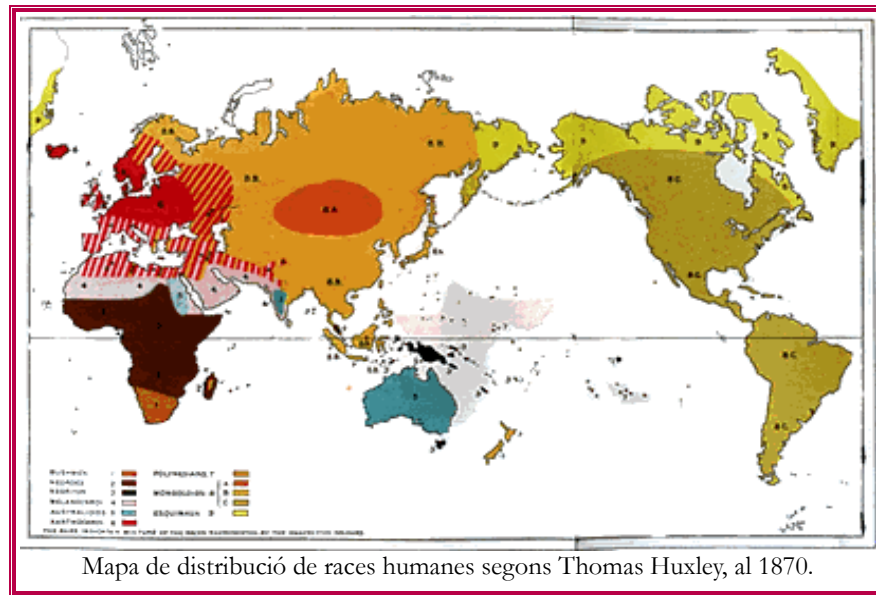
· Ètica i Filosofia Política ·

error d'argumentació no només es continua donant sovint, sinó que a més es dona amb independència dels valors que es tinguin, de la ideologia, del color del partit polític o de la seva absència. És un error *prepolític*, per dir-ho d'alguna manera. I tant persistent a la pràctica que salta d'una ideologia a la contrària inadvertidament.

Aquest error d'argumentació ja es troba en els primers teòrics europeus de la pròpia superioritat cultural en comparació amb els indis americans. En els orígens de la modernitat europea va ser molt freqüent passar de l'observació de fets evidents, com per exemple, que bona part de la població indígena no tingués pèl, o que fos físicament dèbil, a judicis de valor absolutitzadors, com que el que no té pèl és inferior al barbut. El mateix error es dona en el socialdarwinisme del segle passat i en els teòrics de la craneologia, entestats a mostrar la inferioritat intel·lectual dels negres, dels asiàtics i de les dones, com ha provat S.J. Gould a *La falsa mesura del home*. Els primers teòrics nazis del racisme van cometre aquesta errada habitualment i els polítics acabaren convertint l'error d'argumentació en holocaust. En els nostres temps, una bona part del debat sobre la sociobiologia i el determinisme biològic a la dècada de 1980 s'ha basat també en aquest equívoc de partida. I per efecte de retorsió, l'antiracisme actual també hi cau, de vegades en creure o proclamar que del reconeixement i de l'afirmació de les diferències ètniques i culturals se segueix, sense més, una activitat políticomoral igualitària en el que és social, solidària.

No és així: entre el món dels fets i el món dels valors hi ha moltes mediacions. I és feina (en gran part encara per fer) de la filosofia moral i política de la nostra època, contribuir a l'estudi racional d'aquestes mesures.

Importa, doncs, deixar clar que el reconeixement de la diferència de races i cultures no implica necessàriament una, i només una, actitud valorativa sobre aquestes. Reconeixement de la diferència racial o cultural en el pla dels fets no és igual a -ni té per què implicar- una defensa de la desigualtat racial, social o cultural. Es pot admetre la diferència de races i cultures, i després ser racista o antiracista, xenòfob o respectuós amb l'alteritat, o senzillament estar indefinit en el pla políticomoral.



De l'argumentació a l'acció eticopolítica

Ara bé, el reconeixement que existeix una errada lògica, d'argumentació o de raonament (sigui l'excés de l'argumentació inductiva o la fal·làcia naturalista), tot i que és quelcom bo, i fins i tot pot ser un descobriment estimulants per les persones aficionades a la discussió racional, no permet a qui ho afirma fer-se massa il·lusions sobre la superació d'aquest error per via només cognoscitiva. Puc proposar als meus amics que evitin formulacions del tipus «tots els x » (entenen per x els bascos, els castellans, els andalusos, els llatinoamericans, els islàmics o els russos) «són y » (entenen per y qualsevol dels tòpics negatius que vulgarment s'apliquen a aquests pobles). Però és obvi que aquesta precaució intel·lectual, per racional i necessària que sigui, no acabarà sense més amb la xenofòbia i el racisme en el món. El cònsul i historiador Cornel i Tàcit va inaugurar una raonable estratègia així en el món romà, en tractar dels germànics, però com *tothom sap*, l'extensió dels sentiments xenòfobs i racistes va seguir el seu curs en aquell món.

Podem, doncs, negar-nos amb bones raons a emprar el quantificador universal «tots els» quan tractem de cultures diferents de la nostra en contextos com aquests, però l'errada (i alguna cosa més que això) reapareix a la crueltat quotidiana amb què acceptem els acudits



que s'expliquen sobre els altres (jueus, polonesos, bascos, gallecs, catalans i altres). Podem estudiar amb detall les raons per les quals no és correcte deduir proposicions valoratives de proposicions de fet, però el racisme hi segueix, present, fins i tot a l'època on la genètica de poblacions mostra la inadequació del vell concepte de raça.

Vull dir amb això que per comportar-se com persones davant el problema del xoc cultural o davant els conflictes ètnics no n'hi ha prou a adonar-se que es cau en un error de lògica elemental en passar d'afirmacions de fet a valoracions politicomorals, de diferències reals a desigualtats postulades per raons morals o polítiques. També sabem -i ho diem tots- que la guerra és l'horror dels horrors; però la guerra segueix acompanyant la història de la humanitat segle rere segle, i en cada guerra nova descobrim que l'ésser humà és capaç de barbaritats més grans. En això dels conflictes bèl·lics (com en el racisme i la xenofòbia) l'única cosa que ha canviat des de l'època de la moral mesopotàmica fins avui, és la creixent capacitat d'una part de la humanitat per aplicar els progressos de la lògica i del raonament discursiu, cada vegada més formals, a això que encara alguns segueixen anomenant – amb un eufemisme tan terrible com contradictori- «l'art de la guerra».³⁶

També aquest darrer punt és un fet reconeixible. Potser perquè al contrari del que pensava Hegel, ni tot el que és real és racional, ni existeix massa racionalitat en l'animal discursiu que diuen que som.

Així doncs, a més del reconeixement, en el pla científic (genètic, psicològic, antropològic, sociològic, etc.), de les diferències ètniques o culturals, i a més del reconeixement, en el pla lògic, de la importància que té superar la fal·làcia naturalista, el que més compta per a aquestes coses és la decisió dels subjectes en el sentit d'actuar d'una o una altra manera, entre la xenofòbia, la tolerància, la comprensió de l'altra cultura i el respecte de la diferència.

Aquesta decisió està condicionada, sens dubte, per històries i raons socioculturals a les quals s'ha d'atendre; però encara ho està més per la conformació actual del propi punt de vista, del punt de vista politicomoral des del qual necessàriament actuem tots (inclosos, per suposat, els joves i els vells, i els adults, que en aquest país, i en tants altres països europeus, diuen i creuen que no fan política i que no els interessa).

³⁶ Nota de l'editora: per ampliar tema *De la guerra i la pau*, vegeu **capítol 3** de l'ebook.



Consciència històrica i consciència d'espècie

Generalment, el reconeixement de l'existència de diferències acostuma a comportar afirmacions de superioritat i inferioritat, i que aquestes condueixen a la barbarització dels nostres és part del que anomenem consciència històrica a Europa. En la mesura que l'etnocentrisme europeu (o euronord-americà) s'ha fet conscient de la importància d'aquesta dada, ha produït també la seva parella: el remordiment pels mals causats als altres, l'aparició d'una consciència desventurada i tràgica del que ha estat la successió i el xoc de cultures, la reflexió sobre què vol dir consciència a la nostra espècie.

Doncs bé, per configurar una consciència d'espècie en aquest final de segle, no només s'ha de superar prèviament uns quants obstacles en el pla de l'argumentació. S'han d'evitar les generalitats inductives que enverinen els judicis sobre les altres ètnies i cultures; s'ha de superar també la vella i sempre renovada fal·làcia naturalista que fa els homes, saltar sense xarxa, de l'observació de la diferència a l'afirmació de la superioritat de la pròpia cultura i de la inferioritat de la cultura de l'altre. Però també ens hem de fer a la idea que no n'hi ha prou amb el vell concepte humanista i il·lustrat de la tolerància.

La tolerància il·lustrada ha estat tolerància cap a dintre, comprensió de les diferències (sobretot religioses) en el marc de la pròpia cultura. La tolerància il·lustrada ha generalitzat la consciència d'un cert relativisme cultural. Però la tolerància il·lustrada ha justificat, generalment de forma paternalista, el colonialisme i l'exclusió dels altres; ha tancat els ulls davant la pràctica de l'esclavitud i ha inventat una nova versió justificadora de la «servitud natural». La tolerància il·lustrada és encara etnocèntrica.

Ara, en aquest final de segle, per primera vegada en la història de la humanitat, la paraula «món» ha adquirit ple sentit: el nostre món, el món del qual parlem, és realment avui dia els cinc continents. Això es deu al procés de mundialització del capitalisme, a l'existència d'un mercat pròpiament mundial. El procés de mercantilització s'ha fet tan



· Ètica i Filosofia Política ·

universal que ja arriba a l'Antàrtida. La cultura euronord-americana (i no només ella) ha fet dels llocs més amagats del planeta, objecte de la ferocitat mercantil o simple proposta d'aventures per a nòmades cansats de veure les desgràcies pròpies. Una part dels països més empobrits es converteixen en una gran casa de barrets per al benefici dels altres nòmades, per als turistes dels països rics.

El planeta Terra és, avui dia, subjecte d'una amenaça ecològica sense precedents i, ahora, un simple objecte dels reclams de les agències de viatges. La ja antiga «tendència espiritual cap al no-res», cap a les foteses, que caracteritza les cultures europees en la crisi, celebra ara un nou carnaval mentre l'esperada consciència excedent dels que es diu que tenen dret a l'oci, segueix mutant, com quasi sempre, en *cinisme excedent*, ja de tornada de totes les ètiques del treball com a sacrifici voluntari.

En aquestes condicions, l'antiga dita «res humà m'és aliè» està adquirint una nova dimensió. Però perquè realment la vella màxima esdevingués norma de comportament de les persones a Europa, caldria alguna cosa més que autoconsciència il·lustrada; caldria una *consciència d'espècie*. Precisament les derivacions ètiques de les investigacions mediambientals de moda durant la dècada de 1980 han tornat a posar en primer pla el tema de la configuració culturalment elaborada de la pertinença de tots i cadascun dels individus humans a l'espècie *sapiens sapiens*, i per tant, no només la resposta natural reactiva dels membres de l'espècie humana implicada en el fet biològic de l'evolució. En aquest sentit, es podria dir que la configuració d'una consciència d'espècie correspon a l'era nuclear (o millor encara: de les armes de destrucció massiva) i a l'època de la crisi ecològica global i de les grans migracions intercontinentals com la consciència nacional corresponia a l'època del colonialisme modern i la consciència de classe a l'època del capitalisme febril.

Per suportar quotidianament l'observació a través de la televisió del mal existent en el món, ens hem d'armar psicològicament. Si els il·lustrats s'atormentaren preguntant-se sobre el déu ocult que permetia coses terribles com el [terratrèmol de Lisboa](#), què es pot dir del turment del filòsof il·lustrat d'aquest final de segle que pot seguir a través dels mitjans de comunicació la representació instantània de *tot el mal del món* sense moure's de casa? El que es comença a anomenar «home-màquina» és potser el resultat de l'inici d'una mutació antropològica, ja que no es pot tolerar el que és intolerable. I qui ho fa, ha de desenvolupar psicològicament quelcom semblant a una cuirassa: una durícia en la zona dels sentiments.



· De l'ètica a la política ·

Potser perquè la sensibilitat d'una part de la joventut actual intueix això, quan surt del psicoanalista es desplaça generosament cap a les organitzacions no governamentals solidàries.

No és segur, en qualsevol cas, que els ciutadans europeus ja aconseguim superar la consciència desventurada produïda pel reconeixement del que es va fer (en nom de l'universalisme cristià i de la civilització del progrés) entre 1492 i 1996 a Amèrica, Àsia, Àfrica i Oceania. Tampoc és segur, tal com jo ho veig, que el més convincent ara sigui dedicar-se a la feina de desmitificar aquest tipus de remordiment. Fins i tot és possible que el remordiment, la consciència desventurada, hagi estat una de les millors coses del que s'acostuma a anomenar «civilització occidental». Que no és la pitjor, n'estic convençut. Encara tenim *El cor de les tenebres* per advertir-nos-en.



Gravat de 1755 que mostra els efectes de l'incendi i el sisme submarí a la ciutat de Lisboa.

Per a la revisió del concepte il·lustrat de tolerància

Però hi ha dubtes que la mateixa paraula «tolerància» sigui adequada per a la configuració de la consciència d'espècie als estats democràtics d'aquesta fi de segle. Els moviments antiracistes actuals han cridat l'atenció sobre les implicacions negatives del



terme «tolerància», amb tota la raó. També ho han fet els historiadors crítics, ja que com passa amb quasi tots els termes politicomorals de la nostra cultura, és innegable que també aquest està històricament carregat de connotacions impròpies, la més important de les quals és el paternalisme.

Si es vol parlar com la majoria, és a dir, seguir conservant el terme, s'haurà de reconstruir el concepte, tornar a donar-li una significació acceptable *també per a les altres cultures* que no són la nostra. «Tolerància» voldrà dir, per a nosaltres, comprensió radical de l'alteritat, atenció a la dignitat de l'altre, autocrítica de l'etnocentrisme. D'alguna manera, i amb les seves limitacions històriques, això és el que va significar «la variant llatina» del concepte de tolerància que té el seu origen a Bartolomé de las Casas i a Montaigne.

L'actual filosofia de l'alliberament a l'Amèrica Llatina ha vist això molt bé. Però comprendre els hàbits, els costums i les raons de l'altre no és «tolerar la diferència», o enyorar la virtut del «bon salvatge», o subvencionar unes poques manifestacions folklòriques, o crear reserves naturals per a cultures en extinció i turistes depredadors. Tot això és (voluntat a part) prostituir l'altre, les altres cultures. La protesta recent de les comunitats indígenes americanes, començant pels indis ianomami, pels aborígens australians o pels maies mexicans i guatemalencs, resulta reveladora. Aquesta protesta ve a dir: «no ens vulgueu civilitzar adduint els béns d'un progrés en què molts de vosaltres heu deixat de creure. Deixeu-nos viure en pau, en el nostre mitjà, amb els nostres costums».

Ens convé tornar a reflexionar a propòsit de prostituir altres cultures, sobre un fet cridaner: la primera acceptació històrica de la tolerància a la nostra cultura va estar vinculada precisament a les cases de barrets. No és aquest el lloc adient per discutir fins a quin punt el gir lingüístic «cases de tolerància» expressa només la hipocresia del cristià europeu modern que no s'atreveix a enfrontar-se amb la realitat del sexe i «tolera» el que segons els seus manaments és intolerable. Tot i així, la consciència crítica de la fi de segle hauria d'estar atenta. No fos que la mercantilització universal ens portés ara a una casa mundial de la tolerància per extensió d'aquell concepte primitiu.



Representació de la Declaració dels Drets de l'Home i del Ciutadà de 1789.

Així doncs es pot concloure que: la comprensió dels hàbits, els costums i les raons de l'altre hauria de ser autocrítica de la pròpia civilització productivista i expansionista. Ha de ser, com volia Las Casas, una restitució d'aquells béns de l'altre que un dia vàrem decidir que eren *nullius*, coses de ningú i de tots (i per tant, nostres, sobretot nostres). Si la tolerància d'aquest final de segle ha de ser igualitària i comprensiva de la diversitat, no exclouent, llavors

s'haurà de pensar com a configuració d'un nou dret internacional de persones que respectin uns altres valors, no només els mercantils i mercantilitzables. Ha de ser, doncs, ampliació de la vella declaració il·lustrada dels drets de «l'home» (encara blanc, home i adult).

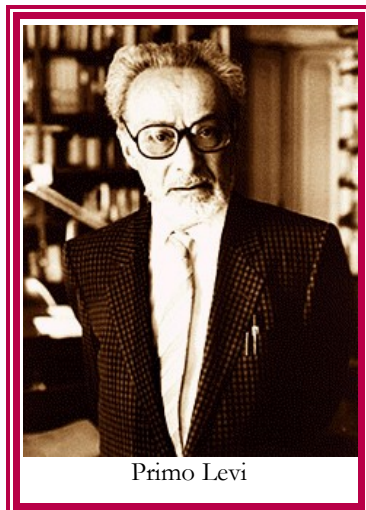
Argumentar contra el racisme i la xenofòbia

Quasi tots els autors sensibles a aquests problemes al llarg del temps han defensat que el racisme i la xenofòbia són malalties de la psique humana que es poden curar amb coneixement, intercanvis, il·lustració, argumentació racional, establiments públics d'ensenyament adequats i molta paciència. Així ho van pensar també en els pitjors moments del nostre segle, persones com [Russell](#) i [Einstein](#), Hanna Arendt i Primo Levi. Tots sabien que amb l'educació i la il·lustració no n'hi ha prou, en aquest tipus d'assumptes, però que, sense la il·lustració i l'educació, la batalla segur que està perduda. És per això que, a més d'argumentar, van crear escoles o van anar a les escoles a parlar amb els adolescents sobre aquests temes, es manifestaren amb altres, o quan ja foren vells, van ajudar que altres es manifestessin. Aquest és el camí. En un llibre com aquest només es pot ajudar argumentant. I per això potser el millor sigui intentar respondre a les preguntes que es fa la



gent. Però abans, s'han de resoldre alguns assumptes que en forma de tòpics produeixen molts equívocs.

Tot i que el racisme i la xenofòbia estan bastant estesos, no tothom és racista (en el sentit que mantingui una superioritat de la pròpia raça sobre d'altres, o en vulgui la puresa); ni xenòfob (en el sentit d'odiar o menysvalorar tot el que és estranger). És veritat que, com es diu de vegades, on menys t'ho esperes, hi trobes sorpreses, i que potser tots som portadors del virus. Però no en tots el virus genera una malaltia. Tampoc es tracta d'una malaltia congènita o hereditària. Per tal que el virus esdevingui malaltia, són necessàries circumstàncies particulars. Així que prescindirem de l'abús, habitual últimament, que és anomenar racista o xenòfob a qualsevol que no tingui les nostres idees sobre identitat, cultura (en el sentit antropològic) i nacionalitat, o sobre la manera més adequada de tractar el problema de les migracions. Suposar que el que no pensa com nosaltres en aquestes qüestions és racista o xenòfob, és un mal inici. I ho és més en societats multiètniques, pluriculturals i plurilingüístiques. És millor, en el sentit de més sa, suposar el contrari. És a dir: que els inequívocament racistes o xenòfobs són pocs i que en la majoria de manifestacions es barregen altres motius o circumstàncies no gaire diferents dels que ens fan intolerants amb membres de la pròpia ètnia, de la pròpia cultura, o de la pròpia tribu. Hi ha evidències que això passa moltes vegades, i per tant s'ha de ser curós amb les paraules. O millor encara: emprar-les amb precisió.



Primo Levi



Hannah Arendt a un segell de Dones de la Història alemana.

Dit això, s'ha de descartar un altre tòpic: la identificació habitual del racisme i/o la xenofòbia amb l'amor a les pròpies coses, amb l'amor a la comunitat de l'origen, a la llengua pròpia, a la cultura pròpia, a la nació de la qual un es considera part o a la qual alguns



anomenen pàtria. Russell distingia amb molta precisió entre el nacionalisme cultural, que li semblava més que justificat en un món que es mou cap a la homogeneïtzació i l'uniformisme; i el nacionalisme polític, que criticava. Altres autors han preferit distingir entre l'arrelament cultural o consciència de pertinença a una mateixa comunitat o col·lectivitat i nacionalisme, pròpiament dit. Aquesta distinció està fonamentada, ja que ni tan sols a l'època moderna, sinó a l'època dels estats-nació, es pot dir que de l'arrelament o la consciència de pertinença a una comunitat se n'hagi de derivar el nacionalisme com a afirmació política.

Però independentment del que es pensi dels nacionalismes polítics del nostre temps, és evident que no tot nacionalisme, ni no tot nacionalista és racista o xenòfob. El que arribi a ser-ho o no depèn de la consideració que tingui de l'altre o dels altres, de l'altre nacionalisme amb el qual generalment s'apama i dels altres membres de les altres cultures, als quals s'ha de suposar igualment arrelats. Hi ha nacionalismes polítics excoents i nacionalismes polítics culturalment tolerants. Això necessita poca argumentació: és un fet. Es pot comprovar parlant amb la gent. I el que de vegades, per identificar tal o tal nacionalisme amb el racisme o la xenofòbia, s'addueixin textos d'algun fundador històric d'aquest nacionalisme, l'única cosa que prova és que qui ho fa polititza prematurament l'assumpte. Sempre ha estat un absurd carregar els néts amb els possibles errors dels avis i acusar-los-en. Un nacionalista és racista o xenòfob quan l'amor a la pròpia cultura se li fa tan immoderat que esdevé un odi a la cultura del veí o la nació veïna, i per extensió, les persones que tenen aquest altre origen. I es pot dir el mateix, per cert, de qui es declara internacionalista o cosmopolita, però es comporta com si no pogués suportar a les persones d'alguna nació o cultura en particular. El racisme i la xenofòbia són virus transversals: no respecten les ideologies polítiques convencionals perquè són, almenys quan neixen, prepolítiques.

En arribar aquí i fetes les corresponents distincions, podem enfrontar-nos a les preguntes que la gent es fa al carrer. La primera és la pregunta científica: hi ha realment races humanes? El coneixement científic disponible sobre les diferències existents entre els éssers humans permet parlar de «races»? Durant una bona part de la història de la humanitat la resposta ha estat afirmativa: sí, hi ha races. Encara es pot trobar a qualsevol llibreria de vell un famós *Atlas de las razas humanas* publicat fa trenta anys i que s'utilitzava



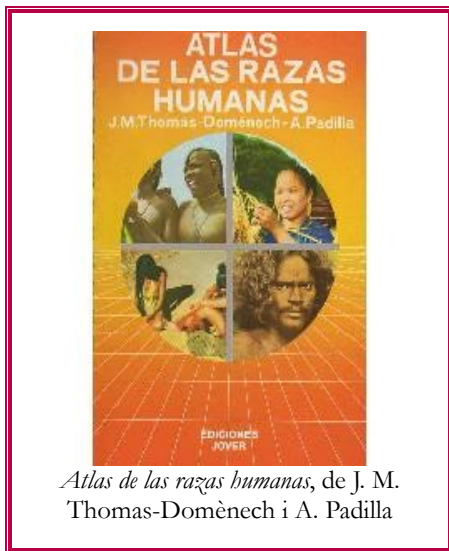
habitualment als estudis de batxillerat. La darrera edició que n'he trobat, en castellà, és la 17a i està publicada a Barcelona al 1983, però encara se segueix utilitzant esporàdicament.³⁷ En aquest *Atlas*, després de cridar l'atenció sobre la indistinció habitual entre «races» i «pobles», se'ns informa de que existeixen tres troncs racials bàsics, *el európid, el mongòlic i el nègrido*. Però tot seguit, en entrar a la descripció de les principals races que aglutina cadascun d'aquests troncs racials, l'enumeració es fa interminable. I s'entén que l'esmentada enumeració es fa en funció d'una sèrie de caràcters genotípics o hereditaris que inclou l'alçada, les formes del crani, la forma del nas, els llavis, les orelles, els ulls, la pigmentació, la forma dels cabells, les línies papil·lars, els grups sanguinis, etc. Això és el que s'ha ensenyat a les escoles i als instituts del nostre país durant dècades. I així s'han format la majoria de persones que avui tenen més de trenta anys.

Però avui en dia ja no es pensa així. Ja he parlat dels treballs de Cavalli-Sforza i altres autors. Ara s'hauria d'afegir una altra cosa: que la ciència a finals del segle XX hagi superat aquell punt de vista i hagi proposat, alternativament, el concepte de freqüències genètiques no vol dir que tot el que es deia en aquell *Atlas*, amb les seves inacabables taxonomies en funció dels caràcters somàtics, fos erroni. Només vol dir que en això, com en altres aspectes del coneixement científic, s'ha anat aprofundint i que com a conseqüència, s'ha canviat de criteri. Una cosa semblant ha passat amb els nostres criteris sobre l'origen de l'home i de l'univers, sobre la composició de la matèria o sobre el moviment dels cossos celestes. En precisar això estic apuntant cap un altre equívoc a desfer. El fet que la ciència actual consideri inapropiat (o poc apropiat) el concepte de raça, no implica que qui el segueixi emprant sigui racista. En el llenguatge habitual acostumem a dir que «el sol surt» o que «el sol es pon», i no per això acusem puntil·losament a qui ho diu de reaccionari geocentrista. Si actuéssim d'aquesta manera, hauríem de desqualificar globalment el [*Diccionario de María Moliner*](#) [Consulteu catàleg] (almenys fins les darreres impressions). I a ningú que estigui bé no se li acudiria tal cosa. De fet, molts autors, avui dia, segueixen fent servir, oralment o per escrit, les paraules «raça» o «races» sense cap intenció racista. El que passa en aquest cas és que, a diferència de l'altre, tenim tendència a donar a l'expressió una connotació negativa extracientífica. Hauríem de dir: és bo adequar la paraula al concepte (científic), però es pot evitar la pedanteria i, sobretot, s'ha d'evitar extreure conclusions eticopolítiques immediates de l'ús tradicional de les paraules.

³⁷ J. M. Thomas-Domènech i A. Padilla, *Atlas de las razas humanas*, Ediciones Jover, Barcelona, 1983.



En ocasions es pensa que, un cop ha desaparegut la paraula, ja està resolt el problema. Això és un altre error. Les preguntes continuen obertes. Provem-ho. Bé, no hi ha races (en el sentit precís que no hi ha caràcters somàtics o físics genotípics o hereditaris permanents amb què es pugui establir diferenciacions fixes que no siguin superficials), però hi ha «freqüències» o «tipus» genètics, cosa que demostra que no som iguals, que hi ha una gran barreja, però que també hi ha diferències en el si de l'espècie. I ja que hi ha diferències, tot i que no hi hagi races, ens podem preguntar: és «millor» (en el sentit de «superior») l'existència de certs prevalents sanguinis que s'hagin mantingut més a prop del tronc d'origen, o és «millor» (en el mateix sentit) la barreja o el mestissatge dels tipus genètics?



Atlas de las razas humanas, de J. M. Thomas-Domènech i A. Padilla

Formulada així, i en referència a membres d'una espècie en què gens i cultura interactuen constantment al llarg del temps, la pregunta és improcedent. No tenim arguments per dir, en aquest pla, que hi hagi diferències superiors amb independència d'altres consideracions antropològicoculturals. Tot i que no acabi d'haver-hi acord sobre el percentatge precís en què entren gens i cultura en la configuració de grups humans, sí que n'hi ha en això: el determinisme genètic o biològic no està fonamentat.

Per què no està fonamentat el determinisme genètic?

Perquè, tot i que des del punt de vista de l'evolució estrictament biològica una determinada freqüència genètica fos «superior» en el sentit darwinian de l'adaptació de les espècies, «millor» és un terme que prové d'un altre àmbit (l'eticocultural) i que només provoca confusió quan el canviem d'esfera. El terme «millor» pot funcionar en aquesta pregunta metafòricament, però si l'utilitzem metafòricament (i de vegades es fa servir així) hem de saber que ens arrisquem i que ens exposem a crear molta confusió. Dit tècnicament: en intentar respondre a una pregunta formulada en aquests termes, estem fent una fal·làcia naturalista. Podem expressar-ho en positiu: del reconeixement (científicament fonamentat) de la *diversitat* genètica no se'n deriva (en el sentit precís de «no se'n dedueix



lògicament») la *desigualtat* entre humans. A l'assaig abans esmentat, Theodosius Dobzhansky va dir:

La diversitat és un fet observable a la natura, la igualtat i la desigualtat són nocions del llenguatge eticopolític. En principi, es pot donar o no la igualtat o la desigualtat entre els membres d'una societat o els ciutadans d'un estat, sense haver de considerar com són de similars o diferents les persones que els conformen. De tal manera, la desigualtat no és quelcom biològicament donat, més aviat socialment imposat.

Per desgràcia, encara molts defensors de la desigualtat social creuen que poden argumentar a favor d'ella a partir de l'existència de desigualtats en la natura. Diuen: «som diferents o desiguals per naturalesa i *per això* ho hem de ser socialment». Alguns pretenen fins i tot concloure'n que la igualtat social és una utopia perquè va contra la naturalesa humana (o contra la naturalesa en general). I per desgràcia, també, bastants defensors de la igualtat social creuen que per argumentar al seu favor s'ha de negar abans l'existència de diferències naturals, biològiques o genètiques. De vegades diuen: «la humanitat és una, tots els homes han nascut iguals i, per tant, han de continuar essent iguals». Atenció: no per molt emprar «per tant, *ergo*», etc. i després estar (en el pla eticopolític) a favor o en contra de la igualtat o de la desigualtat social. Això ja depèn d'altres factors socioculturals que tenen a veure amb la voluntat, amb la decisió i amb les conviccions ètiques i polítiques dels individus.

Una vegada hem admès que des del punt de vista científic no hi ha races i que a més s'ha d'evitar la fal·làcia naturalista, quedem immunitzats contra el racisme i la xenofòbia? La resposta òbviament és no. Continua havent-hi racistes i xenòfobs a les nostres societats. Pot semblar-nos paradoxal, però és així. I per què? Perquè, per una part, el vell racisme, que un dia es basà en consideracions que avui anomenem «pseudocientífiques», ha esdevingut *culturalista*. I perquè, per altra part, la vella xenofòbia ha esdevingut (o ha continuat essent a les nostres societats) *eticista*. Se sent a dir: d'acord, no hi ha races; però hi han ètnies i /o cultures identitàries. Acceptem que el punt de partida és la diversitat humana. Acceptem també que les ètnies i/o cultures tenen més a veure amb freqüències genètiques no aparents que amb els trets somàtics o físics més aparents. Però encara podem continuar preguntant-nos, ja en l'àmbit antropològic o antropològicocultural: hi ha ètnies o cultures «millors» (en el sentit de «superiors») que altres?



En arribar al pla antropològic o antropològicocultural s'ha de reconèixer que els termes «millor» o «superior», tot i que continuen funcionant metafòricament, ja no són una metàfora del mateix tipus que en el context geneticobiològicoevolutiu. La pregunta sobre si hi ha cultures, en l'accepció atropològica del terme, «millors» o «superiors» a d'altres sembla tenir sentit en aquest context. La distinció que es fa habitualment entre els termes «cultura» en el sentit antropològic, i «civilització» dona per fet que la pregunta es pot formular i que potser es pot contestar. Un racista reconvertit que hagi llegit Cavalli-Sforza, o un xenòfob més o menys conscient, contestaran sense vacil·lar a aquesta pregunta: sí, hi ha ètnies i cultures «millors» que d'altres, en el sentit de «superiors». I segurament afegirà que la cultura «superior» o «millor» és la pròpia. Aquesta conclusió està tan arrelada en els cors i en els caps de les persones que només una minoria en cadascuna de les comunitats, nacions o estats que hi ha hagut al món, estaria disposada a afirmar una altra cosa, per exemple, que la cultura de l'altre és «millor» (en el sentit de «superior») o almenys «igual» a la nostra.

Vol dir això que tota persona que accepti la pregunta i estigui disposada a contestar-la és ja racista o xenòfob, o és almenys, un xenòfob en potència? En la meua opinió, la resposta és: no necessàriament. Suposem (tot i que no és gaire suposar), que la diversitat d'ètnies i cultures està suficientment fonamentada des del punt de vista antropològic i historicocultural. En principi, sembla que res evita que podem *fer una comparació* entre elles. Per molt que ens condicioni la nostra subjectivitat en aquestes qüestions, o sigui, el fet de formar part d'una ètnia o una cultura, sempre podem, doncs, tractar de contestar a la primera pregunta comparant. Crec que es pot mantenir que, quan hi ha diversitat ètnica o cultural, fins i tot abans que es produeixi el conflicte o el xoc entre elles, la comparació és inevitable: la fem tots. I ja ni parlem de quan, per les raons que sigui, es produeix un xoc cultural. Evidentment, sempre hi ha la possibilitat de negar-se a fer comparacions. Una vella dita diu que «hi ha comparacions odioses». I certament existeixen. Però no em sembla que pugui haver-hi pensament racional, ni ciència, ni (segurament) vida quotidiana entre els homes, sense comparacions. Per la resta, la vella dita no diu que totes les comparacions siguin «odioses». Diu que n'hi ha, però no ho són totes.

Ara podem fer un pas més i seguir preguntant: les comparacions són entre ètnies i cultures – a les quals sembla que estem destinats- del tipus «comparacions odioses», o són potser més aviat del tipus comparacions acceptables? Crec que hem de contestar que



depèn. I de què depèn? Depèn de la intenció, del context en què s'estableix la comparació, dels termes en què es fa i dels criteris que s'addueixen per comparar. De la mateixa manera que el fet de preguntar pot ser o no ser «ofendre». La broma habitual sobre si preguntar és ofendre diu: «Vostè és puta?» És obvi que, segons el context, preguntar així a qualsevol persona significa ofendre. Però pot no ser-ho, en canvi, en el context precís d'una enquesta sociològica que dona per suposat que la prostitució és una professió com altra qualsevol. Comparacions odioses (o preguntes que ofenen) són aquelles que es fan donant per suposat que la resposta en serà favorable (o deixarem en inferioritat o en ridícul l'altra persona). No són odioses, en canvi, les comparacions que establím per saber més, per aclarir-nos les idees, per sortir del dubte o per tractar d'explicar quelcom que no està clar. És per això que insisteixo: intenció, context, termes i criteris són essencials a l'hora de jutjar si la comparació val la pena.

Això ens porta a una altra pregunta: tota comparació no està implicant, tot i que sigui del tipus de les que val la pena fer, alguna valoració entre els termes, coses, entitats o institucions que es comparen? Segurament sí. Si comparem -i quan es tracta d'ètnies o cultures sembla que això és evident-, ho fem quasi sempre per decidir quina d'elles és «superior» o «millor» o per suggerir a altres que decideixin sobre això. El problema és, doncs, si puc fer quelcom per objetivar, en la mesura del possible, aquesta *valoració* que en termes de «superioritat» o «millor» sembla inevitable en la comparació. Davant aquest problema, que se'ns acostuma a plantejar a la vida quotidiana, podem reaccionar de diferents maneres:

1a M'hi nego. Ja que acabarem parlant de «superioritat» o «inferioritat» d'ètnies o cultures, el millor és negar-se a comparar.

2a No accepto que en això de les ètnies i les cultures pugui haver-hi una comparació objectiva. En aquest tipus de comparacions tot depèn de la subjectivitat de qui jutja i valora. Per tant, qui pretèn establir comparatives objectives ens vol acabar dient, per una altra via, que la seva ètnia o cultura és superior.

3a Potser es pugui optar a l'objectivitat, però com que les ètnies i les cultures, tot i coincidint simultàneament en el temps, no són en realitat contemporànies (pels diferents



temps històrics de cadascuna d'elles) ens trobem davant d'un cas d'*incommensurabilitat*: no hi ha comparació possible entre ètnies i/o cultures.

4a Accepto el repte: faci primer la definició de «context», «termes» i «criteris» de la comparació entre ètnies i/o cultures, i després en parlem.

5a Veig per on va la cosa: vostè és un racionalista que pretén controlar i/o millorar els sentiments i els instints primaris dels humans en base a la simple argumentació racional, i tinc en principi el mateix punt de vista, però tot i així, quin criteri seguiré per decidir què és «superior» o «millor», tractant-se d'un assumpte tan complex com el de les ètnies i les cultures?

6a Accepto l'argumentació que hem seguit fins ara, però tinc un dubte molt seriós. Tot i en el cas que establíssim criteris fiables per a la valoració comparativa entre cultures i tot i admetent que en resultés que hi ha formacions culturals «superiors» a d'altres en algun aspecte, això ens autoritzaria a dir que hi ha ètnies o cultures «millors» en un sentit moral o ètic?



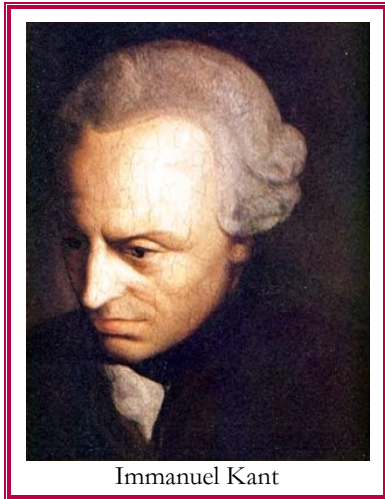
Voltaire

7a Miri, no em maregi més: Voltaire ja va establir que en aquestes coses l'única cosa sana és la tolerància. O sigui que, en aquest context, només hi ha una disjuntiva: fanatisme (cosa que quasi sempre implica xenofòbia i/o racisme) o tolerància. Subscriu't a [SOS Racisme](#), vagi a la Festa de la Diversitat i se li aclariran tots els dubtes. La resta són cabòries, complicacions teòriques inútils.

Descartaré ràpidament, per diferents motius, les reaccions primera, segona i setena. La primera, perquè no vol afrontar la qüestió. La segona, perquè tot i que *quasi* tot depèn de la subjectivitat i de la voluntat de qui jutja i valora, no tot: podem optar a certa objectivitat, almenys com a ideal regulador (que deia Kant). I la setena, perquè la darrera vegada que vaig anar a la Festa de la Diversitat, em van donar un paper, antixenòfob i antiracista, que comparteixo, però en el qual es criticava alhora, per paternalista i



insuficient, el concepte mateix de «tolerància», de manera que no puc ser al mateix temps volterrià i apuntar-me a SOS Racisme.



Immanuel Kant

En canvi, puc acceptar que hi ha grans dificultats per comparar entre cultures o ètnies globalment considerades, tot i que no tantes per comparar entre determinats trets o característiques (hàbits, costums, comportaments) de les cultures, ètnies, comunitats o pobles. Fins i tot existeix una àrea d'estudis universitaris dedicada a les cultures comparades (en el sentit ampli i en sentit restringit). També em sembla acceptable un cert relativisme cultural en la línia que inaugurarà Montaigne. Sempre

que s'hi afegeixi: comprendre i explicar el que és divers, el que és estrany per a nosaltres, no *significa justificar sense més ni més* tots i cadascun dels hàbits, dels costums o dels valors. Explicar analíticament, o històricament, l'existència o la persistència del canibalisme, del fet d'arrencar cabelleres, dels sacrificis rituals, de l'ablació del clítoris o de la reducció de peus a les dones, per posar uns quants exemples (o del dret de cuixa, del bestialisme, de la usura, de la ludopatia o del consumisme, per posar-ne uns altres), no és el mateix que justificar la seva pràctica, ni tan sols en el marc de l'altra cultura. Relativisme cultural no és el mateix que relativisme moral.

Entenc que hi ha criteris per parlar de «superioritat» cultural en determinats àmbits molt concrets. Per exemple: *adaptació de la vida dels homes al medi ambient i índex d'harmonització en la (inevitable) humanització de la natura*. Un altre exemple: *respecte de la biodiversitat inclosa la diversitat de cultures humanes que viuen en un territori*. O un altre: *índex d'emancipació de les dones en el si d'una societat, una vegada admesa la (potser) permanent dialèctica entre gèneres*. Els tres criteris esmentats han estat establerts per (i admesos per) persones sensibles que defensaren al mateix temps el relativisme cultural i l'aspiració a una ètica universalitzable de l'interès-deure no només respecte dels nostres, propers o llunyans, sinó també en relació amb la natura i altres espècies no humanes.

Potser criteris com aquests no fan (o no ens fan) «millors» en termes absoluts, en el sentit universalista de les ètiques tradicionals, però obren les condicions de possibilitat per



millorar col·lectivament. Una vegada s'ha admès que als estats laics i democràtics, híbrids i caracteritzats pel mestissatge, hi ha sempre diferents ètiques en competició, encara pot haver-hi un punt de vista convivencialista i pragmàtic, atent a les diferències, respectuós de les minories i que veu en el dret i a la legislació un element mitjancer important entre les ètiques i les concepcions del món connectades a les diferents cultures. Per aquest camí es resolen darrerament algunes de les controvèrsies públiques més importants que separen la ciutadania. Per exemple, les controvèrsies sobre el divorci, o sobre l'avortament, l'eutanàsia, o sobre l'objecció de consciència i la desobediència civil.³⁸ El principi de resolució és: no obligar l'altre a fer quelcom que està en contra de les seves conviccions, però admetre la despenalització de conductes, per minoritàries que siguin, que no impliquen perjudici per a qui no les practica.

Tot i això, seguirem reaccionant amb desconfiança i por quan ens trobem amb qui tingui uns trets externs, superficials, que no són habituals entre «els nostres». És veritat. Això és el que passa habitualment. Es passa de la relativa indiferència o de la desconfiança a la por quan «els altres» no són un o pocs, sinó percentualment bastants, i la trobada entre cultures en qualsevol lloc, estat o cultura, comença a esdevenir conflictiva.

Portem dintre la por a «l'altre», i s'acostuma a dir en referència als immigrants d'altres cultures. I per això jutgem de manera diferent els seus actes, els seus moviments, els seus comportaments. Però segurament en arribar aquí s'hauria d'introduir un matís que no s'acostuma a tenir en compte en les presentacions apressades de les manifestacions xenòfobes. Parlant amb propietat, la por instintiva a l'altre i la de l'altre a nosaltres és una exacerbació malaltissa de la por. Es pot curar amb teràpies adequades, sempre que s'estigui disposat a admetre prèviament que s'és portador del virus i que es pot arribar a caure malalt. La fòbia es pot enquistar en condicions socials de desigualtat persistent. I es pot convertir en pandèmia quan l'assumpte s'instrumentalitza políticament i els mitjans de comunicació, en comptes d'educar la ciutadania al respecte, obliden irresponsablement el matís i esdevenen ells mateixos, sense voler-ho, l'altaveu de la *fòbia*. Moltes de les exacerbacions de la por, que es concentren en l'expressió comuna «de fora vingueren i de casa ens traguieren», es podrien evitar si prescindíssim del quantificador «tots els» quan fem referència a persones d'ètnies o cultures diferents de la nostra. És difícil, però es pot provar.

³⁸ Nota de l'editora: per ampliar tema de l'objecció i la desobediència, vegeu [capítol 3](#) de l'ebook.



Bibliografia seleccionada

Una base científiconatural per abordar els problemes interculturals

CAVALLI-SFORZA, L. i F., *Qui som. Història de la diversitat humana*. Institut Català d'Estudis Mediterranis. Barcelona, 1994 [n'hi ha també una traducció castellana: Editorial Crítica, Barcelona, 1999].

CAVALLI-SFORZA, L., *Genes, pueblos y lenguas*. Editorial Crítica, Barcelona, 1997.

DOBZHANSKY, T., *Diversidad genética e igualdad humana*. Editorial Labor, Barcelona, 1978.

GOULD, S.J., *La falsa medida del hombre* [edició revisada i ampliada]. Editorial Crítica, Barcelona, 1997.

JACOBY, R. i GLAUBERMAN, N., *The bell curve debate. History, Documents, Opinions*. Times Books, New York, 1995.

LEWONTIN, R.C. i altres, *No está en los genes*. Crítica/Mondadori, Barcelona, 1996.

VV.AA., *La ciencia y el concepto de raza*, Orbis, Barcelona, 1986.

La perspectiva històrica i antropològica

BANKS, M., *Ethnicity: Anthropological Constructions*. Routledge, Londres-New York, 1996.

LATERNARI, V., *Identità e differenza. Percorsi storico-antropologici*. Liguori, Nápoles, 1986.

LEVI-STRAUSS, C. *Raça i història*. Edicions 62, Barcelona, 1969.

LLOBERA, J.R., *The God of Modernity. The Development of Nationalism in Western Europe*, Berg, Oxford, 1994.

GEERTZ, C., *The interpretation of Cultures*. Free Press, New York, 1973.

GELLNER, E., *Culture, Identity and Politics*. Cambridge University Press, Londres, 1988.

SAID, E.W., *Orientalismo*. Ediciones Libertarias, Madrid, 1990.

—. *Cultura e imperialismo*. Anagrama, Barcelona, 1997.

TAGUIEFF, P.A., *La force du préjugé*. Gallimard, París, 1990.



TODOROV, T. (ed.), *Cruce de culturas y mestizaje cultural*. Júcar, Gijón, 1990.

Migracions i els seus problemes

BAUBOCK, R., *The integration of Immigrants*. Consejo de Europa, Estrasburgo, 1995.

CONTRERAS, J. (ed.), *Los retos de la inmigración*. Talasa, Madrid, 1994.

DIVERSOS AUTORS, *Lengua y cultura de origen: niños marroquíes en la escuela española*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1999.

IZQUIERDO ESCRIBANO, A., *La inmigración inesperada. La población extranjera en España (1991-1995)*. Trotta, Madrid, 1996

LÓPEZ GARCÍA, B., (dir.), *Atlas de la inmigración marroquí en España*. UAM, Madrid, 1996.

DE LUCAS, J., *Puertas que se cierran*. Icaria, Barcelona, 1996.

NAÏR, S., *Las heridas abiertas*. El País/Aguilar, Madrid, 1998.

SIMON, G., *Géodynamique des migrations internationales dans le monde*, PUF, París, 1995.

WITHOL DER WENDEN, C., *L'Europe et toutes ses migrations*. Complexe, París, 1995.

Sobre racisme, xenofobia, alterofobia

ALVITE, J.P. (ed.), *Racismo, antirracismo e inmigración*, Gakoa, San Sebastián, 1995.

BALIBAR, E. i WALLERSTEIN, I., *Raza, nación, clase*. IEPALA, Madrid, 1994.

BARBADILLO, P., *Extranjería, racismo y xenofobia en la España contemporánea. La evolución de los setenta a los noventa*. CIS-Siglo XXI, Madrid, 1997.

BATAILLE, P. i altres, *Racisme et xénophobie en Europe*. La Découverte, París, 1994

BEN JELLOUN, T., *El racisme explicat a la meva filla*, Edicions 62, Barcelona, 1999.

CHEBEL D'APPOLLONIA, A., *Los racismos cotidianos*. Bellaterra, Barcelona, 1998.

DE LUCAS, J., *El desafío de las fronteras. Derechos humanos y xenofobia en una sociedad plural*. Temas de Hoy, Madrid, 1996.

DE STOOP, C., *Los "otros". La deportación de los "sin papeles" en Europa*. Edicions Bellaterra, Barcelona, 1999.

TAGUIEFF, P.A., *Face au racisme*. Seuil, París, 1993.

WIEVIORKA, M., *El espacio del racismo*, Paidós, Barcelona, 1992.



3. De la guerra i la pau



Les nostres vides han estat sempre condicionades per la interrelació, directa o indirecta, de guerra i pau. Generalment, la nostra concepció del món, de la història i d'allò que anomenem naturalesa humana són inseparables de les vivències que tenim (o que ens han estat transmeses) de la guerra i de la pau. Tota relació intergeneracional està profundament condicionada per aquestes vivències, per l'empremta que han deixat a les vides dels adults i dels joves. La vivència de la guerra determina decisivament allò que l'ésser humà pot arribar a pensar dels seus semblants, del proper i del llunyà. I hi ha poques coses que, com les diferències de vivències sobre la pau i la guerra, determinin tant la incomunicació o la dificultat de comunicació entre generacions.

El que s'anomena memòria històrica, el record col·lectiu, ha estat sempre, i ho seguirà sent, una aspiració dels diferents col·lectius que componen el gènere humà; però precisament l'experiència de la guerra viscuda és molt difícil, per no dir gairebé impossible, de transmetre de generació en generació. L'experiència viscuda de la guerra marca per sempre les persones i fins i tot dóna cert sentit a un terme tan ambigu i discutit com el de «generació».

Per fer-se una idea del que dic, només s'ha de reflexionar un moment sobre les diferències existents en la conformació de la consciència moral entre les persones que ara tenen entre 70 i 85 anys (les que visqueren la guerra civil i/o la segona guerra mundial), les que estan al voltant dels 50 anys (i visqueren l'experiència de l'anomenada «guerra freda» i de la guerra del Vietnam) i les que en tenen entre 20 i 30 (i han viscut, ja amb una certa distància, la guerra del golf Pèrsic, [la guerra a l'antiga Iugoslàvia](#) o les recents guerres a l'Àfrica o a Txetxènia). Viure, haver-ho viscut, és el terme central. El 14 d'abril de 1931, el 18 de juliol de 1936 o el que va passar el 1939 i el 1945 van ser segurament vivències centrals per als primers. I tot i que els significats d'aquestes dates, tan diferents, no hagin deixat de ser comunicats a les joves generacions a través dels [llibres d'història contemporània](#) o dels relats orals és evident que, avui en dia, ja diuen molt poc per elles mateixes: són «batalletes» dels *vells*, sobretot quan són transmeses oralment. En canvi, sí que diu alguna cosa important, si encara s'és jove, la data en la qual hom es va declarar objector de consciència o insubmís. O pot dir quelcom equivalent la data en la qual es va veure per



· Ètica i Filosofia Política ·

televisió un documental sobre la darrera guerra del Golf, sobre les matances d'Sbrenica, sobre l'èxode kosovar, sobre els bombardejos de Belgrad pels avions de l'OTAN o sobre la presa de Grozni per l'exèrcit rus.

Però, segurament, qualsevol conversa entre vells i joves sobre aquestes dates començarà amb l'afirmació que uns creuen haver fet alguna cosa en favor de la «veritable pau», de «l'autèntica pau». El fet que ahir es parlés amb normalitat de la inevitabilitat de la guerra per aconseguir la «veritable pau», i avui dia es parli de la necessitat de la ingerència humanitària, que comporta un desplegament militar, també per aconseguir la «veritable pau», és quelcom que posa de manifest la complexitat del tema. A més a més, contemplar per televisió els efectes d'una guerra no és viure-la; i escoltar la seva vivència per boca dels que l'han viscut no és el mateix que haver-la viscut realment. Aquesta diferència és ja tan important, per ella mateixa i pel diàleg intergeneracional, que obliga el filòsof a parar l'orella, a escoltar els altres i a començar amb matisos, precisions i distincions.



La primera d'aquestes precisions es podria formular de la següent manera. No convé parlar de la guerra en general, sinó de les guerres en la seva circumstància històrica, ni tampoc de la violència en abstracte, sinó de les formes de violència que existeixen realment en un moment determinat. El coneixement de la història dels països i de les cultures que entren en guerra és essencial per apreciar els veritables motius dels conflictes armats. En aquest tema també s'ha de parlar amb coneixement de causa. Però, una vegada afirmada la necessitat del coneixement històric, convé relativitzar el pes de la Història mateixa, de les coses passades, per no caure en el reduccionisme historicista. La Història es



construeix des del present i és habitual, més encara en cas de guerra, que aquesta construcció es faci en funció dels interessos de les cultures, ètnies, països i classes en conflicte. El cas dels Balcans ho confirma un cop més. Cadascuna de les parts en conflicte té la seva pròpia construcció d'una història de desacords, però també de vida en comú, i es remunta a diferents moments d'aquesta vida per presentar com a essencial allò que desitja que sigui avui.³⁹ La memòria històrica és, doncs, per als pobles, al mateix temps una necessitat (per no repetir errors passats) i un perill (quan es vol evitar l'acarnissament de la batalla entre les afirmacions identitàries). Es pot concloure de forma prescriptiva: no fer servir la història per matar-se més; no identificar tot un poble, o tota una cultura, amb els seus dirigents polítics o religiosos.

El punt de vista legalitzador

A la filosofia moral i política contemporània hi ha, com a mínim, [quatre punts de vista diferents sobre el tema de la guerra i la pau](#) que s'han de conèixer i valorar.

El primer és el punt de vista que se sol definir com «legalitzador». Prové de les consideracions de Kant en el seu assaig sobre la pau perpètua (1795-1796) [[Consulteu catàleg](#)]. Aquests són els principis bàsics del punt de vista kantianista sobre la guerra i la pau:

1r. La guerra és un mal inacceptable. La guerra és el més gran dels mals que afecten les societats humanes, la font de tots els mals i de tota corrupció moral. És la forma extrema del mal general de la natura humana (l'egoisme natural). Però és un mal del qual ningú es pot curar completament i immediatament.

2n. Tenint en compte això, la defensa pròpia és moralment admissible. Però quan es parla de guerra, s'ha de distingir entre el pla estatal-nacional i el pla internacional.

³⁹ DIVERSOS AUTORS, *Informe sobre la guerra de Kosovo*, Ediciones del Oriente y del Mediterráneo, Madrid, 1999 [[Consulteu catàleg](#)].



En principi està moralment justificat que tot ciutadà es prepari per defensar el seu país d'una invasió estrangera. Els ciutadans han de ser lleials al seu estat i a les lleis establertes. Però obeir les lleis de l'estat, és per a Kant, un imperatiu moral *no utilitarista*: els homes obeeixen les lleis de l'estat perquè creuen que és moralment correcte fer-ho, no perquè considerin que observar la llei signifiqui un avantatge personal.

En canvi, la decisió voluntària d'un govern d'atacar-ne un altre és oposada al dret, i injusta. Els governs tenen el deure immediat d'inaugurar la pau en la forma d'un ordre legal embrionari concebut per ser perpetu, de manera que, a poc a poc, s'estengui per tot el globus. La perspectiva ha de ser la pau perpètua. Però la pau perpètua no ha de ser la dels cementiris. Des d'aquesta perspectiva, ni l'Imperi ni les poderoses federacions d'estats tradicionals resolen el problema de les relacions internacionals justes. En el primer cas, perquè l'Imperi condueix a una situació de tirania a gran escala dintre de la qual no sorgeixen, per definició, conflictes interestatals. En el segon cas, el de la federació d'estats, perquè, en la mesura en què la federació és suficientment forta, constitueix en realitat un superestat que, inevitablement, passarà per sobre dels drets dels seus membres. I si la federació no és suficientment forta, les rivalitats entre els membres que la componen portaran a l'anarquia internacional.

3r. La concòrdia es basa en la complementació de consens i coerció. Però hi ha una mena d'asimetria entre l'ús de la coerció en l'àmbit estatal o nacional i en el pla internacional: els ciutadans han de ser políticament lleials amb les lleis del propi estat; però en el pla internacional ha de regir el pacte i la no-intervenció d'un estat en la constitució interna dels altres estats.

La coerció és necessària, segons Kant, com a recolzament al consens o consentiment voluntari sempre per defensar el dret a l'interior de qualsevol estat establert, però és absurda, tant lògicament com pràcticament, en l'ordre internacional: hi ha, doncs, una asimetria fonamental entre establir i mantenir una constitució justa a l'interior d'un estat (per la qual cosa està justificada la coerció) i establir i mantenir una relació justa entre estats.

4t. La voluntat d'una pau perpètua té exigències i normes. Els requeriments de la pau són: *a)* un pacte preliminar i limitat entre estats on *b)* els estats es doten d'una constitució republicana (representativa), però *c)* mantenen la seva sobirania i des d'ella *d)*



renuncien a la ingerència bèl·lica en els assumptes dels altres, e) constitueixen una associació federativa o confederació amb l'objectiu primordial de la no-agressió entre els estats signataris; i f) donen exemple, fins i tot unilateralment, de comportament pacífic.

Al pacte *preliminar*, els estats abjuren de tots els tractats secrets, es comprometen a renunciar a l'adquisició de qualsevol altre estat mitjançant herència, compra o obsequi, i declaren formalment la renúncia a qualsevol interferència en la constitució interna de cap altre estat, així com el recurs a l'assassinat i la subversió. En la concepció kantiana, que segueix la tradició republicana, els signataris del tractat *preliminar* s'han de dotar d'una constitució representativa de la voluntat popular i la seva unió o federació, a més de ser lliure, ha de ser del tipus més simple, o sigui, limitada a la repulsa dels actes bèl·lics o bel·licistes dels uns davant els altres.

En proposar en termes positius una federació, Kant fa servir indistintament els termes «associació federativa», «confederació» o «congrés permanent d'estats». I insisteix que la seva finalitat és estrictament limitada: la no-agressió mútua permanent *entre les potències signants* del tractat (o bé un pacte per la defensa comuna contra l'agressió d'estrangers). Per això només hi pot haver ordre internacional, parlant amb propietat, quan, de manera preliminar, alguns governs rebutgen lliurement el dret de fer-se la guerra els uns als altres. Després, a mesura que els altres governs s'adonen dels avantatges derivats d'aquesta iniciativa (millora de l'economia i més seguretat), tractaran d'incorporar-se al pacte de la no-agressió mútua. Però -aquí hi ha la clau- per tal que el pacte sigui efectiu, l'ordre internacional s'ha de limitar a la tasca suprema de preservar la pau entre aquells estats els criteris compartits dels quals els van portar a signar un tractat de no-agressió. La no-intervenció absoluta en els assumptes interns de tot estat signatari és la condició prèvia essencial d'adhesió lleial al tractat proposat.

Es tracta, doncs, de la inauguració d'un projecte a llarg termini per a la instauració de la pau, d'experiment, l'èxit del qual no es pot garantir mai plenament. L'ordre internacional a escala global només es pot contemplar des d'una àmplia perspectiva històrica. Tot i que segurament aquest projecte trobarà molts obstacles a la pràctica, el seu èxit dependrà del respecte del que s'ha pactat i de l'acompliment del deure i de la vocació *cosmopolites*. La pau, concebuda per ser perpètua, no s'aconsegueix tan fàcilment; és un bé



col·lectiu que s'ha d'estendre a partir d'un exemple positiu de no-agressió proposat voluntàriament i unilateralment per algun, o alguns, dels estats que comparteixen aquest criteri.

5è. La forma en què es concreta la voluntat de pau perpètua (inclosa la declaració unilateral de renúncia a la guerra en cas de conflicte) no és garantia de pau per sempre. En això, com en tantes altres coses, no n'hi ha, de garantia. Només podem intentar actuar *com si* (com si fóssim lliures d'escollir i com si hi hagués garantia de pau perpètua).

Kant insisteix que la seva proposta de federació o confederació no ha de ser *un* estat internacional, és a dir, un estat mundial o un únic estat implantat internacionalment; i per tant, la constitució de la federació deixa els seus membres tan sobirans com abans. Tampoc hi ha garantia segura que la federació o confederació no es desintegrarà o que no serà enfonsada per potències militaristes. En aquest camp, com en altres, les inevitables limitacions del coneixement humà impossibiliten qualsevol prova: tant a favor com en contra. En fer aquesta aposta, que és la més raonable des del punt de vista de les relacions internacionals, ens trobem davant d'una antinòmia. I l'única manera que tenim de donar sentit a la poca cosa que sabem sobre el desenvolupament polític de la humanitat és actuar *com si* (com si fóssim lliures d'escollir, i en aquest cas concret, com si hi hagués realment garantia per a la pau perpètua). Aquesta voluntat és un ideal regulador de l'actuació dels governs i dels estats.

6è. Només el reconeixement del recurrent i persistent perill de recaiguda en la guerra pot suportar l'exigència de la raó, fent valer per mitjans legals els drets que n'exclouen el recurs. I, com que generalment l'home aprèn ensopegant, segons el que ens suggereix l'experiència històrica, les condicions de possibilitat d'una política de pau augmentaran amb la consciència de l'augment de la destructivitat de les armes.

Si certes exigències morals ens impulsen a actuar com si sempre fóssim lliures per escollir correctament, podem pensar que tenim llibertat moral (tot i que mai puguem saber o entendre *com*). L'home és racional i irracional alhora. La consciència que, abstractament, tenim de la injustícia de la guerra i de les seves principals causes no serà mai prou garantia per originar la pau entre les nacions. «La voluntat humana racional és tant admirable com impotent a la pràctica», va escriure Kant. D'aquí ve que només a mesura que la guerra sigui



de manera patent més destructiva i costosa, els homes se sentiran impulsats a fer el primers passos cap a una pau permanent. Tampoc en aquest cas, però, hi ha una resolució definitiva del problema, ja que sempre hi pot haver una reincidència en l'egoisme i en la guerra. Només el reconeixement d'aquest persistent perill pot suportar l'exigència de la raó en el sentit de fer valer els drets per mitjans legals que exclouen el recurs a la guerra.⁴⁰

El punt de vista analític o fenomenològic

El segon punt de vista a tenir en compte és el fenomenològic i analític del fenomen «guerra». Aquest punt de vista ve de les reflexions que va fer Karl von Clausewitz (1780-1831), el general filòsof, en el seu tractat *De la guerra* [Consulteu catàleg], elaborat entre 1808-1830, i publicat el 1833. En aquest cas, es tracta de pensar la guerra com un fenomen assumible que obeeix, com tants altres processos de la cultura humana, a una lògica i a unes lleis, i no com si es tractés d'una irracionalitat que fuig de qualsevol possible teorització. L'objectiu de Karl von Clausewitz és pensar la guerra com un procés controlable precisament per comprendre la seva lògica interna, conduir-la millor i fer possibles les fites per les quals s'ha iniciat o declarat. La premissa inicial és que, si el coneixement dóna poder sobre l'esdevenir de les coses, el coneixement de la guerra també. Les idees bàsiques de Karl von Clausewitz es poden resumir així:

1. La pau (perpètua o limitada) pot ser un ideal raonable, però només això. No es pot eliminar la guerra del panorama humà. I per tant, continua vigent el principi romà clàssic de: «si vols la pau, prepara la guerra».

2. És una utopia considerar que, amb l'augment de la civilització, disminuirà el caràcter destructiu de les guerres. Tota consideració històrica mostra just el contrari: com més progrés civilitzador, més destructivitat de les armes bèl·liques.

3. Per tant, la millor opció és conèixer analíticament les causes de les guerres i, tècnicament, la tàctica i l'estratègia militars.

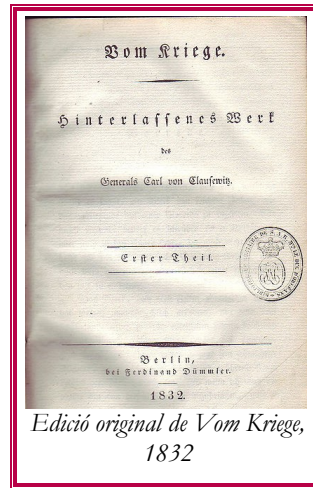
⁴⁰ En aquest resum estic seguint l'excel·lent edició de Jacobo Muñoz: I. Kant, *Hacia la paz perpetua*, Biblioteca Nueva, Clásicos del pensamiento, Madrid, 1999 [Consulteu catàleg].



4. La guerra no és un acte aïllat, independent, és la continuació de la política per altres mitjans. Hi ha d'haver, doncs, un coneixement tendencialment científic de la guerra, com n'hi ha de la política.



Karl von Clausewitz, per K.
Wilhelm Wach



Edició original de *Vom Kriege*,
1832

5. La guerra no és només violència i voluntat (de poder), sinó també, com tot fet humà, manifestació de la intel·ligència i de la raó.

6. Essent com és, inevitable, la guerra, els més interessats en el coneixement de la seva naturalesa seran els dèbils, els països amenaçats i, en general, tots els que es troben en una situació defensiva.

Tot i haver estat influït en diversos aspectes per Kant, Von Clausewitz no es planteja la possibilitat d'eradicar la guerra del panorama humà. Per a ell, la guerra és la continuació de la política per altres mitjans i, quan els objectius militars són inassolibles de forma manifesta, la guerra acaba en diplomàcia. La qüestió ètica, parlant clarament, no es planteja. *De la guerra* és una obra d'estratègia, una obra analítica. Això equival a cinisme? En certa manera, sí: en el sentit en què aleshores es començava a parlar de «cinisme científic», que equival a anàlisi, a descripció anatòmica. Per comoditat analítica es fa abstracció d'altres plans (en aquest cas, precisament, de la qüestió ètica) que no siguin l'estratègic, el de les correlacions de forces. Des del punt de vista metodològic, Von Clausewitz perllonga les consideracions del renaixentista Maquiavel sobre la guerra i la política, enllaça amb els pares fundadors de l'economia (la llavors anomenada «economia política» o «economia nacional») i amb l'obra dels pares fundadors de la sociologia.



A l'hora de comparar *De la guerra* amb *La pau perpètua* kantiana, s'ha de tenir en compte el canvi d'època. Ens trobem en el moment de la primera crisi del projecte moral il·lustrat. L'experiència de les guerres revolucionàries (a França) i de les guerres napoleòniques (especialment els fracassos de Napoleó a Espanya i a Rússia) era massa apressant com per seguir proposant l'objectiu kantià. Von Clausewitz ja no podia compartir, entre 1808-1830, l'optimisme històric relatiu als il·lustrats. Per entendre això ràpidament només s'ha de pensar en Goya, en com aquest il·lustrat ennegrint després de *Los fusilamientos de la Moncloa*. «El sueño de la razón produce monstruos», es titula un dels seus gravats més coneguts. Contemplant en què havia derivat *el sueño de la razón* il·lustrada, s'entén que Von Clausewitz hagi considerat que s'equivocaven aquells teòrics del segle XVIII que havien suggerit que, amb el progrés de la civilització, la guerra cada vegada podria esdevenir menys brutal i sagnant. Ell insistí justament en el contrari: com més greus fossin els motius, més considerables els guanys, més vitals els problemes i més alt el grau de participació popular en els enfrontaments, més sagnant i destructiva seria la guerra resultant.

No es fa la guerra per la mateixa guerra, dirà Von Clausewitz, sinó per buscar objectius que li són aliens, objectius fonamentalment polítics (en un sentit ampli). Saber-ho, conèixer les lleis per les quals es regeix la guerra, analitzar les estratègies militars en la seva combinació amb els interessos polítics és sa i atorga poder, o el pot atorgar, amb independència del bàndol en el qual s'estigui o de l'estrat social al qual es pertanyi. També en això la veritat és la veritat, *dígala Agamenón o su porquero*. I al porquer d'Agamèmon, que protesta, Von Clausewitz li diu una altra veritat semblant a la de Maquiavel, una veritat que no només és veritat pel príncep, per al que mana:

L'aspirant a conqueridor sempre és un amant de la pau (com Bonaparte sempre va pretendre ser). I sempre es presentarà així. Li agradaria entrar al nostre estat i ocupar-lo sense oposició. Per tal d'evitar que ho faci, hem d'acceptar comprometre'ns en una guerra i preparar-nos per a ella. Dit d'una altra: són els dèbils, o els que estan a la defensiva, els que han d'anar armats per no ser sotmesos en un atac per sorpresa.



· Ètica i Filosofia Política ·

Aquesta és la raó que, amb el temps, *De la guerra* hagi influït igualment a les acadèmies militars, en l'alt comandament de tots els exèrcits i en els revolucionaris que intentaven canviar el món en favor dels de sota (Marx, Engels, Lenin, o Ernesto Guevara).

D'acord amb aquest punt de vista analític, la guerra és un acte de violència que es desencadena per obligar l'adversari a complir amb la nostra voluntat. En la seva substància, la guerra és la generalització o difusió col·lectiva. Però la violència no exclou, tampoc en aquest cas, la intel·ligència; de manera que, a la guerra, qui faci servir la força amb intel·ligència obtindrà avantatge sobre qui només utilitzi la força bruta. Donat que l'objectiu últim de la guerra és la dominació de l'adversari, la preocupació principal de l'estrateg serà sempre destruir o desarmar l'enemic (o amenaçar de fer-ho).

Però hi ha un altre pla. I és que la guerra és un acte polític, un instrument polític, una continuació de la política per altres mitjans; per això, la política s'entrellaça amb l'acció total de la guerra i ha d'exercir una influència contínua sobre el seu desenvolupament. En aquest sentit, el més important per a l'estrateg militar i/o per a l'home d'estat, és comprendre des del principi el tipus de guerra en la qual intervé, no confondre's, saber establir la diferència, perquè en dependran els seus moviments. La guerra és una de les manifestacions de l'esperit de l'ésser humà. Més enllà dels greuges que provoca i dels sentiments d'horror que sempre ha provocat i provocarà, la guerra és una creació lliure de l'esperit en què hi intervenen violència (o força), càlcul de probabilitats (o atzar) i intenció política. El que importa analíticament és saber subordinar racionalment els dos primers factors al darrer. Si, per a Kant, l'antinòmia principal a la qual ens hem d'enfrontar quan parlem de guerra i pau és la que es produeix entre teoria (moral) i pràctica (política), per a Von Clausewitz, el conflicte principal es troba entre la meta militar i l'objectiu polític. En abordar aquest conflicte, Clausewitz oscil·la entre la subordinació de la política a la meta militar (que és sempre la destrucció o neutralització de l'enemic) i donar la primacia a les consideracions polítiques que han portat a la declaració de la guerra. I busca la conciliació de les dues coses.⁴¹

⁴¹ Carl Von Clausewitz, *De la guerra*, Labor, Barcelona, 1984 [Consulteu catàleg]. Per a la contextualització, W.B.Gallie, *Filòsofos de la pau y de la guerra*, Fondo de Cultura Económica, México, 1980 [Consulteu catàleg].



El punt de vista classista i/o populista

El tercer dels punts de vista es podria anomenar classista i/o populista. Prové de les reflexions de Marx i Engels sobre la lluita de classes a Europa entre 1840 i 1880, i després passa, en aquests autors, però sobretot en aquells que es van considerar els seus seguidors (V.I. Lenin, L. Trotski, Mao Tse Tung, Giap, Kwame Nkrumah, Ernesto Guevara, etc.) a la reflexió sobre la guerra i la pau tot prioritant la relació entre la lluita de classes i l'alliberament nacional dels pobles colonials o semicolonials. El plantejament inicial d'aquest altre punt de vista es pot resumir de la següent manera:

1. La història de la humanitat, si més no pel que sabem de les seves manifestacions escrites, ha estat sempre la història de la lluita, més o menys oberta o declarada, entre classes socials. Les guerres civils acostumen a ser el resultat de la lluita entre classes, quan aquesta esdevé oberta. Hi ha un vincle històric entre guerres civils i revolucions destinades a capgirar el signe social de l'hegemonia existent en els estats. Però ni totes les guerres són «civils», ni totes les guerres són conseqüència de la lluita entre classes.

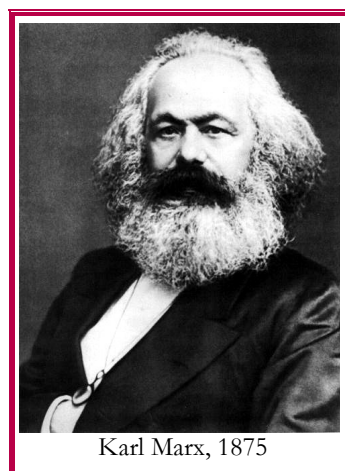
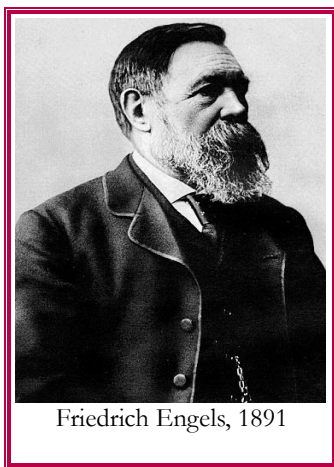
2. Entre drets iguals (o formalment declarats com iguals, talment en el món europeu des del segle XIX), sempre acaba decidint la violència. Per això es pot dir que la violència és la llevadora de la història. De vegades passa que la història avança pel seu pitjor vessant. I les guerres en són part. Però no sempre es pot considerar així. Per decidir-ho, ens hem de referir a l'anàlisi històrica. Hi ha diferents tipus de violència, i l'anàlisi ha de distingir entre violència individual, violència estatal o social, i les pròpies guerres. Quan es diu que la violència és la llevadora de la història convé precisar: ho és en aquelles societats que ja inclouen al seu si un nou món; si no hi ha ja una fecundació, el discurs teòric i la discussió sobre la violència social hi sobren. I en tot cas, el reconeixement del paper de la violència a la història no inclou, per aquesta concepció, la justificació de la violència individual amb finalitats polítiques, el que s'acostuma a anomenar «terrorisme» individual, ni la justificació de la pena de mort, ni la justificació en abstracte de les guerres.

3. Hi ha guerres i guerres. I, a l'hora de jutjar-les, ens hem de limitar a l'anàlisi concreta de la situació concreta. Però aquesta anàlisi no és neutra, implica un punt de vista.



· Ètica i Filosofia Política ·

I ho declara explícitament. Precisament per això (i no perquè les altres concepcions no ho siguin) pot considerar-se classista o populista. Des d'aquest punt de vista, admetem que hi ha guerres justes (en el sentit d'acceptables) i injustes (a les quals ens hauríem d'oposar). Són justes, i per tant justificables, aquelles que es fan per alliberar les classes socials explotades i els pobles oprimits per altres pobles. Els criteris de decisió són dos: la prioritització dels interessos i de les expectatives socioeconòmiques dels de baix, de les classes subalternes, i la valoració de la finalitat sociopolítica de les lluites dels pobles oprimits, o bé pel colonialisme, o bé per la nació titular de l'estat en el cas de societats multinacionals.



4. A l'època contemporània, que ha estat a Europa una època assenyalada per revolucions sociopolítiques (des de 1789 fins a 1939), la guerra civil és la continuació de la lluita de classes a la societat dividida; i la «guerra de tot el poble» o la guerra de guerrilles per l'alliberament nacional-popular és la continuació de la guerra civil a l'àmbit internacional en què manen l'imperialisme i el colonialisme. Aquesta valoració mena el punt de vista classista (no sempre en la seva versió populista) a considerar com a guerres «premodernes» totes (o gairebé totes) les que paral·lelament se'n lliuren per motius primordialment religiosos o ètnics.

5. En termes generals, la guerra és un mal. I ho és especialment, i gairebé sempre, pels de baix, que s'hi veuen impulsats per la resistència dels de dalt a cedir part dels seus privilegis, o per la tendència d'aquests a unir ampliació de beneficis i expansió territorial. Però el mal que representa la guerra, en les condicions històriques generades pel capitalisme, només podrà ser resolt quan ho hagi estat de manera satisfactòria el problema econòmic-social; o sigui, quan s'hagi arribat a una societat sense classes, a una societat



d'iguals. I això en el pla mundial, o si més no en un àmbit que tingui en compte els estats-nació més avançats des del punt de vista tecnocientífic i industrial. Clausewitz continua tenint raó en un sentit: són els dèbils els que més necessiten saber sobre el fenomen de la guerra i actuar en conseqüència.

Arribats a aquest punt, hi hem d'afegir dues precisions. Primera: és clar que el punt de vista legalitzador, d'origen kantian, és «pacifista» pel que fa a la seva finalitat, ja que té com a objectiu la «pau perpètua»; però en la mesura que admet la defensa armada i l'exèrcit tradicional en cas d'agressió exterior, i tenint en compte les declaracions de Kant en altres dels seus escrits (com per exemple, a la *Crítica del judici* [\[Consulteu catàleg\]](#)), s'hauria de concloure que aquesta forma de pacifisme legalitzador s'ha de qualificar de pacifisme «accidental» en el sentit que ha donat a aquest concepte J. Rawls.⁴² Segona: el punt de vista classista i/o populista (representat per Marx, Engels, Lenin, Mao, Giap, Guevara, etc.) és també pacifista «accidental» en aquest sentit: valora positivament la pau entre les nacions i defensa en el seu ideari la crítica de les armes, però alhora argumenta que la pau no serà possible mentre hi hagi classes, estats i imperis, ja que generen exèrcits permanents, per la qual cosa es pot arribar a la conclusió que els de baix s'han d'armar o han de crear exèrcits populars; així que, parlant amb propietat, en aquest cas es tracta d'un punt de vista «antimilitarista», no pacifista en el sentit estricte.⁴³

El punt de vista pacifista radical

El quart concepte a considerar és precisament el punt de vista pacifista estricte o radical. Tot i tenir alguns antecedents individuals a l'època premoderna i il·lustres representants a la modernitat, s'acostuma a dir que, a l'època contemporània, aquest punt de vista arrenca de les consideracions de Bertha von Suttner en el seu influent *Abajo las*

⁴² *Teoría de la justicia*, Fondo de Cultura Económica, México, 1985, p. 421-423 [Consulteu catàleg] I per a la discussió del concepte, vegeu J.Gordillo, *La objeción de conciencia*, Paidós, Barcelona, 1993. [Consulteu catàleg]

⁴³ Em baso en: K. Marx, *La guerra civil a França*, Edicions 62, Barcelona, 1970 [Consulteu catàleg]; F. Engels, *Escritos militares*, Equipo Editorial, San Sebastián, 1968; V. Lenin, *El imperialismo fase superior del capitalismo*, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Moscou (diverses reimpressions) [Consulteu catàleg]; Ernesto Che Guevara, *Escritos revolucionarios* (antologia), Los Libros de la Catarata, Madrid, 1998 [Consulteu catàleg].



· Ètica i Filosofia Política ·

armas (1889) [[Consulteu catàleg](#)] i dels escrits de L. Tolstoi en la seva vellesa (cap a 1890) sobre la no-violència; troba el seu màxim desenvolupament a l'obra de Mahatma Gandhi; i té perllongacions posteriors en autors com l'escriptor Romain Rolland, la fundadora del Women's Peace Party, Jane Addams, el científic Albert Einstein i el filòsof Bertrand Russell durant la Primera Guerra Mundial, en l'editor Carl von Ossietzky, durant els anys trenta, i en el defensor dels drets civils dels negres Martin Luther King, durant els anys de la guerra freda.

Tot i que amb algunes diferències de nota entre els autors esmentats (en les quals no entrarem), aquest pacifisme s'oposa a la guerra per raons ètiques o de principi, o sigui, independentment de les consideracions que s'hi hagin de fer sobre les causes o motius concrets. Bertha von Suttner va ser Premi Nobel de la Pau el 1905; L. Tolstoi va ser proposat per al premi l'any 1900, però no li va ser concedit i ell mateix va proposar un grup religiós rus que practicava l'objecció de consciència; la nord-americana Jane Addams va ser premi Nobel de la Pau el 1931 i ella mateixa, juntament amb Einstein i Russell, proposaren Von Ossietzky el 1935.⁴⁴

El pacifisme de Tolstoi i de Gandhi es pot qualificar de «radical», no només en el sentit que s'oposa a qualsevol tipus de guerra i denuncia l'existència de tots els exèrcits, sinó també en el sentit que es dirigeix, directament, a la crítica de l'arrel de les guerres: la persistència de la violència organitzada a les nostres societats. Des d'aquest punt de vista, ni la moral convencional (que és qualificada d'hipòcrita), ni el dret institucionalitzat, ni els tractats internacionals, ni el coneixement analític de les lleis de la guerra, ni l'esperança en una societat sense classes en què hagin desaparegut els exèrcits, són raons suficients per garantir la pau, perquè, mentrestant, a causa de l'educació adquirida, els homes continuen responenent a la guerra amb guerra i a la violència amb violència. De manera que, en tots aquests casos, encara s'acaba justificant la dita romana: «si vols pau, prepara la guerra».

El pacifisme radical, doncs, prové d'un principi eticoreligiós: l'extensió generalitzada del manament que diu «no mataràs». Això no vol dir que el pacifisme radical es fonamenti en la por de les persones a una mort violenta (quelcom natural i àmpliament compartit), sinó en la decisió, personal i intransferible, de *no matar sota cap circumstància*. Alternativament, el pacifisme radical postula una adequació dràstica dels mitjans a les fites proposades.

⁴⁴ Per a més detalls, vegeu G. Procacci, *Premi Nobel per la pau e guerre mondiali*, Feltrinelli, Milà, 1989.



Aquesta adequació implica, en primer lloc, no resistir a la violència organitzada amb la violència organitzada, i per tant, renunciar a oposar un altre exèrcit als exèrcits ja existents.

No obstant, segons aquest punt de vista, la no-violència o la renúncia a resistir violentament al mal, no equival a la passivitat individual o social, a deixar fer sense més ni més a les forces de la guerra. Ans al contrari, implica resistència activa, però civil, de les poblacions a la violència i a la guerra. I això ho concreta en la defensa de l'objecció de consciència, de la insubmissió davant l'estat, de la desobediència civil, de la vaga pacífica de masses, de la vaga de fam, de les concentracions i manifestacions pacífiques com a mitjans alternatius. Aquests mitjans són els que corresponen més adequadament a l'objectiu proposat, que és sempre la dissolució dels exèrcits regulars o permanents o, en el seu cas, la substitució d'aquests mitjans per altres formes de defensa, i sobretot, per l'educació permanent de la ciutadania per a la pau.

Tot i que sempre ha estat socialment minoritari, aquest punt de vista ha assolit una certa ressonància en les nostres societats, almenys en tres moments: durant la fase d'alliberament de l'Índia de l'Imperi britànic per l'èxit que hi va tenir l'estratègia gandhiana; als anys de la Primera Guerra Mundial (1914-1919) per la incorporació al pacifisme de personalitats europees molt rellevants i, després de la Segona Guerra Mundial, a la fase de la «guerra freda» en què el món va estar a tocar del conflicte nuclear (1962, 1980-1987). L'argumentació dels autors més representatius d'aquest punt de vista pacifista radical es pot resumir així:

1. Al món modern l'estat esdevé «el poder nu», un poder autoritari que determina les consciències dels individus i mira d'escapar a qualsevol possibilitat de control social. La societat civil resta indefensa i els seus membres sotmesos a l'adoctrinament dels estats. La guerra és precisament una conseqüència del funcionament sense control de les màquines burocràtiques estatals i, en aquest sentit, és la culminació de la injustícia. Des del punt de vista moral -dirà el vell Tolstoi, candidat al premi Nobel de la Pau- l'organització estatal és pitjor que un grup de bandits, perquè ni tan sols té límits interns derivats de l'admissió d'un mateix codi ètic (per primitiu que sigui).



2. La causa directa i principal de les guerres al món modern és el foment institucionalitzat dels nacionalismes i dels patriotismes pels estats que contagien a les persones una mena de malaltia psíquica. Això topa amb totes les tradicions ètiques heretades, dissol els principis de les religions i fa naufragar el projecte moral il·lustrat que, d'alguna manera, representava la secularització d'aquells principis. Es mantenen les paraules pròpies d'aquestes tradicions, però es perd substancialment el concepte.

3. No hi ha sortida diplomàtica ni legalitzadora per a aquestes situacions. L'única cosa que li resta, a la persona, és l'afirmació de la consciència individual i de la responsabilitat personal davant l'Estat. En això, el pacifisme radical contemporani, a més d'antiestatalista, és antiautoritari i, més encara, liberal-libertari. Ha nascut, com el socialisme, de la consciència de les contradiccions pràctiques del liberalisme històric europeu. I no és per casualitat que ha nascut als marges de la cultura colonialista i imperialista europea (en aquest extrem d'Europa que és Rússia i a dues de les extensions del colonialisme europeu, Sud-àfrica i l'Índia).

4. Es una il·lusió pensar que les armes poden ser combatudes amb les armes per aspirar a la pau. En això, el pacifista radical s'allunya de les principals ideologies polítiques modernes. S'allunya tant del punt de vista maquivielià o neomaquivielià com de la tradició socialista, i ho fa perquè hi, també, troba una contradicció bàsica entre mitjans i finalitats. Per tal de salvar aquesta contradicció, ens hem d'ajustar a l'objecció de consciència a les armes i a la desobediència civil a les lleis establertes. Ara bé, la no-violència i la resistència pacífica són mitjans adequats no només per raons morals o de principi, sinó també per raons polítiques, ja que la pau sempre ha significat i significarà *quelcom més que la pau*, i aquest *quelcom més que la pau* obliga a engiponar des d'ara la pedagogia alternativa al bel·licisme i el militarisme.

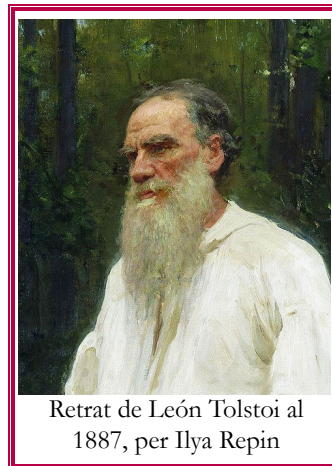
5. En arribar a aquest punt, el pacifisme radical suggereix que el que cal per fer front a la violència i a la guerra és un canvi de mentalitat individual i col·lectiva, una ampliació i generalització del «no mataràs» al proïsme més llunyà. I per fonamentar aquesta nova pedagogia de la pau, es torna cap als marges del cristianisme (Thoreau a la cultura nord-americana, Tolstoi a la cultura russa), o bé cap a determinats conceptes de cultures orientals menys expansionistes que l'europea (la *satyagraha* o «força de la veritat», recuperada per Gandhi).



6. L'ésser humà no violent que practica la *satyagraha*, l'objecció o la insubmissió, es nega a obeir les lleis que la seva consciència li diu que són injustes i entén com a tals aquelles que entren en conflicte amb el bé comú. Tot i això, practica un individualisme moderat, limitat o positiu, ja que no oposa sense més ni més la seva pròpia consciència a tota la legislació estatal, sinó que afirma, com en el cas de l'imperatiu kantià, un criteri de caràcter general: una llei concreta i determinada serà “injusta” si, i només si, viola el principi de bé públic per al qual ha estat promulgada. Fet que és el cas, precisament, per a la majoria de les lleis i normes que tenen relació amb la guerra, les armes i el servei militar⁴⁵.



Bertha von Suttner al 1906



Retrat de León Tolstoi al 1887, per Ilya Repin

També en aquest cas s'imposa la precisió. Tolstoi va apreciar molt la intenció pacifista de Bertha von Suttner, però va criticar el seu “occidentalisme”. L'ascens del feixisme i del nacionalsocialisme durant els anys d'entreguerres i, sobretot, la consolidació del poder nazi a partir del 1933 van obligar els pacifistes radicals a matisar la seva oposició, d'entrada, a les guerres. Einstein i Russell van passar, en aquells anys, a defensar un tipus d'antibelicisme pràctic que ja no incloïa en tots els casos l'objecció de consciència, van discutir opinions de Gandhi sobre l'estratègia a seguir contra Mussolini i Hitler i van tornar a defensar un pacifisme de caire més radical després d'Hiroshima i Nagasaki. Jane Addams es va sentir sempre força vinculada al pacifisme “legalitzador” del president nord-americà Wilson i Carl von Ossietzky va vincular molt estretament el seu pacifisme a la lluita per la democràcia a Alemanya.

⁴⁵ El resum es basa en L. Tolstoi, *Sobre el poder y la vida buena*, Los Libros de Catarata, Madrid, 1999 [[Consulteu catàleg](#)]; M. Gandhi, *Autobiografía. Mis experiencias con la verdad*, Eyras, Madrid, 1977 [[Consulteu catàleg](#)]; A. Einstein, *Mis ideas y opiniones*, A. Bosch, Barcelona, 1981 [[Consulteu catàleg](#)]; Martin Luther King, *Por qué no podemos esperar*, Aymà, Barcelona, 1969 [[Consulteu catàleg](#)].



Objecció, insubmissió, desobediència

D'entrada, l'objecció de consciència i la desobediència civil s'assimilen avui dia a un punt de vista pacifista. Així doncs, en línies generals, es podria dir que l'únic dels punts de vista esmentats que connecta amb l'objecció de consciència i la desobediència civil actuals és el que acabo d'exposar. Però, en general, tant [les controvèrsies sobre l'objecció i la insubmissió](#) a l'interior dels estats com [el debat entorn de la ingerència humanitària](#) a l'àmbit internacional, tenen com a rerefons una determinada anàlisi del nou caràcter de la guerra a l'era nuclear, una preocupació legalitzadora i/o motivacions políticomorals relacionades amb la defensa de la identitat nacional, ètnica o cultural i amb la denúncia de les desigualtats econòmicosocials a les nacions i a la comunitat internacional. Per aquest motiu, els quatre punts de vista sobre guerra i pau se solen entrelligar a les controvèrsies actuals.

Entenem que l'objecció de consciència és la negativa a complir un mandat de l'autoritat, o una norma jurídica, invocant l'existència, al fons de la consciència, d'un imperatiu filosoficomoral o religiós que en prohibeix el compliment: oposar la llei de la consciència a la llei oficial, afirmar la preeminència de la llei moral sobre la llei jurídica establerta. D'ara endavant l'argumentació queda reduïda a l'àmbit de l'objecció de consciència al servei militar, a la permanència dels exèrcits (i/o a l'objecció fiscal a les despeses militars). Deixo fora de consideració altres formes possibles d'objecció, desobediència o insubmissió.

L'objecció de consciència, que es produeix quan es dona una contradicció entre un deure jurídic i un deure moral, pot portar o a la desobediència de la norma legal o a l'exercici d'un dret quan la pròpia objecció queda assumida per l'ordenament legal. Objecció de consciència i desobediència civil (o insubmissió) només es confonen o s'identifiquen quan l'ordenament jurídic no admet, per principi, en el pla que ens ocupa, oposició entre deure jurídic i deure moral. És el que passava a la Rússia tsarista quan escrivia Tolstoi, a l'època colonial quan escrivia Gandhi, a l'Alemanya dels anys vint i trenta quan escrivia



Einstein i a l'Espanya franquista quan Gonzalo Arias va teoritzar, per primera vegada entre nosaltres, l'objecció de consciència. O, també, és el que passa a molts dels països africans, asiàtics i llatinoamericans avui dia (vegeu [els últims Informes d'Amnistia Internacional](#)).

La diferenciació entre objecció de consciència i desobediència civil (o insubmissió) és possible quan l'ordenament jurídic admet (com a mínim formalment) les raons morals de l'objecció de consciència i legalitza (o bé per respecte a les minories, o bé amb la consideració que aquestes tendeixen a convertir-se en majoria) l'objecció, com a mínim en determinats supòsits. És important tenir en compte que tot ordenament legal, i també el que es refereix a l'objecció de consciència, pretén precisament conciliar o resoldre el conflicte entre deure jurídic i deure moral, però que, en termes generals, no hi ha modificació legislativa, en aquest sentit, que no sigui conseqüència o efecte de la pressió de les minories o majories afectades directament. La constitució i l'ordenament jurídic s'han d'entendre com a processos oberts dependents de la interrelació entre estat i societat civil. En aquest aspecte, com en gairebé tota la resta, els drets no s'atorguen, es conquereixen⁴⁶.

Habitualment, el motius adduïts per objectors i insubmisos al servei militar obligatori i/o a la prestació substitutòria, segons els països, són de tres tipus: *a)* raons de consciència basades en l'opció pels valors de la pau, de la justícia en l'ús dels recursos econòmics i de la solidaritat entre els pobles; *b)* motius polítics derivats de la no-acceptació d'aquells articles de la constitució corresponent que neguen la realitat d'un estat plurinacional; i *c)* interessos de convivència personal i/o social relacionats amb la consideració que, en establir un servei militar obligatori o una prestació substitutòria, l'estat prescriu càrregues discriminatòries per als joves, que malmeten els interessos personals dels individus i/o de les famílies.

Cal subratllar que l'oposició al servei militar i l'objecció fiscal a les despeses militars no tenen només un significat personal, sinó que, a més a més, tenen un abast públic o civil, ja que el propòsit dels insubmisos i desobedients és (implícitament o explícitament) realitzar un canvi en la legalitat vigent que afavoreixi els interessos de la pau en general.

⁴⁶ Per al desenvolupament d'aquest apartat, vegeu J. L. Gordillo, *La objeción de conciencia*, Paidós, Barcelona, 1993; J. A. Estévez Araujo, "La desobediencia civil", a DIVERSOS AUTORS, *En el límite de los derechos*, EUB, Barcelona, 1996 [\[Consulteu catàleg\]](#).



· Ètica i Filosofia Política ·

La controvèrsia pública sobre objecció i desobediència civil sorgeix perquè hi ha autors que neguen la de més pes, és a dir, que, en una societat democràtica que aprova per majoria la seva constitució i les seves lleis, hi hagi de tenir cabuda l'afirmació de la consciència moral individual. Alguns autors discuteixen, per tant, que hi hagi coherència ètica en la insubmissió, amb aquests arguments:

1r. Que la llei que regula en determinats països el servei militar obligatori i la prestació social substitutòria és justa tant des del punt de vista procedimental (ha estat aprovada de manera democràtica) com des del punt de vista substitutiu (perquè regula la participació solidària en un bé comú, que és la defensa de l'estat, generalment considerada com una necessitat).

2n. Que, precisament, a les democràcies representatives existeixen procediments democràtics per modificar la norma jurídica sense necessitat d'arribar a la insubmissió o la desobediència civil.

3r. Que desobeir un ordenament jurídic just equival a negar-se a la participació en el bé comú i, per tant, constitueix un acte de solidaritat social o de deslleialtat constitucional o de supèrbia individualista.

4t. Que aquest rebuig entra en conflicte amb un dels principis de l'estat democràtic (és a dir: el dret i el deure dels estats a la legítima defensa) generalment acceptat pels partits polítics democràtics i/o pel magisteri moral de les esglésies, de manera que l'insubmís se situa fora o al marge de les institucions.

En el cas de l'objecció fiscal a les despeses militars (molt estesa entre organitzacions pacifistes i antimilitaristes, i que es postula com una variant de la insubmissió o de la desobediència entre persones que no es troben ja en edat militar o que no poden ser objecte de reclutament militar) una variant argumental seria: la justificació moral i/o religiosa de la desobediència és sempre contradictòria i porta a antinòmies, però el problema és resoluble en termes d'eficiència econòmica sense que l'estat exigeixi coactivament a tots els ciutadans el finançament d'allò que, per a alguns, no és un bé⁴⁷.

⁴⁷ J. C. Dalmau Lliso, *La objeción fiscal a los gastos militares*, Tecnos, Madrid, 1996 [[Consulteu catàleg](#)].



En canvi, l'argumentació ètica en favor de la insubmissió com a forma de desobediència civil justa addueix:

1r. Que la legitimitat de les lleis que estableixen l'existència dels exèrcits, de la defensa armada, del servei militar obligatori o de la prestació social substitutòria *no pot ser identificada amb l'ideal humà* i, per tant, hi ha d'haver la possibilitat del dissentiment d'individus i de minories que busquen l'ideal ètic (la pau total i perpètua en el sentit kantianà), no circumscrit per l'ordenament jurídic (de fet, la Carta de les Nacions Unides s'inspira en aquest ideal i propugna, al límit, la dissolució dels exèrcits).



2n. Que, tot i que, èticament, potser no es pugui negar als estats el dret a la legítima defensa, s'ha de tenir en compte que aquesta defensa no ha de ser ni pensada ni executada exclusivament com a defensa armada (de fet, s'han proposat altres formes de defensa pacífica alternativa o mixta, diferents a les existents). A més a més, la seguretat i la defensa van més enllà dels límits dels estats, de manera que resulta raonable pensar en decisions d'una autoritat internacional (aquest va ser, per exemple, el punt de vista d'Einstein i de Russell).

3r. La solidaritat com a principi normatiu ens imposa el vincle més ampli i, en aquest context, no hi ha dubte que es tracta d'un deure vers la humanitat o, com a mínim, d'una noció de solidaritat que té un caràcter més universalitzador que l'establert habitualment per la mera solidaritat de defensa del territori i del grup. Potser va ser per això que el 1995, el Ministeri de Justícia d'Espanya va considerar la insubmissió “una forma de participació política i, en certa manera, lleial a la democràcia” (la qual cosa, de totes maneres, es contradiu amb les penes proposades per als casos d'insubmissió en el nou codi penal).



4t. En parlar de democràcia cal distingir entre l'àmbit procedimental de les lleis i la justícia substantiva. La participació democràtica no s'ha de reduir a les vies procedimentals legitimades constitucionalment. La democràcia i les constitucions s'han d'entendre com a processos en construcció. Hi ha de tenir cabuda el dissentiment de la persona-ciudadà. Per tant, qui es declara insubmís adduint la injustícia substantiva de les lleis no necessàriament s'oposa a la democràcia de manera general. Senzillament, aquestes persones poden tenir un concepte de democràcia més elevat que el vigent i tenen dret a ser escoltades sense ser penalitzades.

La controvèrsia sobre al insubmissió voreja o interrelaciona sempre els tres plans (l'ètic, el polític i el jurídic). Aquesta és una característica de tots els assumptes públics controvertits a les societats democràtiques, ja que sempre entra en joc el debat sobre la criminalització jurídica de les conductes, la tolerància i la legalització dels comportaments de les persones. És natural, per tant, que el debat s'acabi centrant en la consideració que el codi penal dóna a la insubmissió. Al nostre país el codi penal imposava fins fa poc la pena d'inhabilitació absoluta (feina o càrrec a les administracions i entitats públiques estatals, autonòmiques i municipals) per un període de 10 a 14 anys: multes oscil·lants entre les 72.000 pessetes i els 36 milions de pessetes, segons la fortuna del condemnat, i la privació dels drets de conduir vehicles a motor i la tinença i el port d'armes durant vuit anys.

Per una banda, es pot argumentar que hi ha contradicció entre el reconeixement genèric que la insubmissió pot ser considerada com una valuosa aportació moral a la democràcia participativa i l'existència d'un codi penal que, de fet, implica la “mort civil” dels insubmisos durant un període de deu a catorze anys. Des d'aquest punt de vista sembla clar, doncs, que és raonable exigir una modificació dels articles del codi penal en aquest aspecte.

Per altra banda, també hi ha contradicció entre fins i mitjans a algunes de les motivacions adduïdes en favor de la insubmissió: per exemple, no sembla moralment acceptable declarar-se pacifista en relació a l'exèrcit de l'altre i militarista a favor del propi. Però hi ha circumstàncies que compliquen la cosa. Pel que fa a l'estat espanyol, s'ha de tenir en compte una derivació política de l'assumpte: un ciutadà basc, català o galleg pot declarar la seva objecció al servei militar o la prestació social substitutòria amb la consideració que



ambdues es basen en una consideració constitucional de l'estat espanyol que és substancialment injusta perquè la constitució (procedimentalment democràtica) no admet el dret a l'autodeterminació de les tres nacionalitats esmentades, que és, de totes maneres, un dret internacional contemplat en altres instàncies.

Tot i que aquesta última motivació politicomoral de la insubmissió xoca amb la legislació vigent, no té, no obstant això, per què ser considerada en principi, des del punt de vista ètic, ni tan sols amb l'argument que potser l'insubmís acceptés el compliment del servei militar en cas que hi hagués un exèrcit nacional basc, català o gallec. Es podria considerar, en canvi, que qui així argumenta no és un pacifista conseqüent però que la seva desobediència, en aquest moment històric concret, té fonament. Argumentar així no és caure en el relativisme moral sinó reconèixer la interrelació entre els plans moral, jurídic i polític. De fet, si se substitueix el servei militar obligatori per un exèrcit professional en el qual els soldats són reclutats mitjançant una paga, l'objecció moral en favor de la insubmissió decau, deixa de tenir sentit, però es pot seguir argumentant, en l'àmbit juridicopolític, tant en contra d'un exèrcit *espanyol* com en contra d'un exèrcit *professional permanent*.

Es veu així que la controvèrsia sobre insubmissió i desobediència ha de tenir en compte les circumstàncies, de la mateixa manera que la controvèrsia sobre la guerra en general. I es pot concloure, en tot cas, que l'admissió i la legalització de la desobediència civil en les seves diferents formes (de l'objecció de consciència a la insubmissió) és, com ha mantingut J. Habermas, la pedra de toc de l'actual estat democràtic de dret.

De la “gran por” al gran debat sobre la ingerència humanitària

La impressió causada per les bombes atòmiques que els Estats Units van llençar sobre Hiroshima i Nagasaki, la proliferació de les armes nuclears des de 1950 i durant tot el període que va durar la guerra freda (és a dir, fins a 1990) va fer augmentar el temor de les poblacions a una guerra lliurada amb aquest tipus d'armes, sobretot a Europa i als Estats



Units d'Amèrica. Aquest temor va arribar al seu punt màxim en dos moments: el 1962, que va ser la data de la “crisi dels míssils” a Cuba, i el 1984-1985, que és la data en la qual la carrera armamentística de les dues grans superpotències nuclears de l'època va coincidir amb la possibilitat real d'una guerra nuclear generalitzada o limitada a Europa.

Per tal de fer-nos una idea de la psicosi que aquesta última situació va arribar a representar, cal que recordem alguns fets: les armes nuclears estratègiques dels blocs militars ja arribaven a cinquanta mil i els sistemes de llançament d'aquestes armes (fins i tot míssils intercontinentals, míssils submarins i bombarders de llarg abast) s'apropaven als cinc mil; el 1986 es va calcular que totes les armes nuclears acumulades en aquell moment podien matar dotze vegades consecutives a tots els habitants del planeta; a partir d'aquí es va forjar el terme “capacitat de sobremort” (*overkill*); el rellotge simbòlic amb el qual els científics britànics compromesos indicaven a l'opinió pública la probabilitat d'una guerra lliurada amb armes nuclears va arribar a estar a un minut de l'hora H entre 1984 i 1986. Per altra banda, hi ha nombrosos testimonis literaris i cinematogràfics d'aquest pànic⁴⁸. Tot això va fer augmentar entre l'opinió pública europea el punt de vista que hem anomenat “pacifisme radical”.

Però a la vegada que creixia el temor a una guerra lliurada amb armes nuclears, i que, feliçment, no es va arribar a produir, els conflictes armats a la perifèria del sistema bipolar (a Àsia, a l'Àfrica, a l'Orient Mitjà, a l'Amèrica Llatina), lliurats amb armes “convencionals”, van anar en augment. S'ha calculat que des de la fi de la segona guerra mundial fins als anys noranta hi ha hagut 160 conflictes armats d'aquest tipus, en els quals han mort aproximadament 16 milions de persones, la majoria de les quals eren civils. L'augment del nombre de morts civils a les guerres que van tenir lloc al sud d'Àsia, a l'Extrem Orient, a l'Orient Mitjà, a l'Amèrica Llatina i a l'Àfrica és el tret més característic de les guerres d'aquest segle. La literatura europea especialitzada de la dècada de 1980 ha parat menys atenció a aquest tipus de conflictes bèl·lics, en part per etnocentrisme i, en part, per la consideració, encertada, que les guerres mundials van matar més⁴⁹.

⁴⁸ Exemples: el conegut historiador britànic E. P. Thompson va escriure una obra de gran influència a la dècada de 1980, en la qual forjava el terme “exterminisme” per caracteritzar l'època; el filòsof alemany Günter Anders va escriure una obra monumental amb el significatiu títol de *La obsolescència del ser humà*; l'antic general de l'Estat Major de l'RFA, Gert Bastian, va canviar de bàndol, va escriure una obra titulada *Forjemos la paz* (Argos-Vergara, Barcelona, 1984) [[Consulteu catàleg](#)] es va convertir en un dels teòrics de l'ecopacifisme que va inspirar el Partit Verd alemany la dècada de 1980.

⁴⁹ Vegeu al respecte les obres de N. Chomsky.



En qualsevol cas, aquest tret característic de les guerres de les últimes dècades, en les quals l'extermini de la població s'ha convertit en un objectiu declarat dels exèrcits, ha quedat ratificat en els conflictes bèl·lics més recents: als Balcans, a l'Afganistan, a Txetxènia, novament a l'Orient Mitjà, a Cambodja, a Timor, a la regió africana dels Grans Llacs, a Guatemala, al Perú, a Colòmbia, etc. L'existència de genocidis i etnocidis a diferents punts del planeta, l'extensió de la fam, les operacions de “neteja ètnica”, les múltiples persecucions de minories i l'extensió de les guerres lliurades amb armes convencionals en aquests darrers temps ha donat peu a un desenvolupament del que s'ha anomenat, d'acord amb l'expressió de J. Rawls, pacifisme “accidental”. La controvèrsia contemporània entre pacifisme “radical” i pacifisme “accidental” data de 1991, moment en el qual va esclatar la guerra del Golf⁵⁰. Des d'aleshores, la divisió en el que va ser el moviment pacifista europeu dels anys vuitanta s'ha anat aprofundint. I la controvèrsia sobre la intervenció internacional per motius humanitaris ha passat a ocupar el lloc que va tenir el debat sobre la guerra nuclear.

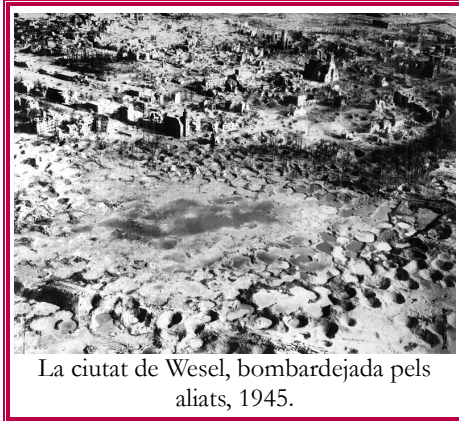
En efecte, hi ha com a mínim un aspecte en el qual la controvèrsia actual s'internacionalitza i enllaça amb les preocupacions “legalitzadores” d'origen kantianà: [en l'assumpte de la no-intervenció o possible ingerència humanitària](#), que s'ha plantejat molt obertament a partir dels esdeveniments de Bòsnia, de la regió africana dels Grans Llacs i, últimament, d'Albània, Timor i Kosovo. La forma que hagi d'adoptar la intervenció humanitària s'ha convertit en els darrers temps en la pedra de toc per jutjar què pot ser una comunitat internacional democràtica que aspira a la pau.

En aquest sentit, la controvèrsia eticopolítica sorgeix d'aquesta pregunta: està justificada la ingerència internacional en als assumptes interns de determinats països en guerra o en conflicte? I si ho està, en quins supòsits, sota quines condicions i fins a quin punt, amb quines garanties? Es pot considerar, internacionalment, el respecte als drets humans en assumptes interns? Hi ha justificació per a qualsevol tipus d'intervenció, fins i tot armada, o s'ha de limitar a l'ús de mitjans estrictament humanitaris, no militars?

⁵⁰ En relació a aquest tema, vegeu *Escritores por la paz*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1991 [\[Consulteu catàleg\]](#).



La necessitat humanitària d'actuar per motius ètics topa, en principi, amb algunes objeccions importants. Són aquestes:



1a. Alguns principis bàsics de l'ordre internacional, com el d'igual sobirania dels estats i el de no-intervenció en els seus assumptes interns.

2a. El coneixement estès de la pràctica habitual de les grans potències mundials, consistent a intervenir en conflictes interns de països (propers o llunyans) per interessos geopolítics.

3a. La crítica fonamentada a la pràctica habitual de les Nacions Unides, en el sentit que durant dècades s'ha emprat un tractament desigual a l'hora de condemnar o no condemnar determinats països per violació dels drets humans, i també a l'hora de fer complir les resolucions del Consell General⁵¹.

4a. El que se sap sobre les conseqüències directes i indirectes de la intervenció dels aliats de l'OTAN a l'Iraq durant la guerra del Golf, que és l'antecedent més recent⁵².

5a. El balanç, molt negatiu, de l'actuació dels contingents de l'ONU als darrers conflictes (actuació que, per exemple, no va impedir matances als camps de refugiats, com al Kibeho, l'abril de 1995, denunciades per organitzacions com [African Rights](#), Amnistia Internacional o Metges sense Fronteres).

⁵¹ He donat algunes dades sobre el tema a *Discursos para insumisos discretos*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1991, pàgs. 521-522 [[Consulteu catàleg](#)].

⁵² Carlos Varea i Ángeles Maestro, coord., *Guerra y sanciones a Iraq*, Los libros de la Catarata, Madrid, 1997 [[Consulteu catàleg](#)]. I per a més detalls es poden consultar les actes de la [Conferència Internacional sobre "El intervencionismo, contra el derecho internacional: de Irak a Yugoslavia"](#), Madrid, novembre de 1999.



Des del punt de vista moral, hom està d'acord que les institucions han d'intervenir en els casos de genocidi provat, neteja ètnica, perill de mort per fam i epidèmies de grans poblacions, etc. El dret d'ajuda humanitària s'argumenta, està per sobre dels drets dels estats en aquestes situacions. La majoria de les resolucions de les Nacions Unides coincideixen en aquest punt de vista, en general compartit al marge de les diferències religioses o politicoideològiques.

Ara bé, gairebé totes les intervencions per raons humanitàries ho són també a favor d'uns (se suposa que la majoria civil indefensa) i en contra d'altres (se suposa que el govern del país corresponent o aquella part que ha assumit el poder). Això vol dir que, en aquests casos, la intervenció internacional topa amb l'oposició de sectors de l'estat corresponent, que solen estar armats. En molt pocs casos, per tant, hi té cabuda l'ajuda humanitària sense vigilància armada. I encara en aquests casos caldrien mitjans de protecció del contingent humanitari.

El problema principal a l'actualitat és que [L'organització de les Nacions Unides](#), tal com va ser concebuda a l'època de la guerra freda, no té autoritat moral ni política, ni tampoc els mitjans suficients per fer-se càrrec d'intervencions humanitàries. És per això que hi ha un perill constant que una gran potència, o aquesta i els seus aliats ([l'OTAN](#)), acabin substituint l'Organització de les Nacions Unides a la pràctica. De fet, això és el que va passar durant la guerra del Golf i ha tornat a passar, en el cas dels Balcans, en ocasió dels bombardejos a diverses ciutats de Iugoslàvia.

Sembla clar que per tal d'evitar aquest conflicte calen dues coses: impulsar el desenvolupament de les possibilitats institucionals de l'Organització de les Nacions Unides i dotar aquesta organització de mitjans suficients. Aquesta va ser la línia d'argumentació seguida per Burthos Gali, anterior secretari general. Però ha topat permanentment des d'aleshores amb l'oposició del govern dels Estats Units, que és, amb escreix, la principal potència militar del moment.

Per altra banda, la filosofia jurídica sol argumentar, amb raó, que el deure d'assistència humanitària no ha de representar el reconeixement d'un dret-deure



d'ingerència. La simple referència a la defensa dels drets humans per justificar la intervenció o ingerència d'altres estats és, generalment, considerada insuficient. No només des del punt de vista del dret internacional, sinó també des del punt de vista ètic. S'addueix, en aquest sentit, que, per tal de ser just el dret d'ingerència hauria de començar per ser recíproc⁵³. Argumentant a favor de la reciprocitat, Rony Brauman, que va ser president de l'organització [Metges sense Fronteres](#), va proposar fa uns anys aquesta reflexió, que fa pensar:

Imaginem que una organització humanitària iraquiana s'instal·la en un barri pobre de Nova York, on s'estenen de manera inquietant la tuberculosi, la sida i la desnutrició, on els malalts i els ferits no poden comptar les engrunes d'una assistència social en plena crisi. El president d'aquesta organització, Sadam Hussein, invoca el deure d'ajut humanitari per portar roba, menjar i cures mèdiques a les dones i els nens víctimes de la duresa dels temps, per oferir-los l'ajut fraternal que tant necessiten. Com reaccionaria el govern i el públic nord-americà? Quina resolució aprovaria el [Consell de Seguretat de les Nacions Unides](#) per reafirmar la universalitat dels principis d'ajut humanitari?

Havent admès el principi de reciprocitat, podem deixar ara de banda la qüestió de la intervenció o ingerència en el cas de fam, catàstrofes o epidèmies de grans poblacions, cas en el qual també per regla general, ni cal emprar armes ni hi sol haver oposició destacada per part dels estats afectats, i limitar-nos al cas d'ingerències o intervencions armades per posar fi a situacions greus de genocidi o etnocidi. Últimament (primer en relació a la guerra del Golf i després en ocasió de la intervenció de l'OTAN a l'antiga Iugoslàvia per ajudar la població albanokosovar contra les agressions del règim del president serbi Milosevic) s'ha tornat a teoritzar la distinció tradicional entre guerres “justes” i “injustes”⁵⁴. Els portaveus governamentals de l'Aliança i, amb ells, els mitjans de comunicació han forjat, en aquesta línia, els termes de “guerra humanitària” i “guerra ètica” per justificar els bombardejos sobre Belgrad i altres ciutats.

I en el pla ètic es planteja la pregunta de si, en algun cas, [es pot parlar amb propietat de “guerra humanitària”](#). Des de quina ètica es pot parlar de “guerra humanitària”? La

⁵³ Philippe Moreau Defarges, *Un mundo de injerencias*, Edicions Bellaterra, La Biblioteca del Ciudadano, Barcelona, 1999 [\[Consulteu catàleg\]](#).

⁵⁴ Una crítica encertada dels intents de recuperació actual del vell concepte de “guerra justa” en tant que “salt enrera” o abandonament del Dret Internacional la trobem en un article de [Francisco Rubio Llorente](#), “La guerra justa en la sociedad global”, *El País*, Opinión, 30 de març de 1999. I en una línia semblant argumenta Luigi Ferrajoli al *II manifiesto* del 13 d'abril de 1999 i, de manera més detallada, al número de *Crítica marxista* (Roma) corresponent a l'estiu del mateix any.



història del colonialisme europeu modern mostra que la gran majoria de les intervencions armades de les quals es va dir que ho eren per motius humanitaris o de civilització van tenir conseqüències desastroses per a les poblacions civils. Així doncs, no podem parlar de “guerra humanitària” des d'una ètica que prengui en consideració les conseqüències dels actes i proposi adequar els mitjans als objectius perseguits. D'altra banda, ha estat un punt de vista compartit per diferents corrents de l'ètica contemporània, des de Moore a Weber i des de Weber a Russell. Recuperant aquest punt de pista, el filòsof i jurista italià Luigi Ferrajoli ha argumentat així sobre el cas de Kosovo:

La racionalitat d'un acte es mesura a partir de la seva congruència amb l'objectiu que amb aquest es pretén aconseguir. Si aquest acte, pels enormes patiments que produeixi directament, resulta no només inadequat, sinó fins i tot contrari als més nobles fins declarats, és estúpid i brutalment irracional i irresponsable. En general, i especialment en política, l'única ètica que compta no és la de les intencions sinó la dels efectes provocats. Perseverar en un error tràgic després que els efectes s'hagin manifestat ja vol dir passar de la irresponsabilitat a la corresponsabilitat.

En el pla de les relacions internacionals un dels problemes que planteja l'anomenada “guerra humanitària” és que, de fet, obliga, en la nostra època, i en un món globalitzat, o a un govern mundial o a una hegemonia (parcial) imperial. No hi ha hagut fins ara cap experiència de democràcia seriosa en el pla internacional: l'existència del dret de veto de les grans potències nuclears al Consell de Seguretat de les Nacions Unides atempta contra qualsevol idea de democràcia seriosa; fins i tot l'actual Unió Europea reconeix públicament el seu dèficit en aquest aspecte. De manera que el més raonable, mentrestant, és començar dubtant sobre qualsevol proposta no dirigida a corregir l'hegemonia (parcial) imperial.

En conclusió, si es vol anar més enllà de l'actual *statu quo* del dret internacional recollint la preocupació ètica que s'expressa a la proclamació del dret-deure d'intervenció, necessitaríem un principi que digués alguna cosa com «No es pot tolerar allò intolerable». Però aquest principi, per tal de ser universal i evitar la doble moral, el tractament desigual amb el qual habitualment es jutja «amics» i «enemics», s'hauria de formular sempre, incondicionalment i explícitament, d'aquesta manera: «No es pot tolerar allò intolerable *arreu del món*». És a dir: de la mateixa manera a Turquia que a Iugoslàvia, a Rússia que als



Estats Units, a Algèria i al Marroc que a l'Iraq, a Israel que a Líbia, a la regió africana dels Grans Llacs que a l'Índia, a Guatemala o a Colòmbia que al Perú, etc.

Per poc que s'hi pensi, quan s'examinen les possibilitats reals de portar a la pràctica un principi universal com aquest al món actual, hom s'adona que, per tal de ser conseqüents, caldria un exèrcit mundial gegantí, o establir excepcions que serien inacceptables des del mateix punt de vista ètic que suposadament es defensa. L'exemple més recent, el trobem al cas de Txetxènia, la capital de la qual, Grozni, ha quedat pràcticament esborrada de la faç de la terra per part de l'exèrcit rus poques setmanes després que les forces de l'OTAN intervinguessin a Iugoslàvia. D'altra banda, si no s'admeten excepcions (i en el cas de la intervenció russa a Txetxènia és evident que la rèplica contraintervencionista en favor dels txetxens ha topat amb el fet que Rússia és una potència nuclear), l'inicial «pacifisme ètic» fonamentalista es convertiria, a la pràctica, en el seu contrari: en base argumental per a un nou militarisme.

En relació a aquest aspecte, ja es percep alguna cosa en aquest canvi de segle. I aquesta és la raó per la qual diferents autors, tant ètics com filòsofs del dret, consideren que tornar a prioritzar l'ètica (en singular i en abstracte) sobre el dret en les relacions internacionals suposa un retrocés de conseqüències imprevisibles en un moment històric en el qual, a més a més, es dona per suposat que totes les guerres en curs, o gairebé totes, són guerres de civilitzacions, ètniques o religioses. I encara més tenint en compte que els governs defensors de la «guerra ètica» i de la «ingerència humanitària» fomenten o toleren, a la vegada, l'importantíssim negoci del tràfic d'armes i financen fins i tot la investigació i la producció de noves armes biològiques selectives capaces de discriminar precisament en funció de les diferències ètniques⁵⁵.

Això ja obliga a tornar a l'àmbit del dret en les relacions internacionals. En aquest pla, el que es proposa, seguint el fil de la controvèrsia, són dues coses. Primera: impulsar el desenvolupament de les possibilitats institucionals de l'Organització de les Nacions Unides actualitzant la seva [Carta fundacional](#), democratitzar-la seriosament i dotar-la de mitjans suficients, la qual cosa implica una certa transferència de les sobirania estats. Segona: acceptar que el deure d'assistència humanitària en determinats casos no ha de representar el

⁵⁵ El gener de 1999 l'opinió pública va tenir coneixement (a través d'un informe presentat per William Asche i Vivienne Nathanson, de la [British Medical Association](#)) que la producció d'aquestes armes letals es pot fer realitat els propers anys.



reconeixement d'un dret-deure d'ingerència, i menys per part d'aliances militars a països la sobirania dels quals ha estat prèviament reconeguda, perquè no és desitjable ni legítim en l'àmbit del dret internacional⁵⁶.

El més convenient en aquest sentit seria arribar a un acord internacional, en el marc de l'organització renovada de les Nacions Unides, que establís les limitacions precises a l'exercici de la intervenció per motius humanitaris, és a dir, la seva durada, l'extensió territorial i l'estructura de comandaments, i també el tipus de mitjans a utilitzar, precisant que parlar de mitjans bèl·lics no hi té cabuda quan es tracta, precisament, d'assistència humanitària i reservant-los, sempre sota el control de les Nacions Unides, per a les missions d'interposició o establiment de zones en les quals s'assegura la no-agressió. Sembla clar que una derivació elemental de la reorganització de les Nacions Unides en un sentit democràtic hauria de ser la dissolució de la principal aliança militar amb caràcter ofensiu que existeix al món avui dia i l'articulació amb caràcter operatiu d'un tribunal penal internacional per jutjar els crims de guerra i contra la humanitat. Però és prou conegut el fet que la part més important de la proposta topa, ara per ara, amb la redefinició recent de les funcions de POTAN.

Tornem, doncs, a Kant.



A vegades s'adueix l'autoritat de Kant per justificar la guerra anomenada “ètica” o “humanitària”. Però l'obra de Kant és un exemple excel·lent de com les bones idees eticopolítiques -i la de la pau perpètua ho era- arriben a convertir-se, a la pràctica, en el seu contrari. Això ho va veure molt bé Karl Kraus, un dels grans pensadors crítics del segle, a *Los últimos días de la Humanidad*, obra que tracta (entre altres coses) els horrors de la primera guerra mundial. El 1915 Kraus va reproduir una declaració de Guillem II que diu: «Devem la nostra victòria en bona part als béns morals i espirituals llegats pel gran savi de Königsberg al nostre poble». Després va juxtaposar aquesta declaració al text *La paz perpetua* rebutjant el recurs a la guerra. I, finalment, va afegir aquesta glosa sarcàstica:

⁵⁶ Segueixo aquí les propostes bàsiques fetes des de 1993 pel [Centro de Investigación por la Paz](#) (Madrid), el [Seminario de Investigación para la Paz](#) (Saragossa) i la [Càtedra Unesco per la Pau i els Drets Humans de la Universitat Autònoma de Barcelona](#) (Bellaterra).



· Ètica i Filosofia Política ·

«Declaro que no he previst les ordres “*Firmes*”, “*Marchen*”, “*Duro con ellos*” i “*Resistid a pie firme*” com exemples del meu imperatiu categòric. Firmat: Kant».

La denúncia de la contraposició entre el que es diu que es fa en nom de *La paz perpetua*, i de manera més general, en nom de l'ètica kantiana, i el que es fa realment ha estat, des d'aleshores, un tema recurrent a la filosofia alemanya. Aquesta denúncia apareix, per exemple, al Musil de *El hombre sin atributos*. I reapareix al llibre de Hannah Arendt *Eichmann en Jerusalén*. Arendt queda sorpresa davant la declaració d'Adolf Eichmann en el sentit que s'ha inspirat sempre en l'ètica kantiana; i aquesta sorpresa és l'origen d'una de les reflexions més interessants per a la consciència moral del segle XX. De manera que, quan ara es parla altra vegada de “guerres ètiques” i “guerres humanitàries” i se cita Kant, ens tornem a trobar en una situació semblant a la que denunciaven Kraus, Musil i Arendt. La hipocresia del militarisme no té límits. Però, davant d'això, no n'hi ha prou amb la indignació. Ni tampoc ho és, òbviament, amb el “retorn a Kant”. Especialment si es retorna a Kant per justificar les malifetes dels “nostres” a l'Iraq, als Balcans, a Txetxènia o a qualsevol altre indret del món.

D'altra banda, independentment de la voluntat o de la inspiració kantiana d'algun dels seus teòrics, l'Organització de les Nacions Unides no ha estat, ni en el seu origen ni en el seu desenvolupament fins ara, la realització de la idea kantiana. Com s'ha vist, Kant tenia en ment la idea d'una federació de pobles o estats lliures que, renunciant a la guerra de forma unilateral, conduís positivament a una república mundial en la qual el dret internacional de gents quedaria superat per un dret cosmopolita. I és veritat que trobem algun eco llunyà d'aquesta idea en els documents fundacionals de l'ONU. Però la seva activitat en els anys de la guerra freda ha estat orientada, de fet, per la posada en pràctica d'un tractament desigual i d'una doble moral. El dret de veto autoatribuït a les potències vencedores de la segona guerra mundial ja era una limitació insalvable. I probablement en el món bipolar que va sorgir d'aquella guerra, amb dues aliances militars (l'OTAN i el Pacte de Varsòvia) permanentment enfrontades, tampoc es podia esperar gaire res més.

El que fa que el sarcasme de Karl Kraus, al qual m'he referit abans, sigui encara ben actual és que, en acabar la guerra freda, i després de la dissolució del Pacte de Varsòvia, es torna a esmentar el nom de Kant en va. En comptes de potenciar l'[Assemblea General](#) i de propiciar una reforma del Consell de Seguretat en la línia d'una federació de pobles o estats



lliures per a un govern mundial (que era, per exemple, la idea d'Einstein), el que s'ha fet al món bipolar resultant, i sota l'hegemonia dels Estats Units, ha estat subordinar les Nacions Unides als interessos de l'OTAN. Això, que ja era patent en el moment de la guerra del Golf, s'ha accentuat encara més, el 1999, arran del conflicte de Kosovo. La majoria dels experts en dret internacional estan d'acord, avui dia, que s'està produint un retrocés, no només en relació amb el que podria ser un dret cosmopolita, sinó fins i tot per comparació amb els documents fundacionals de l'Organització de les Nacions Unides. L'única diferència de nota en aquest acord és que, mentre una part dels experts desitjaria senzillament que es respectés l'esperit fundacional (enfront de l'expansionisme de l'OTAN), una altra part manté que es donen totes les condicions per a una reforma democràtica d'aquesta institució. Aquests últims són, segons la meua opinió, els que es troben més a prop del plantejament de Kant⁵⁷.

Un suggeriment a propòsit de la penúltima guerra

Els conflictes bèl·lics d'aquests últims anys obliguen també a una reconsideració del pacifisme estricte o “radical”. Suggerixo que aquesta reconsideració pot partir de la correspondència que Einstein va mantenir amb Freud durant els mesos decisius per a la història d'Europa, de 1931 a 1932. És just el moment en el qual Einstein comença a dubtar del pacifisme radical que havia defensat des de 1914. Aquesta correspondència situa en primer pla la reflexió sobre la psicologia de les col·lectivitats i sobre la comprensió de les cultures alienes i inclou una pregunta d'Einstein realment notable: és possible conèixer i controlar l'evolució mental de l'home per tal de mantenir-lo a recés de la psicosi de l'odi i la destructivitat?

Freud no va poder donar una resposta taxativa a aquesta pregunta, i tornar a formular-la avui pot ferir susceptibilitats. Em limitaré, per tant, a l'altra part de la qüestió, la de la comprensió d'altres cultures. La recuperació d'aquesta part d'aquella reflexió que va ocupar dos grans personatges de la nostra època té rellevància perquè una de les raons de la

⁵⁷ Per a la discussió en aquest punt, vegeu Consuelo Ramón Chornet *¿Violencia necesaria? La intervención humanitaria en derecho internacional*, Trotta, Madrid, 1995, capítol 4 [[Consulteu catàleg](#)].



brutalitat de les guerres que han assolat el cor d'Europa des del segle XIX ha estat, precisament, la incomprensió de les seves diferències culturals. Els interessos geoestratègics de les potències en conflicte solen ser, avui dia, molt patents. Els interessos econòmics en joc no ho són tant: per regla general, queden ocults per la propaganda bèl·lica dels “nostres” i dels altres. Però la instrumentalització des de dalt de les diferències i les incomprensions culturals dels de baix segueix essent -i aquell que no ho vulgui veure és cec- allò que acaba convertint en barbàrie tots els conflictes entre cultures. Això ha tornat a passar el 1999.

Des de l'època de les guerres napoleòniques, la fi de la segona guerra mundial i, especialment, durant els anys que va durar la primera, molts intel·lectuals de l'Europa oriental han cridat l'atenció sobre l'analfabetisme del qual la intel·lectualitat europeoccidental fa gala quan parla de la cultura eslava. El vell Tolstoi i el Dostoievski del *Diario de un escritor* van escriure pàgines molt notables sobre la prepotència i el complex de superioritat de la cultura d'aquest costat d'Europa. Totes aquestes pàgines haurien de ser de lectura obligatòria als instituts d'ensenyament mitjà d'aquesta part d'Europa. El que ha escrit recentment Michel Collon a propòsit de les guerres als Balcans és suficient per comprovar, una vegada més, les pifiades dels dirigents dels països de l'OTAN sobre llengües, cultures, ètnies i religions de l'antiga Iugoslàvia. Els balbotejos i les ximpleries que han difós els psicòlegs nord-americans i bona part dels diplomàtics i dels polítics occidentals sobre els serbis provoquen vergonya aliena.

Per regla general, la intel·lectualitat d'aquells països ara també ha estat més comprensiva amb la diferència de l'altra part del que solen ser-ho, encara, els intel·lectuals i els polítics del nostre món. Emir Kusturica i Milcho Manchevski, per exemple, saben més de nosaltres, de la nostra cultura, que el que saben la majoria dels intel·lectuals europeus occidentals del que van ser les cultures dels pobles que componien la federació iugoslava. I per això expliquen millor, amb els conceptes de la nostra cultura, precisament, el que ha passat i està passant allà. El principi [del film de Kusturica, *Underground*](#), a Belgrad, el seu ús genial del mite de la caverna per explicar el que hi va ser el “socialisme real” i per què es va descompondre, o el final de [la pel·lícula de Manchevski, *Before the rain*](#), a Macedònia, ensenyen molt més sobre el conflicte actual que la majoria de les anàlisis occidentals.



Aquest desconeixement, aquest analfabetisme, ha donat lloc a una gran desorientació entre moltíssimes persones il·lustrades, pacífiques i progressistes de l'Europa occidental. Persones que, en moments així, tendeixen a fer-se militaristes amb el fal·laç argument pel qual es va a combatre, una vegada més, la barbàrie dels altres, en aquest cas dels serbis, dels eslaus. Això obliga a tornar al terme «pacifista».

Ja s'ha vist que un pacifista, en el sentit sociocultural de la paraula, no és algú que tingui por de morir a la guerra. En aquest sentit, pacifistes ho som tots, en major o menor mesura. Tampoc és algú que estigui disposat a acceptar passivament la pau dels cementiris, és a dir, la tirania, per tal que no hi hagi conflicte. Un pacifista no és algú que no vulgui morir. És algú que no vol matar i que busca fórmules per a la resolució pacífica i racional dels conflictes. Un pacifista d'aquest canvi de segle, que no sigui fonamentalista o essencialista, mai adduirà en favor de la seva causa que està lluitant contra el Dimoni. Un pacifista del segle XXI ha de saber que adduir la Moral (com si només hi hagués una Ètica) en favor de la seva causa equival a tornar al passat, a la moral mesopotàmica, a la desqualificació per bàrbar d'aquell que no sigui dels nostres, a l'oblit que la barbàrie dels nostres ha estat sovint, al llarg de la història, la més horrorosa de les barbàries; i, sobretot, equival a l'oblit que les declaracions contra l'imperi del Mal, en nom de la Moral amb majúscula, es troben a l'origen de nombrosos desastres històrics en els quals acaben patint tots els innocents.

Un pacifista no fonamentalista amant de Russell, d'Einstein i de Gandhi ha de saber que els bombardejos de ciutats amb la pretensió d'ajudar les víctimes d'un etnocidi no reduiran mai el nombre de les víctimes innocents potencials, sinó que augmentaran el nombre de les víctimes reals. El pseudoargument del president Truman en ocasió dels bombardejos d'Hiroshima i Nagasaki ja va ser convenientment refutat en el seu moment (i en aquesta refutació hi van intervenir Russell i Einstein, que havien passat a ser pacifistes «accidentals» durant la segona guerra mundial). D'altra banda, tot i que rebel·lar-se contra el tirà ha estat un principi eticopolític força compartit al llarg de la història, i des de diferents concepcions laiques o religioses, no es coneix cap principi moral rellevant que atorgui a algú el dret de bombardejar els innocents perquè no acaben de rebel·lar-se contra el tirà. Fer això és i serà sempre inhumà. I també per això les expressions «guerra humanitària», «guerra



ètica» i «danys col·laterals», habitualment utilitzades durant els bombardejos en els nostres mitjans de comunicació, són moralment inadmissibles.

Quan un pacifista d'aquests últims anys exigia el cessament dels bombardejos a Iugoslàvia, Iraq o Txetxènia, no ho feia tampoc per neutralitat. No pretenia emular Ponç Pilat. Ho feia per humanitat, que és molt diferent. Cal comprendre, per humanitat, les raons de les víctimes albanokosovars quan, en la seva desesperació, demanaven més bombardejos a Kosovo i a Belgrad (de la mateixa manera que es comprèn el fet que la població de Txetxènia demani ajut a Occident davant el bombardeig de les seves ciutats per la Rússia de Ieltsin i Putin). I s'han de *comprendre alhora* les raons dels estudiants serbis quan, en la seva desesperació, i per humanitat, després d'haver-se manifestat un any abans contra el règim de Milosevic, exigien la fi dels bombardejos que han destruït el seu país.

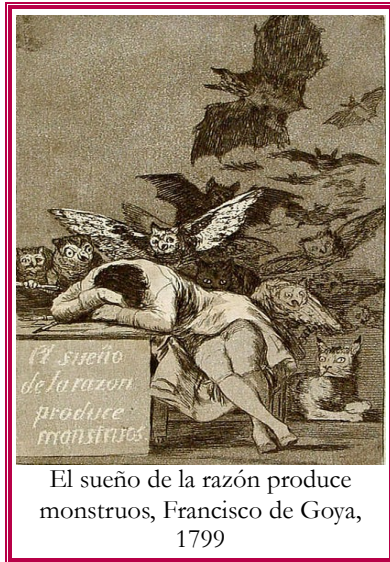
Alguns deuen dir que tot plegat és massa comprensió. Que no es pot estar, alhora, de part de les víctimes i dels botxins. Per descomptat, no es pot. Però es pot, i segurament s'ha d'estar, a la vegada, amb les víctimes *d'ambdues parts*. I, estant-hi, els pacifistes tenien tota la raó, contra els ideòlegs de la «guerra humanitària», en exigir el cessament dels bombardejos i una sortida politicodiplomàtica dels conflictes esmentats. Hom replicarà, potser, que aquesta manera de pensar és una ingenuïtat i que aquest pacifisme, que no es vol fonamentalista, es basa en un racionalisme passat de moda i inoperant. Però hi ha raons per no acceptar la rèplica. I en diré una.

En el cas de les guerres a Iugoslàvia i Txetxènia, els responsables dels bombardejos van aduir, en un cas, que, ja que el que hi havia abans era irracional, s'havia de combatre irracionalment i, en l'altre, que la guerra d'extermini de la població civil txetxena estava justificada per acabar amb les activitats terroristes prèvies. Parlar així no és argumentar. Aquest pot ser el llenguatge del poder o del qui mana, però no té res a veure amb l'argumentació pròpiament dita. A aquestes alçades, gairebé totes les persones raonables ja coneixen les conseqüències d'aquesta manera de manar i imposar que alguns (ingènuament?) anomenen *pensar*. Si *pensar* fos això, aleshores el «per tant», el conegut *ergo* dels mestres de la lògica, s'hauria convertit definitivament en un mall, una bomba, una metralladora. I no només contra els altres, contra l'adversari, contra el suposat Imperi del Mal (tirànic i terrorista, que es diu), sinó contra tota la sensibilitat humana. En esclatar la primera guerra mundial, Karl Kraus, que tampoc era un pacifista fonamentalista, va deixar



· De l'ètica a la política ·

escrit quelcom que encara pot ensenyar molt a la gent pacífica d'avui dia. Ens va deixar unes paraules terribles, i a la vegada paradoxals, recordades després per una altra víctima de la barbàrie, Walter Benjamin:



Quan les persones moren de fam a l'ànima sense ni tan sols sentir-la, quan les plomes es mullen en sang i les espases en tinta, cal que es faci el que no es pensa, ja que el que es pensa és inefable. No esperin de mi cap paraula pròpia. Els que ara no tenen res a dir, perquè l'acció té la paraula, segueixen parlant. Qui tingui alguna cosa a dir, que faci un pas endavant i calli!



Bibliografia seleccionada

Panoràmica històrica

Gallie, W. B., *Filósofos de la paz y de la guerra* (1978), traducció castellana de J. Ferreiro, Fondo de Cultura Económica, Mèxic, 1980 (sobre Kant, Clausewitz, Engels i Tolstoi).

Mori, M., *La ragione delle armi*, Il Saggiatori, Milà, 1984 (sobre la controvèrsia filosòfica als segles XVIII i XIX).

Procacci, G., *Premi Nobel per la pace e guerre mondiali*, Feltrinelli, Milà, 1989 (notícia dels premis Nobel de la Pau des de començaments de segle fins als anys quaranta).

Edicions de clàssics de cadascun dels punts de vista esmentats

Clausewitz, Carl von, *De la guerra* (1933), Labor, Barcelona, 1984.

Engels, F., *Escritos militares*, Equipo Editorial, San Sebastià, 1968.

Gandhi, M., *Autobiografía. Mis experiencias con la verdad*, traducció al castellà de M. Gurrea, Eyras, Madrid, 1977.

—, *Todos los hombres son hermanos* (antologia a càrrec de Sarvepalli Radhashrisnan), Editorial Sígueme, Salamanca, 1973.

Guevara, E., *Escritos revolucionarios*, edició de F. Fernández Buey, Los Libros de la Catarata, Madrid, 1998.

Kant, I., *Hacia la paz perpetua* (1795), edició de J. Muñoz, Biblioteca Nueva, col·lecció Clásicos del Pensamiento, Madrid, 1999.

Suttner, Bertha de, *Abajo las armas*, Ediciones Alonso, Madrid, 1983.

Thoreau, H. D., Tolstoi, L., *et al.*, *El proyecto político de la no violencia*, edició de Gonzalo Arias, Nueva Utopía, Madrid, 1995.

Tolstoi, L., *Sobre el poder y la vida buena*, edició de J. L. Gordillo, Los Libros de la Catarata, Madrid, 1998.

Objecció, insubmissió, desobediència

Anders, G., *Llámes cobardía a esa esperanza* (1979-1986), Besatari, Bilbao, 1995.



Diversos autors, Monogràfic sobre objecció de consciència i insubmissió de la revista *Papeles. Cuestiones internacionales de paz, ecología y desarrollo*, núm. 54. CIP, Madrid, primavera de 1995.

Estévez Araujo, J. A., *Constitución y desobediencia civil*, Madrid, Trotta, 1995.

Gordillo, J. L., *La objeción de conciencia*, Paidós, Barcelona, 1993.

Habermas, J., “La desobediencia civil, piedra toque del estado democrático” a *Escritos políticos*, Península, Barcelona, 1988.

Malem, J., *Concepto y justificación de la desobediencia civil*, Ariel, Barcelona 1985.

Singer, P., *Democracia y desobediencia*, Ariel, Barcelona, 1985.

Guerra i pau a l'era nuclear

Aron, R., *Paz y guerra entre las naciones* (1962), Alianza Editorial, Madrid, 1985.

Anders, G., *Llámele cobardía a esa esperanza* (1979-1986), Besatari, Bilbao, 1995.

Bobbio, N., *El problema de la guerra y las vías de la paz* (1979), Gedisa, Barcelona, 1982.

—, *El tercero ausente* (1989), Cátedra, Madrid, 1997.

Boulding, K. E., *Stable Peace*, University of Texas Press, Austin, 1979.

Cortesi, L., ed., *Guerra e pace nel mondo contemporaneo*, Instituto Universitario Orientale, Nàpols, 1985.

Einstein, A., *Escritos sobre la paz* (1914-1955), traducció castellana de J. Solé Tura, Península, Barcelona, 1967.

Galtung, J., *Sobre la paz* (selecció de textos a càrrec de V. Fisas i R. Grasa), Fontamara, Barcelona, 1985.

Hamon, L., *Estrategia contra la guerra*, Edicions, Guadarrama, Madrid, 1969.

Japers, K., *La bomba atómica y el futuro del hombre*, Taurus, Madrid, 1962.

Luther King, M., *Por qué no podemos esperar* (1963), edició de J. Romero Maura, Aymà, Barcelona, 1964.

Pastor, J., *Guerra, paz y sistema de estados*, Ediciones Libertarias, Madrid, 1990.

Rotblat, J., ed., *Los científicos, la carrera armamentística y el desarme*, Serbal-UNESCO, Barcelona, 1984.

Schelling, T., *La estrategia del conflicto*, Tecnos, Madrid, 1964.

Thompson, E. P., *Protesta y sobrevive*, Crítica, Barcelona, 1985.

—, *La guerra de las galaxias*, edició castellana de Rafael Grasa, Crítica, Barcelona, 1986.



Sobre els conflictes bèl·lics i els debats dels darrers anys

Arias, G., *El ejército incruento mañana. Materiales para un debate sobre un nuevo modelo de defensa*, Nueva Utopía, Madrid, 1995.

Betari, M., *Le droit d'ingérence: mutation de l'ordre international*, Odile Jacob, Paris, 1996.

Diversos autors, *Convulsión y violencia en el mundo*, Seminario de Investigaciones para la Paz, Zaragoza, 1995.

Diversos autors, *Los conflictos armados*, Seminario de Investigaciones para la Paz, Zaragoza, 1997 (especialment els apartats 1, 2 i 3, dedicats a la gènesi, la resolució i la teràpia dels nous conflictes armats).

Diversos autors, *Asia, escenario de los desequilibrios mundiales*, Seminario de Investigación para la Paz, Zaragoza, 2000 (especialment els capítols 3, 4 i 5).

Diversos autors, *Sobre el conflicto y la guerra de Kosovo*, Los libros del Oriente i el Mediterráneo, Madrid, 1999.

Fisas, V., *El desafío de Naciones Unidas ante el mundo en crisis*, Icaria, Barcelona, 1994.

—, *Cultura de paz y gestión de conflictos*, Icaria-UNESCO, Barcelona, 1997.

Moreau Defarges, P., *Un mundo de injerencias*, traducció castellana de J. Vivanco, Edicions Bellaterra, Barcelona, 1999.

Ramon Chornet, C., *¿Violencia necesaria? La intervención humanitaria en Derecho Internacional*, Trotta, Madrid, 1995.



· De l'ètica a la política ·

4. De la natura



La crisi ecològica

El descobriment més important que l'ecologia aporta al pensament contemporani és el de l'existència d'un límit natural que topa amb la persistència de la cultura expansiva del productivisme industrialista, en totes les variants que n'hem conegut durant el segle XX, tant al capitalisme com al socialisme. Això vol dir que la civilització industrial entra en conflicte (a causa de la seva manera de depredar la natura i d'exhaurir els recursos naturals no renovables) amb un obstacle o límit bàsic fonamental: la base natural de manteniment de la vida sobre el planeta Terra. Segons els estudis realitzats, en aquest sentit, durant les últimes dècades, el nostre planeta no podria suportar gaire més temps la sobrecàrrega a la qual es troba sotmès a causa del ritme actual del creixement industrial.

Hi ha tres factors que han contribuït especialment a aquesta situació: el creixement de la població mundial en termes absoluts, els hàbits dominants de consum i les opcions tecnològiques pròpies de la societat industrial i postindustrial. Si aquests factors es mantinguessin invariables, tard o d'hora s'acabaria produint un col·lapse ecològic de conseqüències difícilment calculables. D'altra banda, algunes estimacions recents han confirmat que no és possible universalitzar, sense augmentar el risc de crisi mediambiental, el mode de vida característic de les societats industrialment avançades, com les dels Estats Units, el Japó o la Unió Europea. Aquesta última constatació obliga a tenir en compte la interrelació entre la crisi ecològica i la desigualtat socioeconòmica a nivell mundial⁵⁸.

Dins el que, habitualment, entenem per crisi ecològica, hi podem diferenciar tres tipus de manifestacions.

En primer lloc, podem parlar dels desequilibris mediambientals, tant locals com regionals, característics de certs ecosistemes restringits o limitats, molt fràgils en alguns

⁵⁸ Primeres mostres de preocupació per la crisi ecològica: B. Commoner, *El círculo que se cierra* (1971), Plaza y Janés, Barcelona, 1978 [\[Consulteu catàleg\]](#); Denis L. Meadows (1972), *Los límites del crecimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973 [\[Consulteu catàleg\]](#); Edward Goldsmith, *Manifiesto para la supervivencia* (1972), Alianza Editorial, Madrid, 1973 [\[Consulteu catàleg\]](#). En relació a la recepció d'aquests informes i la formació d'una consciència ecològica, vegeu J. Riechmann i F. Fernández Buey, *Redes que dan libertad*, Paidós, Barcelona, 1999. [\[Consulteu catàleg\]](#)



casos. Entre els fenòmens que posen de manifest les crisis mediambientals locals o regionals, hi trobem:

1. [L'eutrofització](#) o superfertilització, produïda per abocaments orgànics a les aigües, que afecta els grans llacs i els mars interiors (per exemple, els grans llacs entre els Estats Units i el Canadà, especialment [el llac Erie](#), un dels primers casos coneguts i àmpliament estudiats).



2. La desaparició, gairebé total, per dessecació, d'alguns dels principals mars interiors, a causa de la combinació del fenomen anterior i les grans obres industrials realitzades per a la creació de transvasaments d'aigües per al reg (per exemple, [el mar d'Aral](#) que, fins no fa gaire, era el quart llac del món).

3. Les pluges àcides, produïdes per l'emissió a l'atmosfera de gasos industrials, que afecten la majoria dels boscos propers (per exemple, la Selva Negra, el conjunt de boscos més propers a les conques industrials d'Alemanya).

4. La desforestació creixent d'àmplies extensions del planeta que s'havien mantingut gairebé intactes fins al segle XX (per exemple, la selva amazònica o les selves de Kènia), que comporta la pèrdua constant de la biodiversitat de les espècies. Per fer-nos-en una idea, cal recordar que cada segon desapareix una superfície amb arbres equivalent a un camp de futbol: a Alemanya ja s'ha perdut el 50 per 100 dels boscos, a Txecoslovàquia, un 70 per 100; a Etiòpia, el 90 per 100. Aquest fenomen es coneix, a Anglaterra, des dels inicis de la industrialització.



5. La desertització que durant la dècada de 1990 ja afectava el 30 per 100 de la Terra. Per valorar la importància d'aquest altre procés només cal una dada: a Espanya, set milions d'hectàrees (el 13 per 100 del territori) es troben en perill d'arribar a la desertització total.

6. La contaminació ambiental dels nuclis urbans, conseqüència directa de la generalització de la civilització de l'automòbil (hi ha exemples molt coneguts com el de Los Angeles, els anys seixanta; el de Tòquio, els anys setanta; el de Ciutat de Mèxic, els anys vuitanta).

7. L'augment en fletxa del nombre de residus abocats des de les zones urbanes a les costes (per exemple, al Mediterrani).

En segon lloc, trobem les manifestacions més generals, pròpiament globals, de la crisi ecològica, menys perceptibles des de la perspectiva local, regional o nacional, i, per tant, més discutides entre els científics durant un temps; manifestacions que cal anomenar planetàries, perquè afecten la Terra en general. Les més conegudes són: l'empobriment de la capa d'ozó, el denominat efecte hivernacle i els canvis climàtics, que es produeixen a causa dels dos efectes anteriors en combinació amb l'efecte de les grans obres d'enginyeria que modifiquen el transcurs dels rius, etc.

En tercer lloc, hem de fer referència a les catàstrofes ecològiques produïdes per la utilització de productes elaborats, energies i tecnologies inapropiades o que no han estat prou experimentades abans de la seva utilització a gran escala. Podem esmentar alguns exemples d'aquestes catàstrofes, amb efectes nefastos per als éssers humans i altres espècies: Minamata, a Japó (com a conseqüència de la contaminació del mar, a causa dels vessaments mercurials que van enverinar els peixos i es van transmetre a la cadena tròfica); Harrisburg, Tsuruga i, sobretot, Txernòbil (com a conseqüència de l'ús de l'energia nuclear per a la producció d'electricitat, la qual cosa augmenta considerablement la incidència percentual de determinats tipus de càncer); Bhopal i Seveso (com a conseqüència de l'expansió de dioxines a l'atmosfera); Alaska-Exxon-Valdez (com a conseqüència de la contaminació dels oceans a causa del transport de petroli); el golf Pèrsic (com a conseqüència de la guerra pel control dels pous de petroli); Doñana (per l'enverinament de les aigües i dels sòls de tot un parc natural). Els exemples recents d'accidents ecològics als



cinc continents són tant nombrosos i es repeteixen tant els darrers temps que qualsevol enumeració queda immediatament ultrapassada. Els esmentats es poden considerar tocs d'alerta a la consciència ecològica del present.

A l'hora de valorar les conseqüències previsibles dels elements que componen la crisi ecològica, cal tenir en compte, a més a més, un altre factor important: la constant transferència d'energies, tecnologies, residus i productes elaborats (especialment perillosos) de les zones més riques del planeta a les zones empobrides, i de les regions més desenvolupades de cada estat o comunitat a les menys desenvolupades -i que, per tant, tenen menys defenses institucionals i legals per combatre els potencials efectes negatius-. A part de globalitzar encara més la crisi ecològica, aquest procés contribueix a empitjorar de manera catastròfica la situació d'aquells països que ja es trobaven en una mala situació econòmica⁵⁹.

Doncs bé, la consciència generalitzada d'aquesta situació ha obert, des de la dècada de 1970, una aspra [controvèrsia sobre el medi ambient](#), sobre les relacions de l'home amb la natura, sobre què podria ser, en aquestes circumstàncies, una ètica ecològica i sobre les polítiques mediambientals més adients al canvi de segle i de mil·lenni. Per tal de centrar la controvèrsia, avançaré quatre idees que després argumentaré i tractaré amb més detall.

1a. Al nostre món, fa temps que no hi ha natura verge en un sentit estricte i, per tant, la recerca o la restauració de la natura intacta és, per als humans, una contrautopia des de fa molt de temps. *Només hi ha natura humanitzada*. Tot i això, o precisament per això, és comprensible que els homes i les dones de la nostra època oscil·lin habitualment entre el retorn nostàlgic a la «natura perduda» i l'avanç cap a la natura, a la recerca d'una nova harmonia.

⁵⁹ Informació sobre diversos aspectes de la crisi, esmentats al text: H. Meadows, D. Meadows i J. Randers, *Más allá de los límites del crecimiento*, El País-Aguilar, Madrid, 1992 [[Consulteu catàleg](#)]; B. Commoner, *En paz con el planeta*, Crítica, Barcelona, 1992 [[Consulteu catàleg](#)]; A. King i B. Schneider, *La primera revolución mundial*, Plaza i Janés, 1991 [[Consulteu catàleg](#)]; Informe Brundtland, *Nuestro futuro común*, Alianza Editorial, Madrid, 1988 [[Consulteu catàleg](#)]; E. Daly *et al.*, *Crisis ecológica y sociedad*, Alfons el Magnànim, València, 1997 [[Consulteu catàleg](#)].



· Ètica i Filosofia Política ·

2a. *La natura és amoral*, mancada de qualsevol tipus de moralitat, en el sentit que no té principis ètics sobre normes, costums i comportaments. Per tant, es pot dir que la natura es manté muda pel que fa a un dels problemes que més preocupació susciten, el problema del mal. La meravellosa visió del cel estrellat damunt meu durant una nit d'agost, per dir-ho recordant Kant, potser em posa en disposició anímica de lluitar contra el mal a la Terra, però la llei moral no prové d'aquesta visió. La llei moral és cosa nostra, dels éssers humans. No podem demanar a la natura la *reciprocitat moral*. El discurs pràctic sobre la llei moral ha inclòs sempre, i inclou, és clar, nombroses llegendes antropomorfitzadores de la natura, però aquestes llegendes no afegeixen, ni suprimeixen, sobre la moralitat de la natura; només indiquen que, probablement, els éssers humans no podem viure sense metàfores.

3a. De l'ecologia, és a dir, de la consideració científica de les interrelacions entre les espècies (una de les quals, però només una, és l'home) i el seu medi natural, el medi en què viuen aquestes espècies (en què vivim), *no se'n dedueix, lògicament*, una ètica ecologista, i encara menys *un únic* punt de vista o paradigma ecologista. L'ecologia, tal com la coneixem actualment, proporciona alguna de les consideracions de possibilitat per tal que l'home del segle XXI pugui viure en pau amb la natura, en harmonia amb el seu medi; però l'ecologia no diu a l'home com hauria d'actuar i com hauria de comportar-se en la pràctica per aconseguir-ho; ni tan sols implica que, per als homes, hi hagi una manera, i només una, de viure en pau amb la natura.

4a. No només hi ha diferents ecologismes possibles, sinó que, al món actual, hi ha diverses manifestacions d'aquests diferents tipus d'ecologisme. Triar-ne un, decidir quin ecologisme pot resultar més convenient per al segle XXI, acaba implicant també els ideals de les persones i dels grups socials. La crisi ecològica té diversos plans. I, a més a més, es produeix al món contemporani, en íntima relació amb crisis socials i culturals, en la mesura, justament, en la qual l'activitat dels homes n'és un factor molt important. Tenint en compte això, unint la preocupació ecològica i la preocupació pels problemes socioculturals, es pot argumentar en favor d'una *ecologia política de la pobresa* basada en l'ètica de la Terra, que aspira a la igualtat social, però mira de ser sociocultural i respectuosa amb la diversitat.



Humanització de la natura

La natura pura, *verge* en sentit estricte, fa molt que ja no existeix al planeta Terra. Per dir-ho de manera més precisa: només existeix alguna cosa així a molt pocs llocs del nostre món. La natura verge és, des de fa uns segles, i a Europa, un estat d'excepció. És comprensible que la gran literatura europea del segle XX i, sobretot, «la literatura de l'absurd», s'hagi permès la broma de mantenir que «la natura s'ha acabat» (una broma anterior, per cert, a la presa de consciència de la crisi ecològica). Aquest és el contingut d'un cèlebre diàleg entre Hamm i Clov a *Fin de partida* de Samuel Beckett: «Ja no hi ha natura; la natura ens ha oblidat»⁶⁰ (ens podem preguntar: a qui ha oblidat?, Hamm i Clov?, els humans que, com sabem des del mite fundacional judeocristià, no tenen cabuda al paradís terrenal?, aquella part de la humanitat que ha perdut els ideals?).

Si no volem pensar sobre la natura d'una manera «tan enrevessada» (però tan suggeridora) com declaren que ho fan en aquest mateix context els personatges de Beckett, el més sensat és acceptar que allò que existeix fonamentalment és la natura *humanitzada*. «Natura humanitzada» (*Vermenschlichte Natur*) és una expressió que prenc dels manuscrits redactats per Karl Marx a París el 1844, generalment anomenats «economicofilosòfics». «Natura humanitzada» era, per al jove Marx (i ho segueix essent per a nosaltres), natura artificial o artificialitzada (*Künstlichste Natur*), és a dir, natura transformada per la intervenció de l'home mitjançant el seu treball, primer amb les mans, després amb eines i, més tard, amb la química i les màquines.

Aquesta humanització de la natura al llarg de la història ha estat ambivalent, ambigua, com tota obra humana considerada en la seva globalitat. «Humanitzar» vol dir, en principi, cultivar. I «cultivar» vol dir, primerament, «artificialitzar», és a dir, apropiarse dels recursos naturals, dominar el medi ambient en què l'home viu, es desenvolupa i es reproduïx juntament amb altres espècies; en suma, transformar la natura mitjançant el

⁶⁰ He consultat l'edició catalana de *Fi de partida* de l'Institut de la Diputació de Barcelona, traduït per Lluís Solà i amb pròleg de J. Sanchis Sinisterra, Barcelona, 1990, p. 35-36. [\[Consulteu catàleg\]](#)



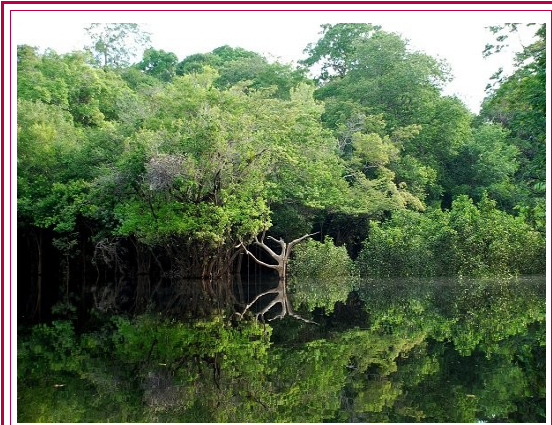
treball i les tècniques. «Humanitzar», en aquest sentit, és crear una «segona natura». Però cultivar la natura també vol dir, per a l'home, humanitzar-la en un sentit artístic.

Com el déu Janus, la relació de l'home amb la natura té dues cares.

Per regla general, quan l'ésser humà té temps d'ocupar-se de i per a la natura, predomina la humanització artística, o bé en la forma de cultiu desinteressat de trossos de natura específics per millorar el seu aspecte des del punt de vista de la contemplació, o bé en la forma de conversió en obra d'art de determinats productes naturals (l'enologia contemporània fa meravelles en aquest aspecte), o bé en la forma de representació pictòrica o poètica, per exemple, amb la finalitat d'agradar, de motivar l'experiència estètica dels semblants. No és una casualitat, sinó més aviat un signe dels temps, el fet que, a finals del segle XX, juntament amb la consciència de la crisi ecològica, s'hagi difós tant, als mitjans artístics, la voluntat de transformar la natura en art⁶¹.

Ja s'hauria de saber, però aquesta és una d'aquelles veritats que s'han d'anar repetint una vegada i una altra, de generació en generació, per tal que no es perdin. Ho diré com ho deia Manuel Sacristán a una celebrada ressenya de l'*Alfanbui*, de Rafael Sánchez Ferlosio: normalment, allò que anomenem «naturalitat» o «espontaneïtat» quotidiana és el més antinatural que existeix, en la mesura que és el resultat de les influències socials. Ser naturals i ser sensibles en el pla artístic requereix temps: la naturalitat se l'ha de construir cadascú. Es diu que l'art imita la natura i, efectivament, de vegades ho fa; però l'art és una laboriosa construcció de l'*Homo faber*. La naturalitat de l'art prové de la naturalesa de l'home artista, però la naturalesa de l'home artista té el seu origen en la necessitat, també natural, de no ser natural en un sentit absolut, és a dir, de ser artificios, constructor, laborios. Com que les vies directes de la natura absoluta estan tancades per a l'home, el que podem fer, en aquest àmbit, és, i serà sempre, quelcom artificios, artificial. És per això que, tot sovint, el que considerem «natural» de la intervenció de l'home és, en canvi, el resultat d'una complicadíssima dialèctica entre natura i cultura⁶².

⁶¹Són representatives, en aquest sentit, les obres de Jochen Gerz, Mel Chin, Francine Lavirée i Agnes Danes, les quals es van poder veure durant el 1994 amb motiu de l'exposició col·lectiva titulada *Diferents natures. Visions of Contemporary Art*, i també l'última obra de Sjoerd Buisman, la voluntat del qual és molt explícita al títol de les seves exposicions recents a Madrid i Barcelona: *Cuando la naturaleza se transforma en arte*.



Río Negro, a l'oest de la ciutat de Manaus, a l'Amazònia

Viure en pau amb la natura implica tenir temps per contemplar, cultivar i humanitzar l'entorn en un sentit artístic. Això, més aviat, ha estat excepcional al llarg de la història dels pobles que han compost, fins ara, l'espècie que ens esforcem a anomenar, positivament, humanitat. El més habitual hagués estat, en canvi, la manca de temps per a la contemplació i per al cultiu artístic de la

natura (o per inspirar-s'hi pictòricament o poèticament). Gran part de la història de la humanitat, com la d'altres espècies animals, s'ha hagut de dedicar a la lluita per la subsistència *contra la natura adversa*. És per això que moltes persones, sensibles en altres àmbits, han hagut de contemplar la natura amb impaciència, i és per això, també, que, encara ara, moltes d'aquestes persones expressen el seu disgust davant la desproporció amb la qual n'hi ha d'altres que manifesten la seva tristesa per la pèrdua d'espais naturals i espècies, en extensió, comparant-la amb el patiment dels nostres semblants.

De fet, la natura humanitzada només comença a ser realment amiga de l'home quan aquest ha obtingut la satisfacció de les seves necessitats més bàsiques, més vitals: les calories i proteïnes suficients per a la supervivència i la reproducció. Mentrestant, la força de la natura ha estat sempre un enemic per a l'home, o l'enemic més fort amb el qual s'ha d'enfrontar quotidianament, per tal de seguir vivint, o allò que proporciona els béns alimentaris bàsics per a la subsistència. Al llarg d'aquesta història d'humanització de la natura i d'enfrontament amb ella, l'home hi ha vist quelcom a què oposar la seva força física i el seu treball. Però, a la vegada, quan s'ha començat a sentir relativament segur cultivant-la, en aquells llocs excepcionalment benignes a causa de les condicions climàtiques, se l'ha representada com el lloc d'on es podien obtenir recursos de manera indefinida i gratuïta, sense pagar res i per sempre.

Al llarg de la nostra història, hi ha hagut, com a mínim, dos factors que han contribuït a fer sentir, entre els homes, com a molt insatisfactòria, i fins i tot com a

⁶²Manuel Sacristán, *Panfletos y materiales*, Icaria, Barcelona, 1985, vol. IV, p. 77-86.
[\[Consulteu catàleg\]](#)



antinatural, la seva relació amb la natura. Un d'aquests factors ha estat la fins ara insuperable *no-contemporaneïtat* de les cultures que han coexistit en una mateixa època. L'altre factor, íntimament relacionat amb aquesta no-contemporaneïtat de les cultures, ha estat la dificultat de pensar el llarg procés històric d'humanització de la natura com un procés complex, dialèctic o espiral, però gens lineal, que té dues cares inseparables: la tècnica i l'artística. Des dels inicis de la industrialització del camp i de l'aplicació de la química a l'agricultura, el conflicte entre la manipulació artificial, tecnològica, de la natura i la seva contemplació o representació artística s'ha anat aguditzant cada vegada més. D'aquesta manera, la consciència de la relació entre la humanitat i la natura s'ha fet desgraciada i s'ha escindit. Tot indica que, en el nostre marc cultural, encara no hem aconseguit sortir d'aquesta escissió.

La consciència burgesa considera que el millor d'ella mateixa (és a dir, la capacitat tecnocientífica per superar la misèria i l'escassetat a gran escala) és el més lamentable, en la mesura que la tècnica, per definició, ho desnaturalitza tot; per altra banda, la consciència burgesa es gira nostàlgicament, en l'aspecte artístic, cap a les restes de la natura intacta o gairebé intacta i les titlla, una vegada i una altra, de restes de «paradís perdut». Només pot veure una de les cares de Janus cada vegada. És per això, perquè viu en l'escissió, que, quan justifica la manipulació tecnològica de la natura com a inherent al projecte humà, ha d'idealitzar la tecnologia realment existent (com si no n'hi hagués cap altra de possible). I quan es gira cap a la natura per a la seva defensa, reconeixent, també aquí, que l'ésser humà és l'animal de l'*hybris*, de l'excés de l'abús, ha d'idealitzar la natura realment existent amb el record del que van ser els paratges, que no tornaran, de la nostra infància.

La natura humanitzada i l'alienació de la natura humana són, doncs, les dues cares de la raó científicotecnològica a l'època moderna. El més característic del que s'anomena modernitat ha estat crear les condicions de possibilitat per a una nova relació home/natura en termes d'humanització i, a la vegada, crear les condicions reals per a la cosificació, per a la conversió de l'home en cosa, en objecte, per a l'alienació humana. Ho va dir Marx en un cèlebre discurs dirigit als obrers britànics, i que s'ha repetit després, en aquests termes o en altres, moltes vegades:

En els nostres dies tot sembla incloure el seu contrari. Veiem que la maquinària, dotada de la seva meravellosa força de disminuir i fecundar el treball humà, el mutila i el devora fins a



· De l'ètica a la política ·

l'esgotament. Un estrany conjur transforma les fonts de riquesa en forces de misèria. Sembla que les victòries de la ciència es paguen amb la pèrdua de caràcter. A mesura que domina la natura, l'home sembla sotmès per altres homes o per la seva pròpia vilesa. Fins i tot la pura llum de la ciència sembla que no pot brillar si no ho fa sobre l'obscur rerefons de la ignorància. Tots els nostres invents i tot el nostre progrés semblen desembocar en la dotació de les forces materials amb vida espiritual i en la conversió de la vida en estúpida força material.

Aquesta és una idea profundament sentida entre els millors representants de les diferents tradicions que han tingut l'emancipació de l'home a l'horitzó. Ja la trobem, de manera semblant, el segle XX, en aquella inigualable pensadora i activista que va ser Simone Weil:

Pel que fa a la natura, l'home sembla passar, per etapes, de l'esclavitud a la dominació. A la vegada, la natura perd gradualment el seu caràcter diví i la divinitat assumeix, progressivament, forma humana. Per desgràcia, aquesta emancipació és només una adolorada aparença. En realitat, en aquestes etapes superiors, l'acció humana segueix essent, en general, una pura obediència al fibló brutal d'una necessitat immediata, només que, en endavant, en comptes de ser assetjat per la natura, l'home serà assetjat per l'home. Pel que fa a la resta, la pressió de la natura segueix fent-se sentir, tot i que indirectament, perquè l'opressió s'exerceix per la força i, al cap i a la fi, totes les forces broten de la natura⁶³.

Així doncs, contra el que voldria concloure un pensament només progressista (o unilateralment progressista) de la història humana, civilitzant-se mitjançant les seves tècniques de domini de la natura, l'ésser humà es naturalitza a la vegada; i es naturalitza en un sentit moralment pejoratiu, es converteix, ell mateix, en dominador d'altres homes. Aquesta contradictòria forma de vida que representen la persistència de l'alienació i de la cosificació, juntament amb els progrés de la cultura material dels homes, resulta encara més cridanera, en l'àmbit mundial, a principis del segle XXI.

Per una banda, el desenvolupament de les noves tecnologies ha permès a les societats avançades alliberar una part dels homes dels esforços i patiments físics del treball manual. Aquest alliberament de les mans sembla possibilitar, en principi, un augment de la consciència, i l'excedent de consciència hauria de permetre, alhora, una major harmonia de l'home amb la natura. De fet, és així per a una petita minoria. Però, per altra banda, la

⁶³Simone Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y la opresión social*, traducció al castellà de Carmen Revilla Guzmán, Paidós, Barcelona, 1995, p.75.
[\[Consulteu catàleg\]](#)



reducció de la feina manual no sempre crea excedent de consciència, sinó que també dóna lloc a l'expansió del consumisme i a l'aparició de noves malalties psíquiques. A més a més, l'exasperació de la no-contemporaneïtat de les cultures fa que encara s'aguditzin més l'abisme entre diversos tipus de feina, de manera que, avui dia, mentre una minoria es troba, efectivament, en condicions de pacificar la relació humana amb la natura, la majoria dels homes semblen dividir-se entre el tipus robot-replicat i el tipus nou-esclau-sense-cap-dret (sense el dret, ni tant sols, de ser explotat a través de la feina «lliure», assalariada).

Aquesta situació és la que dóna sentit, avui dia, a una vella reflexió de Hegel recollida per Ernst Bloch, segons la qual, el Paradís, l'hort de l'Edèn, és semblant a una reserva natural en la qual l'home no hi té cabuda. M'explico: només en un sentit molt restringit, l'ésser humà individual, la persona, pot viure en pau amb la natura, allà on hi ha condicions per fer-ho, mentre que a la resta del món creix encara més l'espoliació i la depredació de la natura i l'opressió o el desempar dels nostres germans. Això vol dir que, per a l'home, viure en pau amb la natura implica també la pacificació de les consciències; però la pacificació de les consciències no és moralment possible mentre segueixin existint les enormes diferències socials i de tota mena que hi ha al món actual. Potser és per això que la modernitat de la cultura euronord-americana ha viscut i viu amb l'ànima dividida entre l'olimpisme goethià i la consciència desventurada: entre aquella realitat que, per a molt pocs, és el gaudi harmònic de la natura humanitzada i l'altra a que és, per a la resta, la tragèdia que representa aquesta persistència de la desigualtat o de la injustícia, del mal social. A aquest problema tan inquietant s'ha referit fa poc Leonardo Boff en un llibre titulat *Grito de la tierra, grito de los pobres* [\[Consulteu catàleg\]](#). I per això segueixen essent tan actuals les reflexions de Simone Weil, al final de la seva vida, sobre el que representa la desgràcia.

A moralitat de la natura

En aquest apartat, abordaré la segona idea anunciada abans: la inutilitat de la recerca de consells morals a la natura. Per començar, cal dir que és comprensible que la percepció de la persistència del mal a la societat inclini l'ésser humà a buscar consol a la natura. Avui, com ahir, el cel estrellat d'agost sobre els nostres caps sembla encendre la llum de les



consciències dels homes i, fins i tot, pacificar-les. La natura entesa d'aquesta manera, com a espectacle, en la seva globalitat, és un sedant. No m'entretindré en l'anàlisi de les diverses formes històriques de mitificació antropomòrfica de la natura que tenen relació amb aquesta idea. N'hi ha prou amb subratllar, una vegada més, que el que anomenem progrés tècnic, sentit experimentalment per una part de la humanitat com un nou impuls cap a la desigualtat social, ha tingut sempre la seva altra cara en l'enyorat retorn a la natura. Els mites de l'«edat daurada», de l'«estat de natura», del «bon salvatge», de la «natura incontaminada» es reiteren en formes diferents una vegada i una altra, a mesura que van augmentant els desfasaments i els contrastos entre la civilització o la cultura europea (després nord-americana) i les altres. La consciència de l'alteritat, és a dir, de la presència d'altres cultures que existeixen simultàniament a la nostra però que es regeixen per una altra concepció del temps, ha accentuat la importància d'aquest mite a la cultura occidental, sobretot a Europa, des del segle XVI i encara amb més força des del segle XIX.

Però, veient-ho des d'una altra perspectiva, també es podria dir que, a l'àmbit de la cadena dels éssers vius, l'*Homo sapiens* és un depredador natural com els altres. La seva forma natural de depredar i, per tant, de causar mal a la natura no és, qualitativament, gaire diferent de la que tenen altres espècies. És, simplement, molt més potent. I a mitjan segle XX, aquesta potència, tecnològicament multiplicada, havia arribat a la possibilitat de decidir negativament (mitjançant la tecnologia militar de la mort) el destí del planeta. Les guerres i les injustícies socials han estès la idea que l'home és un llop per a l'home. Això ja implica una moralització de la natura. Una moralització que, a més a més, resulta ingènua des d'una perspectiva paleontològica, ja que a la natura, sempre des del punt de vista de les nostres idees morals, hi ha éssers vius «pitjors» que els llops. Des del punt de vista del que solem anomenar bondat i harmonia, el comportament dels icneumònids, una mena de vespes les larves de les quals practiquen l'endoparasitisme a erugues de papallones, pugons i aranyes, i les va devorant a poc a poc, tot i que respectant el sistema nerviós i el cor de les seves víctimes per tal que es mantinguin vives, no és, precisament, un exemple edificant.

Hem de suposar que ningú, entre els éssers humans, voldria tornar a aquesta natura. I és que tots, d'una manera o una altra, aspirem a alguna mena de simbiosi. És per això que la tendència antropomòrfica a moralitzar sobre la natura ha implicat també actituds contradictòries. La primera, afirmar que la natura amaga missatges morals per als humans i,



remarcant que la majoria dels comportaments animals són moralment positius, concloure que els humans ens hauríem de comportar, exceptuant el que calgui exceptuar, com els animals («bondadosos»). Aquest és el punt de vista més ingenu. Però hi ha una segona actitud que parteix de la mateixa premissa i conclou, per contra, que la moralitat dels éssers humans consisteix, precisament, a fer el contrari del que observem a la natura externa: la moralitat és, bàsicament, cultura, i la cultura és, bàsicament, allò que s'oposa a l'estat natural, primitiu.

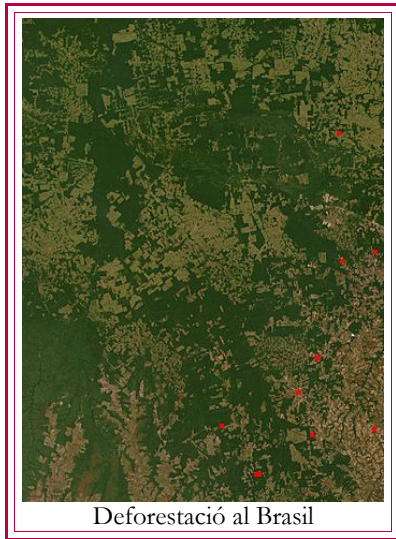
Ara bé, com assenyalava Stephen Jay Gould ja fa uns anys, tenim raons importants per pensar que la natura és, precisament, el que sembla: no conté missatges morals per a l'ésser humà. Les respostes als problemes ètics no hi estan inscrites. L'estat objectiu del món natural no ens ensenya com l'hem d'alterar o preservar de la manera més ètica. La pregunta sobre si ens hem de comportar com coloms o com serps pot ser estimulante per a la imaginació i, de fet, ho ha estat en diferents cultures, però, desgraciadament, aporta molt poc al problema ètic que ens ocupa. La pregunta de per què hi ha tanta crueltat a la natura no té resposta, de la mateixa manera que no té resposta la pregunta sobre per què hi ha animals que sembla que es comporten bondadosament, com els dofins. Les erugues no existeixen ni pateixen per ensenyar-nos alguna cosa; el seu comportament s'imposa des del joc de l'evolució⁶⁴.

No trobarem, doncs, una ètica ecològica, per molt gran que sigui el coneixement de l'ecologia, ni per molt que observem els comportaments i les conductes a la natura. O, com a mínim, no només a partir d'això. A la dialèctica natura/cultura, l'ésser humà hi ha de trobar el punt d'equilibri que li és propi. Cosa que es veu clarament en el cas de la higiene. La higiene ha estat una artificialització, per la via cultural, de la relació de l'home amb la natura. Viure ecològicament en pau amb la natura no implica, només, ni prioritàriament, com es diu de vegades, tornar a la natura. Implica alguna cosa més; implica, una vegada més, humanitzar la natura. Tot i que, aquesta vegada, la humanització de la natura obligui a una naturalització dels coneixements socials, és a dir, al reconeixement dels límits d'una forma cultural establerta des de fa segles que no és precisament la més adient des d'una perspectiva global de les relacions entre els éssers vius.

⁶⁴Stephen Jay Gould, «Dientes de gallina y dedos de caballo», recollit a Martin Gardner, *El escarabajo de oro*, Biblioteca Científica Salvat, Barcelona, 1986, p. 37 i següents.



· De l'ètica a la política ·



Es pot concloure aquest punt dient que l'elaboració d'una ètica de base ecològica s'ha d'ocupar, necessàriament, també, de l'altre pla: de la cultura material humana contemporàniament expressada en la tecnologia i la ciència. I que, consegüentment, tan insuficient és el principi de «tornem a la natura» com la jeremiada, tan habitual avui dia, contra tota la ciència i tota la tecnologia.

Ètica ecològica, ètica biocèntrica

L'alt grau de depredació de l'entorn natural per part dels éssers humans és un fet reconegut. La consciència que aquesta depredació i aquesta crisi és nociva (per a l'entorn, per a moltes espècies animals i vegetals i, fins i tot, per a l'home) ja és prou estesa i acceptada. Però de la pregunta pràctica sobre *quines normes* són les millors per afrontar els diversos problemes, locals i globals, que hem caracteritzat com a crisi mediambiental, ha brotat, els darrers temps, una interessant discussió filosòficomorale: n'hi ha prou amb una ètica antropocèntrica de tipus tradicional, tot i que renovada, o cal potser una ètica biocèntrica?

La consciència de la importància dels problemes mediambientals ha contribuït a canviar el concepte del que hauria de ser la relació entre l'home i la natura al canvi de segle. Això sí que és una dada. I d'aquesta dada se segueix la necessitat peremptòria d'ecologitzar les consideracions ètiques. La majoria dels corrents filosòfics actuals han provat de reformular les pròpies conviccions a partir d'aquesta problemàtica. Avui dia se sol distingir entre l'ètica *del* medi ambient i l'ètica *per a l'ús* (humà) del medi ambient. Quan aquesta distinció es planteja com a contraposició, el debat deriva de seguida cap a la disjuntiva entre una ètica del medi ambient basada en la tesi tradicional segons la qual l'ésser humà és la mesura de totes les coses, o una ètica de la terra en la qual l'ésser humà es considera a si



mateix com una entitat entre d'altres a la biosfera, és a dir, com a part d'una «comunitat biòtica». El terme «comunitat biòtica» va ser encunyat per l'enginyer forestal nord-americà [Aldo Leopold \(1887-1948\)](#), un home realment amant de la natura que va posar l'accent en la necessitat de preservar-la (fet que constitueix un pas endavant en relació al conservadorisme tradicional) i que està considerat el precursor de l'ecologisme actual.

Aldo Leopold no va discutir les tesis de la amoralitat de la natura, però sí que en va discutir una implicació freqüent: la idea que la natura no té absolutament res a dir-nos sobre les ètiques que construïm. I va considerar reduccionistes, des d'aquesta perspectiva, totes les ètiques que veien a la natura no humana (biòtica i abiòtica) un valor merament instrumental. En encunyar l'expressió «ètica de la terra», Leopold va proposar una ampliació del terme «comunitat», fins al punt que la comunitat de la qual l'*Homo sapiens* forma part hauria d'incloure sòls, plantes i animals. Entesa d'aquesta manera, la «comunitat», en el seu conjunt, és a dir, com un tot, i pel que són cadascun dels membres de les diferents espècies, té valor, té un valor per ella mateixa, i no només valor instrumental per a aquells dels seus pobladors, nosaltres mateixos, que generalment actuem com a dominadors. L'ésser humà no és, segons això, només un ciutadà del cosmos socialment considerat; sinó que és ciutadà de la comunitat Terra. D'aquest concepte de comunitat ampliada i de valorització *per se* dels membres no humans de la Terra, Leopold en deriva la universalització de la idea de *respecte*: si alguna cosa té valor per ella mateixa i aquesta cosa és, a més a més, part d'un continu comunitari del qual l'ésser humà forma part, nosaltres, els humans, també devem respecte a aquesta cosa, animal o planta⁶⁵. Això obliga a abandonar (o, com a mínim, corregir profundament) el punt de vista antropocèntric per passar a un punt de vista biocèntric.

L'ètica ecològica biocèntrica es regiria pel principi que «alguna cosa és bona» (en el sentit de «justa», «acceptable», etc.) quan ha de preservar la integritat, l'estabilitat i la bellesa de la comunitat biòtica, i «és dolenta» («injusta», «inacceptable», «equivocada», etc.) quan ha de destruir, mutilar o alterar aquesta comunitat. Partint d'aquest punt de vista, s'argumenta que caldria construir una ètica més fonamental, primària i holística, sobre la qual s'haurien de basar totes les altres ètiques particulars. I, en el límit d'aquesta perspectiva, s'expressa, a vegades, afirmant l'existència d'un nou paradigma filosòfic o d'una nova cosmovisió, que

⁶⁵Aldo Leopold, *Una ètica de la terra*, Los Libros de la Catarata, Madrid, 2000.
[\[Consulteu catàleg\]](#)



s'ha de derivar de l'ecologia i/o de la biologia (panavitalisme). En efecte, alguns ecologistes partidaris d'una ètica biocèntrica totalitzadora o holística es recolzaven en la hipòtesi que la Terra, en el seu conjunt, és una entitat viva. Aquesta idea, coneguda com [«hipòtesi Gaia»](#) (el terme amb el qual els grecs anomenaven la Terra) ha estat formulada i desenvolupada per James Lovelock a partir de la consideració que la interacció entre la vida i el medi ambient és tan intensa que l'aire, en la mesura que forma part del medi ambient, podria assemblar-se al pèl d'un gat o la bresca d'un niu de vespes, alguna cosa, en suma, feta per coses vives per sostenir l'entorn escollit. Lovelock recupera, així, un vell argument teleològic per reformular-lo en els termes de la termodinàmica i la cibernètica.

Convé tenir en compte que, tot i que en certs articles de divulgació, Lovelock ha escrit, a vegades, segons la seva pròpia expressió, com una mena de delegat sindical del segment no humà de la biosfera, també s'ha negat a admetre que la seva hipòtesi Gaia avali una determinada ètica biocèntrica i ecologista: «Les hipòtesis científiques s'utilitzen massa sovint com a metàfores en discussions sobre l'estat dels humans. Aquesta incorrecta utilització de Gaia és tan impròpia com ho era l'ús de la teoria de Darwin per justificar la moralitat del capitalisme liberal. Gaia és una hipòtesi dins de la ciència i, per tant, és èticament neutral. Si la hipòtesi s'utilitza fora d'aquest context, tornaré a dir que és només un mirall per veure les coses d'una manera diferent. Amb un mirall és molt fàcil reflectir-s'hi un mateix de manera accidental»⁶⁶.

Per altra banda, l'ètica antropocèntrica amb consciència ecològica, és a dir, una ètica antropocèntrica renovada, es basa en la idea que, en qualsevol cas, la protecció del medi ambient és necessària per al benestar dels homes a mitjà i llarg termini. L'extinció o desaparició d'espècies animals, vegetals o minerals, és a dir, la crisi que afecta la biodiversitat, constitueix un risc per a la mateixa continuïtat de l'espècie humana sobre la terra i, per tant, hem de protegir-les perquè, així, protegim els interessos de la nostra espècie. Totes les ètiques antropocèntriques renovades, i moderadament autocrítiques, desemboquen en la postulació d'un nou humanisme i en l'ampliació del concepte de responsabilitat. Sostindran a més a més, que els principals problemes mediambientals revelen conflictes entre interessos humans i que aquest és, precisament, l'àmbit de les nostres actuacions. Admetran, però, l'evidència que, en molts casos, els interessos més o

⁶⁶James Lovelock, «Gaia: un modelo para la dinámica planetaria y celular», a W. I. Thompson, ed., *Gaia. Implicaciones de la nueva biología*, Kairós, Barcelona, 1989. p. 93. [\[Consulteu catàleg\]](#)



menys immediats de l'espècie humana, o de les subespècies en les quals tendeix a dividir-se, entren en conflicte amb la continuïtat de determinades espècies animals o vegetals. És aquesta evidència la que ha portat alguns autors a considerar que una ètica del medi ambient purament antropocèntrica resulta inadequada i que, avui dia, l'ètica mediambiental ha d'incloure, dins el regne moral, éssers no humans.

D'animals i homes

La següent pregunta és, doncs, quins éssers o entitats no humanes han de prendre en consideració l'ètica ecològica: només els animals, també les plantes o, fins i tot, els anomenats objectes naturals (per exemple, minerals) que componen un paisatge? La discussió, en aquest punt, rau en si els objectes naturals tenen, o poden tenir, personalitat jurídica o posseeixen cert rang moral: si la classe d'objectes dignes de consideració moral són les criatures sensibles o s'ha de considerar que posseeixen valor intrínsec totes les espècies que poden rebre un benefici o un dany. A primera vista, aquesta idea que éssers humans i entitats no humanes tinguin interessos i puguin ser objecte de drets trenca amb la tradició eticojurídica més estesa (com a mínim, en l'àmbit de la cultura euronord-americana). Però també s'ha de tenir en compte l'evolució de la història de la humanitat, que és la història d'una llarga lluita per l'ampliació constant dels drets (humans).

El 1977, [la Lliga Internacional dels Drets dels Animals va adoptar una declaració](#) que, posteriorment, va ser aprovada per a la [UNESCO](#) i per [l'Assemblea General de les Nacions Unides](#). Aquesta declaració parteix de la idea que tots els animals tenen drets i, en particular, dret a l'existència, dret al respecte, a l'atenció, a les cures i a la protecció per part de l'ésser humà. La declaració propugna que cap animal sigui sotmès a maltractaments ni a actes cruels; que si la mort d'un animal és necessària, ha de ser instantània, indolora i no generadora d'angoixa; que tots els animals que pertanyen a espècies salvatges tenen dret a viure lliurement en el seu ambient natural. La declaració s'oposa a tota mena d'experimentacions amb els animals que impliquin un patiment físic o psicològic, encara que aquesta experimentació tingui fins mèdics, científics o comercials. Denuncia la cria d'animals per a l'alimentació en condicions doloroses i de patiment. Amplia, fins i tot, el concepte de genocidi, incloent-hi la mort d'un gran nombre d'animals salvatges. Més



recentment, s'ha proposat una declaració específica en favor dels drets dels primats o homínids (ximpanzés, goril·les i orangutans), impel·lida el 1993 per Paola Cavalieri i Peter Singer.

La gran majoria dels autors que defensen una ampliació dels drets dels animals solen compartir l'adopció d'un punt de vista ètic evolucionista. Dit amb una mica més de precisió: no accepten l'existència d'un trencament o una discontinuïtat radical entre el món dels humans i el món dels animals, i s'uneixen a la idea de l'existència d'un continu evolutiu fisiobiologicosocial. Per regla general, de la tesi tradicional, derivada del dualisme metafísic, segons el qual hi ha un «abisme ontològic» i una diferència antropològica radical, s'ha passat, sense més, a la tesi de l'existència d'una frontera del regne moral. Però el coneixement científic disponible avui dia i, més concretament, la perspectiva evolucionista, i també tota una sèrie d'investigacions derivades de la biologia molecular, introdueixen limitacions i correccions a aquesta convicció.

Henry Stephens Salt (1851-1939), escriptor i reformador britànic, que va ser un dels primers defensors dels drets dels animals, va negar la tesi de l'«abisme ontològic», mantinguda tant per la religió cristiana com per la filosofia cartesiana. Salt va argumentar que no hi ha diferència d'*indole* entre l'home i la resta dels animals, ni cap mena de justificació, ni científica ni ètica, per traçar entre els uns i els altres una línia de demarcació absoluta, com la que hi ha entre les persones i les coses⁶⁷.

Més recentment, Peter Singer, Josep Ferrater Mora, Hans Jonas i altres autors contemporanis han definit, des de diferents perspectives, que, en principi, una ètica biocèntrica moderada o no exclouent, en la línia de Leopold (que no tenia res de místic i escrivia amb molt de respecte de les ciències naturals), és més favorable, no a una ètica antropocèntrica, sinó a tots els esforços encaminats a cuidar, protegir i preservar el medi ambient, tot i que després es pugui dissentir sobre la interpretació de la noció de «drets objectius» o «valors». En relació a aquest tema, es pot argumentar que la valorització dels éssers i/o entitats no humanes, o l'ampliació a aquestes entitats de la noció de «drets», facilita la resolució de conflictes espinosos entre homes, animals i «objectes naturals»,

⁶⁷Henry S. Salt, *Los derechos de los animales*, edició en castellà de Jesús Mosterín, Los Libros de la Catarata, col. Clásicos del pensamiento crítico, Madrid, 1999, p.118.

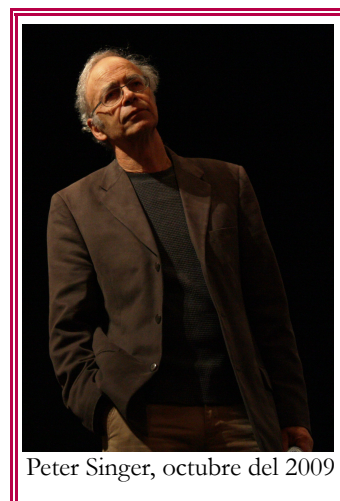
[\[Consulteu catàleg\]](#)



· Ètica i Filosofia Política ·

constantment plantejats per la civilització industrial i tardoindustrial⁶⁸. I comença a ser habitual el fet que, en la discussió actual sobre la possibilitat de construir preses i embassaments, instal·lar determinades plantes incineradores, construir aeroports, planejar transvasaments o traçar línies fèrries per a trens d'alta velocitat no només es tingui en compte l'impacte que pot tenir en les poblacions humanes, sinó també l'impacte mediambiental i les conseqüències per a la reproducció de determinades espècies animals.

En algunes de les seves versions per al gran públic, aquesta perspectiva biocèntrica contemporània recorda el tarannà moral de Francesc d'Assís, el sant que parlava amb els animals i les plantes, ja que el discurs bascula sobre la pregunta del que fa que un ésser sigui intrínsecament bo i com podem saber quins objectius són inherentment bons. I aquestes preguntes remetent, efectivament, a una cèlebre discussió històrica de caràcter eticoteològic. Suposem, per un moment, que els termes «bondat» i «maldat» són aplicables a conductes i comportaments animals no humans. Si la resposta a la pregunta fos que tot el que hi ha a la natura és intrínsecament bo:



a) ens trobaríem davant d'una ampliació radical de la idea de bondat originària de l'home natural (el que va donar origen al mite del «bon salvatge»), tot i que aplicada, per extensió, a tot allò que existeix naturalment. Però aquesta idea topa de ple amb algunes observacions molt evidents que els naturalistes van posar de manifest: la vida a la natura prehumana és plena de conductes i comportaments que, en el llenguatge ètic humà tradicional, titllaríem de «cruels». Abans ja he fet esment d'algun exemple de parasitisme

⁶⁸En relació a aquest tema, vegeu Josep Ferrater Mora i Priscilla Cohn, *Ètica aplicada*, p.137-167. [\[Consulteu catàleg\]](#)



particularment «cruel». S'hi pot afegir el cas de la Mantis religiosa, el comportament de la qual, d'altra banda, és comprensible en termes evolutius. L'humorista *El Roto* jugava amb la paradoxa a què tot això condueix en una reflexió dibuixada, en la qual l'ovella mare diu al xai: «Estudia molt, fill, així quan siguis gran podràs arribar a ser llop».

b) correríem el risc de no atrevir-nos a modificar res si, des d'aquesta perspectiva, els éssers humans desitgèssim obrar moralment; ja que potser estariem obligats a postular, també en certes espècies animals, conductes o comportaments contraris al que ha estat, fins ara, l'evolució de les espècies (hi ha molts i bons exemples literaris d'on conduiria aquest punt de vista: per exemple, a les faules satíriques de l'escriptor rus Saltykov-Schedrin, una de les quals ens parla del desastre del llop amb consciència que passa a comportar-se com un xai).

I si, en canvi, consideréssim que només algunes coses (espècies i objectes naturals) són moralment bones, faria falta algun principi o criteri definidor que ens permetés distingir entre els objectes bons i aquells que no ho són; o criteris per definir els graus de bondat inherents a diferents objectes o classes d'objectes. Una ètica ecològica biocèntrica sense criteri definidor previ porta a la conclusió, també paradoxal, que el fet de matar una flor silvestre estranya és moralment pitjor que matar una persona en defensa pròpia, en la mesura que el primer fet és arbitrari i el segon no ho és. Per això, per evitar una conclusió tan dràstica, Ferrater Mora, Peter Singer i altres autors limiten la classe d'éssers amb valor intrínsec a les criatures sensibles: tenim deures (i potser obligacions) envers els éssers sensibles, i és en aquest sentit que es diu que els animals tenen drets morals, com el dret a la vida i a no patir inútilment. Si el plaer és un bé i el dolor és un mal per a animals humans, s'ha de tenir la mateixa consideració amb animals no humans que també poden experimentar aquestes sensacions⁶⁹.

La discussió subsegüent és si és possible, i com, superar el punt de vista especieista per estendre el principi ètic d'igualtat més enllà de l'espècie de la qual els humans formem part. La resposta afirmativa a aquestes preguntes argumenta que, efectivament, es pot admetre la igualtat de consideració d'interessos (incloent-hi els interessos dels éssers no humans) i donar a aquesta igualtat el valor d'un principi moral bàsic. Al cap i a la fi,

⁶⁹Peter Singer, *Ètica pràctica*, p.70 i següents. [\[Consulteu catàleg\]](#)



l'ampliació del principi d'igualtat és el camí que han seguit els éssers humans per superar (quan l'han superat) el sexisme i el racisme. Per tant, se'n dedueix que, si els animals també tenen interessos, els humans els hauríem de tenir en compte i no comportar-nos com si el fet de pertànyer a una determinada espècie «superior» ens donés dret a explotar-los. Significativament, [Peter Singer](#) ha titulat *Liberació animal* [\[Consulteu catàleg\]](#) un dels seus assajos més coneguts (i polèmics). I és comprensible, ja que la seva línia d'argumentació enllaça directament amb la dels moviments humans que des del segle XVIII han identificat l'emancipació amb l'ampliació del principi d'igualtat i amb l'extensió dels drets ja admesos, formalment, per una part dels membres de l'espècie. Es podria dir que, en aquesta formulació, l'ètica ecològica biocèntrica enllaça bé amb les ètiques antropocèntriques de l'interès-deure que estan implicades a gairebé tots els moviments d'alliberació de l'època contemporània, un cop la base religiosa de les ètiques modernes s'ensorra a la cultura euronord-americana.

No és fàcil, però, el pas del reconeixement dels interessos dels éssers no humans al reconeixement dels seus drets. Aquests drets se solen relacionar, exclusivament, amb la possibilitat de raonar o de parlar, amb la consciència i l'autoconsciència, i ambdues se solen relacionar amb el que anomenem intel·ligència. És possible adduir al respecte que hi ha diverses classes d'intel·ligència i que, en última instància, es tractaria de portar el relativisme cultural (fins ara, limitat a la consideració de les diferències entre els éssers humans) al món animal. Però el problema de fons segurament segueix essent el de Francesc d'Assís: puc, sens dubte, parlar amb els animals i les plantes, però no estic segur de si els animals i les plantes «parlen» amb mi. Alguns dels descobriments més recents de l'etologia, la paleontologia, l'antropologia i la genètica de poblacions il·lustren aquest repte.

Així, per exemple, resulta que els tres tipus d'homínids vivents (humans, ximpanzés i goril·les) estem molt més emparentats entre nosaltres, en termes evolutius, que amb els orangutans; i els ximpanzés estan més estretament emparentats amb els humans que amb els goril·les, segons ha demostrat l'anàlisi comparativa de l'ADN. La cultura, l'ús d'eines, la vida en comunitat, els vincles emocionals profunds, la memòria, el sentit del temps i el complex sistema de comunicació no són atributs exclusivament humans. I el més important per al repte que plantejava Francesc d'Assís: és possible que el que anomenem «llenguatge» tampoc ho sigui. Hi ha ximpanzés que han après a parlar per signes i poden ensenyar aquest codi a les seves cries. Això porta a la hipòtesi de la gradació contínua entre les diferents



formes de comunicació animal i el llenguatge humà, la qual cosa mina la idea antropocèntrica de l'existència d'un tall radical entre ambdós sistemes de comunicació.

De totes maneres, havent admès això, el camp de reciprocitat a través del llenguatge quedaria limitat a certs homínids. I en arribar aquí, els partidaris de l'ètica biocèntrica solen recordar un cèlebre passatge de Jeremy Bentham, en el qual, el pare de l'utilitarisme modern es pregunta si realment hi ha un tall ontològic establert per sempre entre l'home i els animals, i si hem de seguir basant el nostre comportament vers els animals en l'existència o l'absència de la facultat de raonar. Bentham afirmava, en aquest context, que un cavall o un gos adult són més racionals i més comunicatius que un nen d'un mes. Però això, segons ell, no seria essencial; no és essencial si poden raonar o si poden parlar, sinó si poden patir, sentir el patiment.

Així doncs, el franciscanisme i l'utilitarisme moderns tendeixen a aproximar-se en el fet que concedeixen prioritat als sentiments i possibiliten el diàleg contemporani entre una ètica antropocèntrica, que tempera el seu racionalisme, i una ètica biocèntrica, que limita explícitament la seva pretensió d'universalitzar els drets dels éssers sensibles. Ara bé, de la mateixa manera que no és descabellat preguntar-se per què s'ha de suposar que els patrons basats en valors humans han de ser els únics criteris vàlids per determinar el mèrit i, per tant, els únics signes de superioritat a la cadena dels éssers, també convé tenir clara la diferència entre el pla del coneixement i el pla de l'ètica. Convé distingir, per tant, entre antropocentrisme moral i antropocentrisme epistèmic. Els humans percebem, concebem i coneixem el món d'una manera única i particular, determinada per una estructura sensorial i neuronal pròpia i, en aquest sentit, no podem deixar de ser antropocèntrics: epistèmicament, som i serem el «centre» del món, perquè no pot ser d'una altra manera. El mateix els passa, a causa de la seva particular estructura fisicoquímica i neuronal, a les altres espècies, que tampoc poden abandonar el seu centre sensible i cognoscitiu. Tenir un centre cognoscitiu propi és una dada essencial de la diferenciació de les espècies, una dada que ens indica el límit més enllà del qual la nostra sensibilitat, la nostra compassió, la nostra tendència a posar-nos al lloc de l'altre (essent ara «l'altre» qualsevol membre de les altres espècies sensibles) resultaria resistible.



Però l'antropocentrisme moral és una altra cosa. Afirmar que l'home és «la mesura de totes les coses» no només en el sentit que no té una altra manera possible de percebre i conèixer l'entorn, sinó en el sentit que mesura i valora totes les altres espècies (i la natura mateixa en el seu conjunt) en funció dels seus interessos. I d'aquí en dedueix, quan s'ho planteja específicament, que la nostra espècie és aquí per dominar el món, de manera que les seves restriccions morals, deures, obligacions i drets, formulats com a manaments, normes o lleis, es refereixen únicament al comportament vers els seus semblants, el proïsme, vers els altres membres de la pròpia espècie.

De l'admissió de l'antropocentrisme epistèmic com una dada necessària no es dedueix, sense més ni més, l'antropocentrisme moral. Ni tan sols l'afirmació tradicional que hi ha un tall ontològic o metafísic entre els animals (que «no tenen ànima») i l'*Homo sapiens* (que sí que en té) obliga a concloure que una ètica antropocèntrica és millor que una ètica biocèntrica quan es pren en consideració el medi ambient. Es pot argumentar que, precisament per la inevitable centralitat epistèmica i per l'existència d'aquest tall ontològic o metafísic a la cadena dels éssers, la superioritat moral de l'ésser humà no consisteix a dominar la natura, ni a fer patir els altres animals, sinó a ampliar la noció de *respecte* a la comunitat biòtica. I raonar això en termes d'estricta responsabilitat *humana*, és a dir, sense que impliqui que entitats abiòtiques o éssers sensibles tenen realment interessos i drets. Un camí semblant és el que sembla haver seguit l'ètica de la responsabilitat de Hans Jonas, tan atenta, d'altra banda, als problemes ecològics. En canvi, la confusió entre el que vol dir *antropocentrisme epistèmic* i el que vol dir *antropocentrisme ètic* arruïna d'entrada la formulació d'una ètica ecològica biocentrista, com ha suggerit intel·ligentment Jorge Riechmann en analitzar l'obra del deixable de Leopold, John Baird Callicott⁷⁰.

A les conclusions per a la pràctica, que és el que més importa aquí, no hi veig massa distància entre prioritzar les nocions de respecte i responsabilitat, desplaçant els accents cap als deures i obligacions *de l'ésser humà* envers el medi ambient propi i centrar el discurs en l'admissió d'interessos i/o drets d'alguns dels components de la comunitat biòtica. Fins i tot, és possible que algunes de les polèmiques suscitées últimament per aquests dos punts de vista s'hagin de matisar aclarint d'entrada el component lingüístic, és a dir, la proximitat d'uns al llenguatge de la filosofia moral i dels altres al llenguatge de la filosofia jurídica.

⁷⁰Jorge Riechmann, «Aldo Leopold, los orígenes del ecologismo estadounidense y la ética de la tierra», «Introducción» a Aldo Leopold, *Una ética de la tierra*, p. 32. [\[Consulteu catàleg\]](#)



Perquè no és fàcil lliurar-se de les connotacions de les paraules en societats, com les nostres, que tendeixen a parlar molt d'ètica però a resoldre-ho tot en termes jurídics i de procediments judicials, o en termes d'utilitat.

En aquest sentit, és important deslligar la noció de dret de la noció mítica o mitològica de dret natural (que encara perviu a la nostra cultura). Algunes de les incomprendiments que encara suscita l'ús del terme «drets» en referència als animals no humans s'aclareixen quan ens adonem que: no hi ha més dret que el dret positiu (és a dir, la legislació vigent) i que dir que algun grup (humà o animal) té drets, no reconeguts per la llei, a certs beneficis o llibertats és una manera de parlar que equival a demanar la reforma de la llei per incorporar normes o obligacions legals que garanteixin aquests beneficis o llibertats; la introducció de nous drets a la legislació sempre és una conseqüència de l'evolució de les nostres institucions i sentiments morals, que canvien amb el temps, canviant també la nostra consideració moral d'altres grups; i per tal que algú o alguna cosa tingui drets en sentit positiu, no cal que tingui obligacions, és a dir, que es doni la reciprocitat, sinó que n'hi ha prou que altres tinguin obligacions respecte d'aquest algú o aquesta cosa⁷¹.

Ètiques i polítiques ecologistes

He dit al començament que, de la consideració científica de les interrelacions entre les espècies i el seu medi natural, no *se'n dedueix* una ètica ecologista i, encara menys, *un sol* punt de vista o paradigma ecologista. D'aquesta manera, arribem a la tercera idea: l'ecologia, tal i com la coneixem actualment, proporciona algunes de les condicions de possibilitat per tal que l'home de finals del segle XX pugui viure en pau amb la natura, en harmonia amb el seu medi; però l'ecologia no diu com ha d'actuar i com s'ha de comportar, a la pràctica, per aconseguir-ho: ni tan sols implica que, per als homes, hi hagi una, i només una, manera de viure en pau amb la natura.

⁷¹Aquesta és línia d'argumentació que segueix Jesús Mosterín a la seva «Introducción» a Henry S. Salt, *Los derechos de los animales*, p. 16-21. [\[Consulteu catàleg\]](#)



· Ètica i Filosofia Política ·

Atès que entrem en el camp de les relacions entre la ciència i l'ètica, entre un coneixement científic i valors morals, el millor és tornar-se a parar un moment al lloc clàssic en el qual es va plantejar aquest assumpte, a Max Weber. Hi ha una idea de Max Weber que em sembla molt interessant i que convé reproduir-la aquí. Diu així:

El destí d'una època cultural que ha menjat de l'arbre de la ciència és haver de saber que no podem deduir el sentit dels esdeveniments mundials del resultat del seu estudi, per molt complet que sigui. Per contra, hem de ser capaços de crear-lo nosaltres mateixos. També hem de saber que els «ideals» mai poden ser producte d'un saber empíric progressiu. I, per tant, que els ideals suprems que més ens commouen només es manifesten constantment gràcies a la lluita amb altres ideals, els quals són tan sagrats com els nostres⁷².

M'inspiro en aquesta idea per a la reflexió que segueix sobre les mediacions entre coneixement científic i pràctiques ecologistes.

Entre el saber científicament adquirit d'alguna cosa força complexa, com ho són les relacions ecològiques o l'entorn mediambiental de l'home, i la definició eticopolítica hi ha moltes mediacions diferents. Un saber positiu com l'ecològic ens obliga a ser crítics envers determinades polítiques (per exemple, desenvolupistes, industrialistes, característiques d'una civilització expansivament dominadora de la natura), sense que se'n dedueixi, inexorablement, per altra banda, una determinada alternativa. He aclarit la primera mediació, per tant: el coneixement positiu procedent de l'ecologia, actualment, fa més plausibles unes polítiques econòmiques (mediambientalistes, partidàries del desenvolupament sostenible, que harmonitzin la natura i la societat) que altres (industrialistes, productivistes, ignorants del cost ideològic de les operacions econòmiques).

Ara bé, aquí també, entre la molt plausible negació de totes les polítiques econòmiques industrialistes que no tinguin en compte el cost ideològic i la plausible afirmació, en positiu, d'una política econòmica ecològicament respectuosa, hi ha, per dir-ho d'alguna manera, asimetria lògica: l'ecologia fa plausible la negació *de totes* les polítiques econòmiques industrialistes de caire tradicional, però, en positiu només suggereix que caldria rectificar aquestes polítiques amb una orientació mediambientalista. Deixa, per tant,

⁷²Max Weber, *El problema de la irracionalidad en las ciencias sociales*, edició de José María García Blanco, Tecnos, Madrid, 1985 [[Consulteu catàleg](#)]; *Ensayos sobre metodología sociológica*, Amorroutu, Buenos Aires, 1973 [[Consulteu catàleg](#)]; *La acción social: ensayos metodológicos*, Península, Barcelona, 1983 [[Consulteu catàleg](#)].



completament obert el camp de les expectatives en el que és alternatiu. Dit d'una altra manera, l'estat actual de l'ecologia fa més raonable un programa socioeconòmic respectuós amb la natura i atent al principi de la distribució intergeneracional de determinats recursos que un programa clàssic que aposti, exclusivament, pel creixement econòmic quantitatiu, cosa que haurien de tenir en compte els economistes i, particularment, aquells que es dediquen a la política econòmica.

Però de l'estat actual del saber ecològic no se'n dedueix: ni una (i només una) elaboració sintètica possible de les dades ecològiques amb les dades economicosocials, ni (molt menys) una (i només una) alternativa ecologista. Creure que l'ecologia fonamenta una (i només una) nova síntesi teòrica (el «paradigma ecologista», com alguns en diuen) és un error conceptual que porta molts ecologistes a dir ximpleries (irracionalistes, a més a més). I creure que del saber ecològic actual se'n dedueix alguna alternativa ecologista és un error, per precipitació i indistinció entre mediacions, que porta, tard o d'hora, a l'oportunisme polític. Cal aclarir una segona mediació: com passar, sense caure en la fal·làcia naturalista, del saber positiu que proporciona l'ecologia a «hipòtesis generals», «síntesis», «programes d'investigació» o «paradigmes» raonables en el sentit de: *a)* fets plausibles per l'ecologia, *b)* internament coherents i *c)* concordants amb els resultats d'altres sabers científics ineludibles per la síntesi, programa, etc.



La Selva Negra, al sud-oest d'Alemanya



Tòquio, capital de Japó

Aquesta segona mediació és, segons el meu parer, prèvia a la discussió sobre les possibles formes d'ecologisme en tant que teoria politicomoral. Donat que, independentment de com l'anomenem, aquesta feina teòrica exigeix ordenació, sistematització, estructuració i articulació sintètica de dades procedents de ciències molt diferents (ecologia general, ecologia humana, etologia, biologia, demografia, psicologia,



socioeconomia, etc.), sembla raonable concloure que, probablement, també hi caben diverses síntesis o programes en competició. Proposo, provisionalment, acceptar la caracterització d'aquesta feina com a «problemàtica global» (en el sentit que han donat al terme els autors vinculats al [Club de Roma](#)). Anomenaré dogmatisme no l'afirmació d'una d'aquestes síntesis en funció de la declaració prèvia de les prioritats teòriques (la qual cosa em sembla raonablement respectable, en principi), sinó la ignorància d'altres síntesis que, per prioritzar altres dades científiques, competeixen amb la nostra (=ignorància que no és docta). En aquest àmbit, hom té tot el dret de portar la seva «hipòtesi prèvia» fins al final lògic de les seves possibilitats; però es converteix en un «dogmàtic» si (per desconeixement o per enamorament de la seva pròpia síntesi) es nega a la comparació amb altres síntesis possibles o en acte.

Tercera mediació: com passar de la síntesi reflexiva (o reelaboració, sintèticament formulada, de les dades científiques) a la proposta de teories politicomorals coherents amb ella, racionalment practicables i expressables en termes de política economicocològica alternativa. En aquest pla, les dificultats augmenten enormement. En primer lloc, perquè les variables en joc es multipliquen en haver de comptar necessàriament amb interessos i voluntats individuals i col·lectives, no només molt diferents, sinó també contraposats. En segon lloc, perquè, tot i que al sistema-món actual, hi coincideixen cultures diverses i molt diferents, aquestes no són contemporànies en el sentit estricte, la qual cosa és una complicació afegida en l'estimació d'interessos i voluntats, en principi, propers. En tercer lloc, perquè totes les teories politicomorals respectuoses amb els resultats científics i elaborades en el marc d'unes determinades síntesis reflexives aspiren a convertir-se en pràctica sociopolítica (i, en alguns casos, no només hi aspiren sinó que en prediquen la necessitat), la qual cosa obliga que ens aclarim paral·lelament sobre: *a)* la relació mitjans/fins, *b)* el tipus de praxis apropiada per canviar el món, *c)* els subjectes potencialment interessats, *d)* la pedagogia més apropiada per neutralitzar alineacions i obnubilacions temporals de la consciència dels altres, etc. I, finalment, en quart lloc, perquè les teories politicomorals establertes amb anterioritat a la «nova problemàtica» es regeixen per la llei de la inèrcia cultural i elaboren de seguida explicacions *ad hoc* per seguir mantenint la seva vigència (de manera que en períodes històrics com el que vivim es fa habitual l'adopció defensiva, fins i tot, d'arguments de teories ideològicament contràries).



Una enumeració tan simple com aquesta ja suggereix que les teories politicomorals respectuoses amb els resultats de l'ecologia i connectades a la síntesi de la «problemàtica global» haurien de comptar, també, amb l'aportació d'altres sabers (psicologia, sociobiologia, pedagogia, teoria política, teoria de la comunicació i de la informació, etc.). I es comprèn que, pel fet d'intervenir-hi tantes variables, i tan diferents, en arribar a aquest pla, l'arc de les teories politicomorals declaradament ecologistes s'obre tant com l'arc polític existent.

Això ens situa, directament, a l'última idea que argumentaré aquí. De fet, hi ha hagut i hi ha, sobretot els darrers temps, ecologistes i ecologismes de tots els colors. L'explicació més plausible d'aquesta proliferació d'ecologismes és que s'ha produït un creuament entre l'acceptació generalitzada que cal integrar, en una nova síntesi, els resultats de l'ecologia (d'aquí ve la coincidència en *el verd*) i la reafirmació que hi ha diferents formes d'entendre la societat bona o els vells ideals de democràcia, igualtat, solidaritat, fraternitat, harmonia amb la natura, etc. (d'aquí neixen els ecosocialismes, els ecocomnismes, els ecoliberalismes i els ecofeixismes).

Les vies d'arribar a l'ecologisme són, efectivament, variades i diverses. Cadascú pot fer, mentalment, la seva enumeració. El que resulta interessant en aquest pla no és una discussió sobre els motius (adduïts, atribuïts o reals) pels quals la gent es fa ecologista en el nostre món. I encara menys promoure aquesta discussió en nom d'alguna suposada coherència ecologista per definir. Sobre aquest punt (al qual, desgraciadament, encara es dedica molt de temps), no sembla que es pugui anar més enllà del vell consell: *paciència* amb els motius adduïts pels altres i *mesura* en l'expressió de les convicicions pròpies. Per què tan poc?

Perquè la formulació de teories politicomorals globals o globalitzadores que inclouen creences i propugnen clàusules de coherència teoria/pràctica són sempre assumptes abismals, en els quals, passar-se un pèl pot suposar propiciar que altres, menys acostumats al càlcul racional i a la distinció entre plans, es llancin a l'abisme, o bé perquè no s'atreveixen a pensar amb coherència totes les implicacions pràctiques de la teoria concreta en un moment donat, o bé perquè el confús pensament d'aquests problemes desespera i posa negra molta gent.



Ecològia política de la pobresa

Però, un cop s'ha afirmat la necessitat de la paciència, la mesura i la discreció, en aquest tema dels paradigmes eticopolítics, cal triar. La perplexitat és un estat interessant per als humans, sempre i que no s'acabi convertint en un dubte etern. Com cal triar, doncs, entre els ecologismes realment existents avui dia? Crec que, en introduir aquesta pregunta, estem obligats, altra vegada, a tornar de la natura a la societat, a plantejar-nos altra vegada, per tant, els problemes economicosocials en relació als problemes ecològics. Amb l'expressió «ecologia política de la pobresa» em refereixo a l'opció favorable a un ecologisme social conscient, alhora, [dels límits del creixement](#), i que vivim en una plètorà miserable amb enormes diferències i desigualtats en tot allò que és essencial per a la vida dels éssers humans.

L'ecologia política de la pobresa, tal com apareix al fòrum alternatiu del Brasil, el 1992, es caracteritza per: a) la rectificació del concepte lineal; b) la crítica de l'eurocentrisme, que ha caracteritzat, fins i tot, les opcions economicosocials més avançades de l'últim segle; c) la reconsideració de la creença laica i l'autocrítica de la ciència, i d) la proposta d'un diàleg entre tradicions d'alliberament i emancipació a les diferents cultures històriques.

Per començar, l'*ecologisme social* s'oposa a l'industrialisme desenvolupista que ha estat característic del capitalisme històric, però també a la utilització mercantil de l'ecologisme, ja que, com era d'esperar en un món dominat pel mercat i pel fetitxe dels diners, la producció suposadament ecològica, o benintencionadament ecològica (hi ha de tot), s'està convertint en el negoci de pocs, en benefici privat, en pastura per a la publicitat i en excusa per a la crida a un «nou tipus» de consumisme. La línia *verda* del [sistema productiu capitalista](#) comença a cotitzar a la Borsa. *El verd ven*.

Així, s'està obrint un nou flanc en l'enfrontament entre els països rics (molt industrialitzats i competitius) i els països empobrits (cada vegada més identificats amb les *reserves ecològiques del planeta* o, si no, amb centres de producció de drogues il·legals). Ja es



parla del bescanvi-fi-de-segle: deute extern per ecologia (i supressió de la producció de drogues als països pobres per fer-ho, potser legalment i moderadament, als països rics del Nord: segon negoci mundial després del tràfic d'armes). Però, en general, se'n parla des d'un punt de vista etnocèntric. La qual cosa vol dir: disfressant el discurs, una vegada més, d'universalisme i cobrint-lo amb el vel dels valors eticoreligiosos, com la consciència de l'espècie, usurpats de l'ecologisme social.

Com a l'època del primer colonialisme, el gran augment de l'ecocolonialisme d'ara se centra en les coses que, essent de tots (o havent sigut de tots), no són de ningú i, per tant, se suposa que han de caure sota el control d'aquells que poden utilitzar-les *convenientment*. No és casual que, d'acord amb aquest discurs, aquells que poden fer un ús convenient dels recursos ecològics del planeta siguin els mateixos que, en un altre moment històric, havien de fer un ús convenient de les mines i les terres americanes, africanes i asiàtiques. Aleshores, en nom de la superioritat tècnica i cultural. Ara, en nom de la superioritat tècnica i cultural i de la consciència ecològica de l'espècie.

El moviment ecologista actual es troba perplex i dividit davant les propostes d'internacionalització. L'exigència d'una autoritat mundial per fer front a la crisi ecològica ha estat, des de fa dècades, una reivindicació dels moviments mediambientals contra el liberalisme estret de l'economia mercantil de l'industrialisme; però, per altra banda, és cada vegada més evident que la limitació de les sobiranes nacionals porta a sobre una reduplicació del domini de les empreses transnacionals a l'Imperi Únic, en contra dels interessos de les poblacions dels països més pobres, sense que aquesta nova forma de dominació universal s'hagi traduït, de moment, en una resolució dels problemes ecològics més urgents.

Els moviments ecologistes que han sorgit, els darrers anys, als països pobres i a la part més conscient de l'ecologisme social dels Estats Units, el Japó i Europa, comencen a veure amb molta desconfiança les crides a la internacionalització de l'Amazònia en nom de la consciència d'espècie (i, a vegades, sense ni tan sols admetre la condonació del deute extern d'aquells països), perquè, una vegada més, hi observen la presència d'un doble llenguatge, d'un doble criteri per parlar i jutjar sobre el que *ells* fan i el que fem *nosaltres*.



· Ètica i Filosofia Política ·

Així doncs, la proposta d'una ètica ecològica no ens eximeix de tornar a fer la prova del nou de la coherència entre el que es diu i el que es fa: el mateix president europeu que, en nom de de l'ecologisme planetari, va proposar la internacionalització del problema de l'Amazònia, després va fer els ulls grossos davant els atemptats criminals dels seus agents secrets contra ecologistes que molesten els interessos de la indústria nuclear francesa i va permetre el tràfic d'espècies en extinció quan es tracta de cobrir les necessitats de les pròpies elits. Ha estat la Comunitat Europea, la comunitat de l'Europa de la tolerància i de la consciència autocrítica sobre els efectes perversos del primer colonialisme, la primera a proposar assenyades mesures per aturar la destrucció ecològica de la zona amazònica i de l'Antàrtida. Aquesta mateixa Europa que pressiona els països llatinoamericans per tal que redueixin els seus grans projectes industrials amb impacte ecològic negatiu sembla haver heretat, també, la vella moral del cínic inquisidor que clama sempre contra els simples de l'església i ensenya als més propers la gran veritat: *feu el que jo dic que s'ha de fer, no el que jo faig*.

El desenllaç d'aquesta doble batalla que es va iniciar al Brasil, el 1992, dependrà, en gran part, que l'ecologia política de la pobresa s'adoni que l'ecologisme mercantil, l'ecologisme del negoci ja s'estigui disfressant amb una altra ètica universalista per cobrir, d'aquesta manera, una nova forma de colonització de l'antic tercer món en què els seus ciutadans seran part de la reserva natural tolerada i les seves terres, abocadors de les escombraries contaminades dels rics o seu de les indústries més perilloses creades per aquests rics, i prohibides per les seves lleis.

La gran tasca de l'altre ecologisme, de l'ecologisme social i internacionalista dels propers temps, serà aprendre a moure's, a ambdós costats de l'Atlàntic, evitant els dos esculls, el neocolonista i el neonacionalista. La qual cosa no serà massa fàcil, de ben segur. La dècada en què ens trobem té tota la pinta de convertir-se en una època reaccionària: l'universalisme que ara es renova no apunta cap a la utopia racional, cap a la ciutat regulada per la participació democràtica d'homes i dones; apunta, més aviat, cap a formes autoritàries. Desgraciadament, el final de la utopia socialista ha deixat, a tot Europa, una perillosa ressaca. El desconcert i la desorientació creixen a tot arreu. També als moviments ecologistes. El malestar de la cultura i l'absència d'expectatives fan que molta gent es posi en contra dels seus veïns; i sembla que les grans migracions de final de segle converteixen el racisme en ideologia fundacional per al capitalisme triomfant. En aquestes



· De l'ètica a la política ·

condicions, no es pot descartar una utilització autoritària de les conviccions ecologistes dels europeus.



Tots els que ho volen saber ja ho saben: no es pot seguir vivint com s'ha estat vivint les últimes dècades, per sobre de les possibilitats de l'economia real i contra la natura. El que sorprèn és que ara comencin a dir-ho aquells que tenien la responsabilitat d'haver-ho dit ja fa temps, els ministres d'economia. Però, en constatar la pantanositat d'un terreny que semblava tan sòlid, són moltes les persones que perden qualsevol noció seriosa de la democràcia, del que va ser la participació de les masses a la política, del que van ser l'«esquerra» i la «dreta» polítiques de les últimes dècades. En aquesta confusió nia, una vegada més, el perill del recurs als irracionalsmes.

Ser només ecologistes en un món així és molt insuficient. És per això que alguns busquen el complement a la paraula i ho declaren amb autosuficiència i presumpció, i altres la complementen a la pràctica sense posar nom, de moment, al nou híbrid. Tot indica que, també per a l'ecologisme social, alternatiu, arriba el moment de la veritat. Per abordar una tasca així, en aquests temps tan difícils, el que cal fer primer i de manera més urgent és trobar la manera que els partidaris d'aquesta ideologia política de la pobresa puguin comunicar que la reconversió ecológicoeconòmica planetària del futur obliga a canvis radicals al sistema consumista avui dia dominant a gairebé tot el món industrialment avançat: obliga a canvis revolucionaris en el mode de vida dels privilegiats dels països rics, perquè els recursos no renovables escassegen i perquè no és materialment possible universalitzar el tipus de vida característic de l'americanisme a tota la població mundial⁷³.

⁷³Vegeu un desenvolupament d'aquesta argumentació a J. Riechmann i F. Fernández Buey, *Redes que dan libertad. Una introducció a los movimientos sociales*, Paidós, Barcelona, 1992². [\[Consulteu catàleg\]](#)



Bibliografia seleccionada

Sobre diferents assumptes relacionats amb la crisi ecològica

- Commoner, B., *El círculo que se cierra* (1971), Plaza y Janés, Barcelona, 1978.
- , *En paz con el planeta*, Crítica, Barcelona, 1992 (n'hi ha una altra edició a la Biblioteca de Divulgación Científica de RBA Editores).
- Daly, E. *et. al.*, *Crisis ecológica y sociedad*, Alfons el Magnànim, València, 1997.
- Diversos autors (Informe Brundtland), *Nuestro futuro común*, Alianza Editorial, Madrid, 1988.
- Goldsmith, Edward, *Manifiesto para la supervivencia* (1972), Alianza Editorial, Madrid, 1973.
- King, A. i B. Schneider, *La primera revelación mundial*, Plaza y Janés, Barcelona, 1991.
- Meadows, Denis L. (1972), *Los límites del crecimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1973.
- Meadows, H., D. Meadows i J. Randers, *Más allá de los límites del crecimiento*, El País-Aguilar, Madrid, 1992.
- Oltmans, Willem L., comp., *Debate sobre el crecimiento*, Fondo de Cultura Económica, México, 1975.
- Rothman, Harry, *La barbárie ecológica* (1972), Fontamara, Barcelona, 1980.

Sobre ètica del medi ambient

- Ferrater Mora, J. i Cohn, P., *Ètica aplicada*, Alianza Editorial, Madrid, 1994 (consulteu les pàgines 137-165).
- Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1979), Herder, Barcelona, 1995.
- , *Más cerca del perverso fin. Conversaciones sobre la relación del hombre con la naturaleza*, Los Libros de la Catarata, col·lecció Clásicos del pensamiento crítico, Madrid, 2000.
- Leopold, A., *Una ética de la tierra*, Los Libros de la Catarata, col·lecció Clásicos del pensamiento crítico, Madrid, 2000.
- Regan, T., «The Nature and Possibilities of an Environmental Ethic», *Environmental Ethics*, 3, 1981.



Singer, P., *Ética práctica*, Cambridge University Press, 1995, 2a edició (consulteu el capítol 10, p. 329-359).

Taylor, P. W., «The Ethics of Respect for Nature», *Environmental Ethics*, 3, 1981.

—, «In Defense of Biocentrism», *Environmental Ethics*, 5, 1983.

Sobre els drets dels animals

Cavalieri, P. i Singer, P., ed., *El Proyecto del «Gran Simio». La igualdad más allá de la humanidad*, Trotta, Madrid, 1998.

Mosterín, J. i Riechmann, J., *Animales y ciudadanos*, Talasa, Madrid, 1995.

Mosterín, J., *Vivan los animales*, Debate, Madrid, 1998.

Salt, H. S., *Los derechos de los animales*, Los Libros de la Catarata, col·lecció Clásicos del pensamiento crítico, Madrid, 2000.

Singer, P., *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999.

Sobre les implicacions eticopolítiques de la consideració del medi ambient

Bookchin, M., *Por una sociedad ecológica* (1972), Editorial Gustavo Gili, Barcelona, 1978.

Bookchin M. i Foreman, D., *Defending the Earth*, Black Rose Books, Nova York, 1991.

Dobson, A., *Pensamiento político verde. Una nueva ideología para el siglo XXI*, Paidós, Barcelona, 1997.

Fernández Buey, F. i Riechmann, J., *Ni tribunales. Ideas y materiales para un programa ecosocialista*, Siglo XXI Editores, Madrid, 1996.

— i —, *Redes que dan libertad*, Paidós, Barcelona, 1994 (2a edició, 1999).

— i —, ed., *Trabajar sin destruir. Trabajadores, sindicato y ecologismo*, Ediciones Hoac, Madrid, 1998.

Fetscher, I. (1985). *Condiciones de supervivencia de la humanidad*, Editorial Alfa, Barcelona, 1988.

Gorz, A., *Capitalismo, socialismo, ecología*, HOAC, Madrid, 1995.

Sacristán, M., *Pacifismo, ecologismo y política alternativa*, Icaria, Barcelona, 1987.



5. De la democràcia



Una concepció procedimental de la democràcia

L'extensió d'una concepció només formal, normativa i procedimental de la democràcia, que s'ha anat imposant tant als ambients acadèmics com als mitjans de comunicació, en aquestes dues últimes dècades, es caracteritza per la seva feblesa empírica, per la seva falta de consciència històrica, per una patent absència del talent crític en relació a les «democràcies realment existents» i per obviar gairebé tots els problemes socioculturals i socioeconòmics (prepolítics) importants del món actual. Aquesta feblesa es troba a la base del que s'ha anomenat «melancolia democràtica»⁷⁴, així com també, per reacció, a la base del renaixement, aquesta última dècada, de les consideracions schmittianes en filosofia política.

No és aliè a aquest empobriment del concepte de democràcia, al qual estem assistint, el revisionisme historiogràfic que tendeix a justificar el nacionalsocialisme alemany, el feixisme mussolinià i el franquisme espanyol com a moviments la finalitat dels quals hauria estat (només principalment) la contenció del comunisme a Alemanya, Itàlia, Espanya i, per extensió, Europa. Ni tampoc n'és aliè el fet que, per primera vegada des de la fi de la segona guerra mundial, l'extrema dreta neonazi i neofeixista ja supera, en vots, l'esquerra socialcomunista en algunes de les grans ciutats europees. El que ha passat fa poc a Àustria i la discussió que aquest fet està suscitant als països de la Unió Europea ha actuat com a detonant d'un problema que ja existia, de manera latent, durant la dècada de 1990. Res pot reflectir millor el temor que ara suscita la pèrdua de la memòria històrica que la decisió del govern d'Israel de fer públics els diaris del dirigent nazi Adolf Eichmann, mantinguts en secret durant trenta-dos anys.

El punt de vista procedimentalista o formalista sobre la democràcia sol admetre, per activa o per passiva, el tòpic que el liberalisme democràtic, o la democràcia liberal, és, avui, la forma més estesa de govern al món⁷⁵. Des d'aquest punt de vista, es defineix el que són les principals regles del joc de la democràcia liberal (sufragi universal, divisió de poders,

⁷⁴ Pascal Bruckner, *La mélancolie démocratique. Comment vivre sans ennemis?*, Paris, Éditions du Seuil, 1990 i 1992. [\[Consulteu catàleg\]](#)

⁷⁵ Abans de 1990, era habitual, als estudis de filosofia política, parlar i escriure sobre «democràcies» en plural, i no només per fer referència a l'existència de «democràcies populars» (així, per exemple: Arendt Lijphart, *Las democracias contemporáneas* [\[Consulteu catàleg\]](#); David, Held, *Modelos de democracia* [\[Consulteu catàleg\]](#)). Aquesta última dècada, però, s'ha anat imposant el singular, per assimilació directa de la «democràcia» amb la democràcia liberal.



existència d'un parlament, existència d'una carta constitucional majoritàriament aprovada i alternança en la governació). També s'observa que, a la pràctica, hi ha certes deficiències en relació amb aquests trets a les societats del nostre marc cultural. S'argumenta que aquests dèficits no són res, o gairebé res, en comparació amb els despotismes i tiranies que han existit en altres moments i en altres parts del món. I s'acaba per concloure amb una sèrie de consideracions, tan benintencionades com etnocèntriques, ja referides exclusivament, per regla general, a la democràcia liberal, en singular, com el «millor dels mons possibles» o el «menys dolent dels mons reals»⁷⁶.

Argumentaré que aquest punt de vista, que és encara l'imperant avui dia (no només en els ambients acadèmics, sinó també, i sobretot, en els mitjans de comunicació), condueix a un concepte molt empobrit de la democràcia. Perquè, en primer lloc, tendeix a passar per alt la gènesi material del que ha conduït a un consens relatiu a les nostres societats sobre la funció dels parlaments, sobre el sufragi universal, sobre la constitució formal i sobre les regles que regeixen el sistema de partits polítics i els drets. Perquè, en segon lloc, generalitza, en excés i normativament, en relació a allò aprovat o consensuat en comparació amb altres sistemes no democràtics existents, o que van existir ja fa temps. I perquè, en tercer lloc, conclou, sense ni tan sols adonar-se que, en el seu conjunt i materialment considerat, aquest món en què vivim ara és, vist des de baix de tot, un escàndol. «Vist des de baix de tot» vol dir: no només per a la majoria absoluta de la població mundial, sinó també per a estrats socials cada vegada més amplis de la població dels països econòmicament desenvolupats.

M'hi aturaré una mica més.

El punt de vista imperant avui dia oblida la gènesi material de les democràcies liberals actuals en passar per alt que els drets socials (que s'inclouen, normalment, als conceptes d'estat assistencial o estat del benestar i estat democràtic de dret) han estat conquerits en aquesta part del món, que és el nostre món, *per conflicte* i mirant, per dir-ho d'alguna manera, en direcció al que era l'altre costat, l'altre món, cap a les conquestes socials de l'altre món (la Rússia de 1917-1945); un aspecte generalment admès tant per la teoria

⁷⁶ Aquest és el punt de vista que es desenvolupa en publicacions de Francis Fukuyama, de Samuel O. Huntington o de Giovanni Sartori des de començaments d'aquesta dècada. Alguna cosa més que un símptoma de la trivialització actual del concepte de democràcia són les consideracions contingudes a *La democràcia després del comunisme* [[Consulteu catàleg](#)], que Sartori va presentar fa uns anys com a apèndix a la seva obra *Teoria de la democràcia*. [[Consulteu catàleg](#)]



liberal com pel punt de vista socialdemocràtic quan es va forjar el concepte d'estat assistencial.

Però no és només això. En la majoria dels casos, quan avui es parla o s'escriu sobre les democràcies, s'oblida, per exemple, que, tret de comptades excepcions (Nova Zelanda, Austràlia, Finlàndia, Noruega, Dinamarca, Islàndia, Holanda), tots els països que ara se solen posar com a exemples de democràcia liberal van admetre l'extensió del sufragi a les dones *després* que s'hagués implantat constitucionalment a la Unió Soviètica: Anglaterra (1918), Alemanya (1918), Suècia (1919), els Estats Units (1920), Txecoslovàquia (1923), Espanya (1931), França (1945), Itàlia (1945), la Xina (1917). I com es pot parlar, seriosament, de democràcia al món modern sense el vot de les dones?



Eleccions a Eibar (Guipúzcoa), novembre de 1933

En aquesta part del món, el (relatiu) consens actual sobre la democràcia política i les constitucions és un resultat històric d'aquesta gènesi. Per això, el (relatiu) consens sobre els drets polítics segueix essent dissens, desacord profund, sobre els drets socials i, encara, sobre què es dóna a entendre, avui dia, per «drets humans».

S'oblida, d'altra banda, que, en el món occidental, segueix existint un doble criteri per a la validació de les democràcies en l'àmbit internacional i que, de fet, el que s'acaba imposant, una vegada i una altra, en el nostre món, és la consideració, en aquest àmbit, de l'anomenada «democràcia per excel·lència» (els Estats Units de Nord-amèrica), com es veu pel judici imperant sobre la Xina, Rússia, Cuba, l'Índia, Algèria, Turquia i, en general, l'Amèrica Llatina. Aquest criteri, que és el que domina a la majoria dels mitjans de comunicació, és escandalós: ha servit, i serveix, per anomenar «democràcies» països on manen els amics dels Estats Units i negar aquest títol als països on manen els seus adversaris.

D'acord amb el criteri formal de les regles, no hi ha dubte que la Sèrbia de Milosevic és més democràtica que la Xina actual. Si, en general, els mitjans de comunicació



· Ètica i Filosofia Política ·

occidentals tendeixen a presentar les coses al contrari («la Xina camina cap a la democràcia i el règim de Milosevic és una dictadura despòtica», es diu) és perquè, habitualment, canvien la vara de mesurar democràcies en funció del criteri amic/enemic (o d'altres criteris d'oportunitat geopolítica i/o econòmica). El mateix passa en els judicis sobre Rússia. La teoria procedimental de la democràcia topa de ple contra el que diu sobre Rússia el president de la considerada «democràcia per excel·lència»: així s'ha justificat el despotisme de Ieltsin en nom de la llibertat de mercat; tota la resta de regles desapareixen davant d'aquesta realitat. Com ha posat de manifest el lògic i analista rus Alexandr Zinoviev, la prova última de l'empobriment del concepte de democràcia dominant avui dia és que es consideri «demòcrata» un sàtrapa, el principal mèrit del qual és haver ordenat bombardejar, amb l'aquiescència dels dirigents de la «democràcia per excel·lència», els Estats Units, el Parlament del propi país⁷⁷.

Així doncs, de la mateixa manera que la idea (interessant) de la transició al socialisme va ser utilitzada ideològicament, durant les dècades anteriors, per justificar una democràcia políticament empobrida als països autodenominats «socialistes», avui dia, la idea (també interessant) de la transició democràtica des de formes polítiques autoritàries està essent utilitzada ideològicament per esborrar o ocultar dèficits substancials, materials o, més directament, per justificar noves formes de tirania. No és veritat que la democràcia hagi triomfat sobre el totalitarisme el 1990. Ni és veritat que el triomf de la democràcia hagi conduït al final de les ideologies, com han anat dient, aquests últims anys, Giovanni Sartori i altres teòrics de la democràcia. Si es mira bé, el que ha triomfat el 1990, com en els mínim als mitjans de comunicació més implantats, és la ideologia difosa, en el seu moment, per la CIA («només hi ha una democràcia i és la democràcia del món lliure») sobre la ideologia difosa, en el seu moment, per la KGB («la vertadera democràcia és el comunisme o socialisme real»).

⁷⁷ Alexandr Zinoviev, *La caïda del imperio del mal*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 1999. [\[Consulteu catàleg\]](#)



O bjeccions a la consideració procedimental

A la consideració procedimental o formalista de la democràcia s'hi han oposat objeccions de diferents tarannàs, que sistematitzaré aquí perquè s'hi esbossa un altre concepte de democràcia, no només formal o procedimental.

Una primera objecció és de caràcter analític i es pot expressar de la següent manera. El tòpic, molt estès, segons el qual la democràcia liberal, o liberalisme democràtic, és la forma més estesa de governar el món actual resulta ser un contrafàctic. Si fullegéssim els informes anuals sobre l'estat del món, publicats per institucions internacionals independents, o [els informes d'Amnistia Internacional](#) per a aquests darrers anys, ens adonariem de, fins a quin punt, és patent la contradicció entre el que diuen les teories formals de la democràcia i el que hi ha al món, realment. La democràcia, fins i tot en la seva forma restringida o minvada, no és la norma al món; és més aviat una excepció⁷⁸.

La segona objecció es basa en consideracions històriques sobre el mateix concepte de democràcia. Parlant amb propietat, que és com s'ha de provar sempre de parlar, de «democràcia», en el sentit ple del que diu, literalment, aquesta paraula («govern del poble»), fins ara, no n'hi ha hagut mai al món. La democràcia, entesa d'aquesta manera, segueix essent un ideal.

A l'Atenes del segle V abans de la nostra era, que és on va néixer el que s'ha anomenat «democràcia», el govern del *demos* estava restringit pel dret de ciutadania, el qual deixava fora de consideració les dones, els esclaus i els metecs (la majoria absoluta de la població)⁷⁹. En canvi, tenia la particularitat de ser una democràcia *directa*, assembleària, en què els membres de la *polis* amb dret a ciutadania es reunien i votaven les grans decisions que afectaven la seva república. Però, per altra banda, Aristòtil, al sisè llibre de la *Política* [\[Consulteu catàleg\]](#), cridava l'atenció sobre el fet que la «democràcia» no només

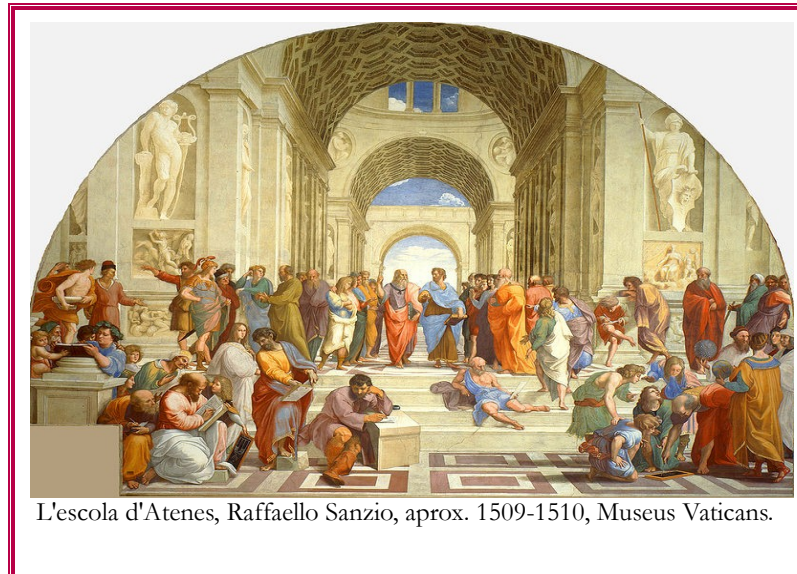
⁷⁸ Per trobar una crítica desmitificadora del que ha estat la democràcia realment existent les últimes dècades, vegeu les obres de Noam Chomsky, especialment *El miedo a la democracia*, Crítica, Barcelona, 1992 [\[Consulteu catàleg\]](#); *La quinta libertad*, Crítica, Barcelona, 1999 (nova edició) [\[Consulteu catàleg\]](#), i *Cómo se reparte la tarta. Políticas USA al final del milenio*, Icaria, Barcelona, 1996. [\[Consulteu catàleg\]](#)

⁷⁹ Vegeu, en relació a aquest tema, Ste, Croix, *La lucha de clases en el mundo griego antiguo*, Crítica, Barcelona, 1984. [\[Consulteu catàleg\]](#)



· Ètica i Filosofia Política ·

s'anomenava, a Grècia, de diferents maneres, sinó que hi havia diferents «democràcies» en funció de les combinacions entre les diferents cultures i estrats socials.



Aquesta consideració és vàlida, igualment, per a l'anomenada «democràcia» medieval i per a la democràcia «moderna». De fet, les repúbliques anomenades «democràtiques», com Venècia o Florència, en els alboros de l'Edat Moderna, o els cantons suïssos, ja a l'època moderna, van conservar la idea de la democràcia directa, però el nombre de persones que, formalment, podien participar en l'administració i la governació de la cosa pública era més reduït. Això és vàlid, fins i tot, per a un dels exemples més avançats en els orígens de la modernitat, la república florentina del Consell Gran o Major de 1495-1498, que contemplava una molt àmplia representació dels ciutadans a l'organisme decisor, però seguia deixant sense representació les dones i els estrats socials més baixos i, per tant, una part substantiva del poble.

De manera que, si entenem per «poble» la majoria dels habitants d'un territori (ciutat, municipi, nació, estat, etc.), totes les democràcies que han existit fins ara amb aquest nom han estat democràcies restringides. Fins i tot, si entenem per govern, no ja la possibilitat de votar i decidir directament sobre els grans assumptes de la ciutat, de la nació o de l'estat, sinó la possibilitat de votar per triar els que governaran realment, cal tenir en compte que aquest dret s'ha fet universal molt recentment, i només en alguns països del món. La democràcia anomenada «indirecta» o «representativa» encara va deixar fora, durant



molt de temps, el quart estat, les dones, els joves menors de 21 anys, els treballadors nascuts fora del territori, etc.

En aquest sentit, ja he recordat una dada històrica que, avui dia, gairebé sempre es passa per alt: que l'obtenció del dret de vot de les dones va ser (amb molt poques excepcions) *posterior* a la revolta russa de 1917 i conseqüència, en gran part, de l'ambient intel·lectual i polític creat, tant a Europa com a Amèrica, per la primera constitució soviètica. Aquesta circumstància explica que, entre altres coses, durant dècades, s'hagi distingit, a Europa i al món, entre «democràcia política» i «democràcia social» o econòmica. Perquè, aleshores, es considerava que l'existència de regles explícites sobre la representació de les diferents opcions polítiques i la seva alternança és una condició necessària, però no suficient, ni única, per parlar de democràcia amb propietat. Es pot donar i, de fet, es dona, l'existència, en un país o un altre, de limitacions materials importants per a l'exercici real de la representació admesa per les lleis. A més a més, cal afegir que, encara ara, es discuteix a molts països de la Unió Europea si els immigrants extracomunitaris no regularitzats han de tenir, o no, dret al vot i ser, per tant, considerats ciutadans en els països on viuen i treballen⁸⁰.

Quan, a l'objecció basada en consideracions històriques, s'hi uneix la consideració analítica, se sol concloure que la democràcia, qualsevol mena de democràcia, és, sempre, un *procés en construcció*. L'ampliació dels drets de ciutadania fins arribar al sufragi universal ha estat una llarguíssima lluita en la història del nostre marc cultural. Aquest punt de vista és molt present en algunes teories contemporànies de la democràcia, que miren de conjugar llibertat, justícia i igualtat, com, per exemple, la de Norberto Bobbio. I, en aquest sentit, tenia raó l'escriptor John Berger quan afirmava, no fa gaire, que la «democràcia no és un sistema, com falsament s'ensenya, sinó una *forma de resistència* que va canviant contínuament al llarg de la història»⁸¹.

A la quarta objecció, s'afirma que la teoria formal o procedimental de la democràcia contemporània tendeix a fer abstracció del que s'hauria d'anomenar la «constitució material», és a dir, de les conseqüències que té, en l'àmbit polític, la persistència de les

⁸⁰ Sobre aquest últim punt, vegeu Javier de Lucas, *Puertas que se cierran*, Icaria, Barcelona, 1996. [\[Consulteu catàleg\]](#)

⁸¹ Vegeu *Páginas de la herida*, Visor, Madrid, 1996.



diferències socioeconòmiques. Aquestes diferències limiten, materialment, no només la participació de bona part de la ciutadania amb drets als assumptes de la *polis*, sinó també, la mateixa representació política. De fet, per sota del que diuen les constitucions o cartes constitucionals a les democràcies liberals representatives, la «constitució material» contradiu la igualtat formal davant la llei i porta a que uns estrats socials, els més alts, estiguin sobrerrepresentats, mentre que altres, els més baixos, estiguin minusrepresentats⁸².

A la cinquena objecció, s'argumenta que la imparable tecnificació de l'àmbit polític i la mercantilització de l'activitat dels partits (en bona part, dependents dels criteris bancaris privats i/o del finançament estatal), unides al paper decisorí dels grans mitjans de comunicació (cada vegada més concentrats en poques mans), són factors que contribueixen a «minvar» les democràcies realment existents, ja des de l'àmbit dels processos electorals. La igualtat d'oportunitats, generalment admesa, queda, així, profundament limitada.

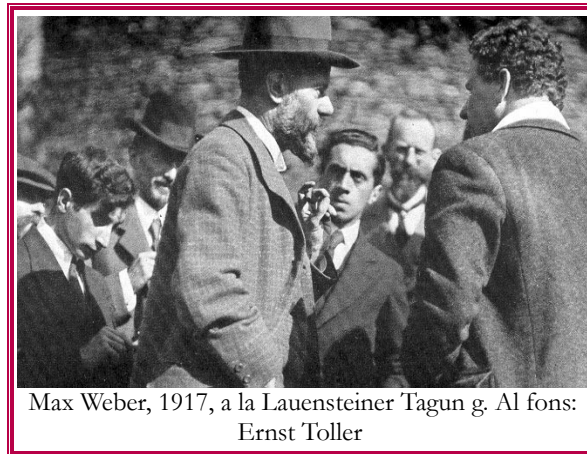
La tecnificació i la consegüent burocratització de l'àmbit polític era un procés ja conegut, i ben descrit, per Max Weber. Tant, que, en aquestes condicions, queden fora del joc polític i, per tant excloses, fins i tot, de la possibilitat d'exercir com a representants, la majoria de les persones que no formen part dels aparells partidistes i que, per falta de temps o de disponibilitat (relacionada amb la seva dedicació a la feina productiva) no poden ser quadres dels partits consolidats. Així doncs, l'activitat política tendeix a quedar restringida al que es denomina «alta política» (que, per a Weber, era, pràcticament, l'única dimensió de la política digna de consideració). I la, cada vegada més forta, interrelació entre l'alta política i els mitjans de comunicació oligàrquics fa que, tret de casos excepcionals, només individus de les classes altes o mitjanes-altes puguin exercir, a la pràctica, com a representants del poble als parlaments i als governs.

De manera que es podria dir (d'acord amb Leibniz i Lessing) que, si el mal menor (o minoritzat) resulta ser un bé, el bé menor (o minoritzat) resulta ser un mal. La percepció de la democràcia realment existent com un «bé menor» (o minoritzat) sol derivar en «melancolia democràtica». És per això que alguns autors que introdueixen la consideració socioeconòmica a l'anàlisi de la democràcia i a la redefinició del que és, avui, la ciutadania

⁸² Vegeu un desenvolupament d'aquest punt de vista a J. R. Capella, *Los ciudadanos siervos*, Trotta, Madrid, 1994, cap. II. [\[Consulteu catàleg\]](#)



pregunten, amb raó, si les eleccions, els processos electorals (havent admès formalment el sufragi universal) són, sense més ni més, la democràcia⁸³.



Totes aquestes objeccions, a més d'expressar la insatisfacció davant la consideració procedimental i formalista de la democràcia, tenen un altre punt de vista en comú: la crítica de la insuficiència de la filosofia política liberal més estesa. O, dit positivament: comparteixen la convicció que, per parlar seriosament de democràcia a finals del segle XX, cal *ser alguna cosa més que liberals*. Una de les conseqüències paradoxals de la nova situació que s'ha creat a la dècada de 1990 és que, mentre el més renovador del pensament liberal nord-americà avui mira cap al liberalisme clàssic (i crític) europeu, una part cada vegada més important del social-liberalisme europeu tendeix a confondre (per papanatisme o per la coneguda lògica del convers) el liberalisme amb l'americanisme (d'aquí, la defensa a ultrança, cada vegada més patent, del presidencialisme, del bipartidisme i la concepció dels partits polítics com a societats de caça-vots sense definició programàtica específica)⁸⁴.

⁸³ Vegeu, per a aquest assumpte, l'obra de l'economista Serge-Christophe Kolm, *Les élections, sont-elles la démocratie?*, Éditions du Cerf, Paris, 1979 [\[Consulteu catàleg\]](#); i la discussió d'aquest i altres punts de vista a: J. M. González i F. Quesada, coord., *Teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988. [\[Consulteu catàleg\]](#)

⁸⁴ Fins i tot acceptant el marc teòric del liberalisme polític en els termes formulats per J. Rawls a *Teoría de la justicia*, [\[Consulteu catàleg\]](#) queden diversos problemes interessants per discutir en tractar de democràcia i de justícia com a equitat. Un d'aquests problemes, denunciat l'última dècada per autors comunitaristes, és el del hiat entre l'ètica privada i la política liberal. El mateix Rawls ha abordat aquest tema a *El liberalismo político* (1993), Crítica, Barcelona, 1996 [\[Consulteu catàleg\]](#). Una interessant temptativa teòrica recent de tancar aquest hiat és el llibre de R. Dworkin, *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993. [\[Consulteu catàleg\]](#)

La correcció de Rawls a *El liberalismo político* i la temptativa de Dworkin deixen oberts diversos interrogants: fins a quin punt és possible l'igualitarisme polític sense igualtat econòmica? No hauríem de considerar un límit del liberalisme actual, fins i tot el liberalisme ètic, el fet de deixar de plantejar-se la pregunta sobre si hi ha, i són possibles, altres models sociopolítics diferents de l'anomenada democràcia liberal? No nega l'elecció del «model de desafiament» desenvolupat per Dworkin per tancar el hiat entre el liberalisme ètic i el liberalisme polític la possibilitat d'una altra versió del que és polític com a ètica d'allò col·lectiu, la que va ser característica del pensament utòpic desenvolupat des del Renaixement i la



Teoria neomaquiaveliana de la democràcia

Ja fa temps que la teoria política neomaquiaveliana (Pareto, Mosca, Burnham, Michels, Aron) va posar de manifest que els règims democráticoconstitucionals, tot i les institucions parlamentàries i la representació, indirecta, de la voluntat popular que les caracteritza, són, en el fons, oligarquies. Independentment que la sobirania popular sigui garantida a través de l'electivitat dels representants del poble, la tendència cap a formes oligàrquiques queda determinada (a diferència del que passa en altres règims) pel domini dels diners i del mercat. La mercanilització constant del procés polític converteix les democràcies constitucionals en *oligarquies plutocràtiques* en les quals es reproduïx la desigualtat social per vies alternatives a la limitació del sufragi. Segons aquesta teoria, també les democràcies parlamentàries treballen *per al poble, però sense el poble*, ja que no és el poble qui hi governa.

El pensament polític liberal contemporani, conservador o no, solia acceptar aquesta caracterització neomaquiaveliana de l'oligarquització de les democràcies com una apreciació realista, adequada als fets principals observables a la majoria de països amb un règim democràtic constitucional⁸⁵. Però, per altra banda, el que, impròpiament, s'anomena neoliberalisme s'afanya a desplaçar els accents cap a una altra consideració: compara el procés d'oligarquització de les democràcies amb el que passa, o ha passat, en els règims autoritaris de diferent caire, ja que -s'adueix en aquest context- també són oligàrquics, també estan dominats per minories i, en menor mesura, però amb la diferència,

Il·lustració?

Simptomàticament, la discussió crítica d'aquests punts de vista es troba, avui dia, més desenvolupada en el moviment feminista que en qualsevol altre àmbit (fins i tot l'exmarxista i el postmarxista contemporani). Preguntar-se per què passa això dóna una pista sobre la limitació dels enfocaments formal i procedimental, sobre la democràcia a les nostres societats. Vegeu C. Castells, comp., *Perspectives feministes en teoria política*, Paidós, Barcelona, 1996. [\[Consulteu catàleg\]](#)

⁸⁵ Robert Dahl ha mirat de salvar aquest hiat, posat de manifest pels neomaquiavelians, entre la definició etimològica de democràcia com a «govern del poble» i les tendències oligàrquiques, distingint entre «democràcia ideal» i democràcies que proven d'acostar-se a l'ideal. Per caracteritzar aquestes últimes, ha forjat el concepte de «poliarquies», de manera que, de fet, les democràcies representatives realment existents no es caracteritzen perquè hi governi el poble, sinó per la difusió i divisió dels poders entre el poble (en un sentit ampli). Arend Lijphart proposa distingir entre «democràcia majoritària» (especialment apropiada per a societats homogènies) i «democràcia consociativa o de consens» (per a societats multiètniques o multiculturals).



desfavorable, que no hi ha, ni hi pot haver, control ni renovació d'aquestes oligarquies, dels que manen, del privilegi de manar.

De totes maneres, val la pena fer l'exercici mental de reflexionar sobre dues coses juntes: la superioritat moral de [la democràcia representativa](#) sobre l'autoritarisme i la inevitable tendència cap a l'oligarquització plutocràtica. I refelexionar-hi en un context històric completament canviat respecte la situació que va seguir la segona guerra mundial. S'ha de reconèixer que el descobriment neomaquiavel·lià adquireix una nova dimensió: el fet inquietant del caràcter oligàrquic de les democràcies ressalta molt més quan ja no hi ha un altre bloc on veure la cara de l'enemic, sinó només miralls on mirar la pròpia imatge minvada. El caràcter oligàrquic i plutocràtic de les democràcies constitucionals de representació indirecta salta a la vista com una deformació, és a dir, com un minvament de la democràcia en si, quan se la mira directament a la cara, sense odioses comparacions que, en el fons (per què ens hem d'enganyar), la disfressaven i l'embellien molt.

De l'argumentació neomaquiavel·liana no només en neix la descripció veraç de la limitació interna (econòmica, principalment) de les democràcies de representació indirecta que coneixem, sinó que també se'n pot deduir un esquema interpretatiu de la història recent de les democràcies que, segurament, resulta interessant per a aquelles persones que estan convençudes que la democràcia és sempre *un procés en construcció*, l'èxit i l'aprofundiment del qual depèn molt directament de la pressió i la vigilància dels de baix, justament, enfront les tendències oligàrquiques i plutocràtiques. Aquest esquema permet establir una tendència històrica, segons la qual, a mesura que s'estén el sufragi des de baix, és a dir, a mesura que la igualtat jurídica formal arriba a cotes més elevades als països democràtics, augmenta la pressió dels interessos creats pels diners per corregir els desplaçaments i els canvis que puguin afectar els antics privilegis.

Els poderosos, les classes socials hegemòniques, els privilegiats, o com se'ls vulgui anomenar, han acudit, històricament, a diferents solucions, en funció de les formes que ha anat prenent la lluita per l'hegemonia a les societats democràtiques. L'extensió del sufragi des de baix es va corregir, o es va complementar, amb les lleis contra els socialistes, és a dir, amb una legislació específicament dirigida contra aquella part de la societat que havia posat en qüestió el manteniment dels privilegis dels de dalt. La pressió des de baix en favor de



l'ampliació del sufragi i la igualtat va produir exclamacions cèlebres per part dels privilegiats i dels polítics conservadors (amb conseqüències nefastes per a les classes socials ascendents), com aquella que deia: «la legalitat ens mata»⁸⁶.

Però, a mesura que, a la cultura euronord-americana, s'estén la convicció que el problema de l'hegemonia s'ha de resoldre per via pacífica o convivencial, i respectant el pluralisme polític parlamentari, de vegades, la legalitat sembla haver deixat de «matar» privilegiats (tot i que tampoc convé fer-se massa il·lusions al respecte: ni tan sols en això la història és lineal i, simplement, progressiva). Per regla general, i des d'aquesta convicció, ara es tracta d'*interpretar* convenientment aquesta mateixa legalitat. I també de corregir (quan es considera necessari) el valor d'un vot amb el valor (molt més alt) mercantil dels diners.

En efecte, la frase «la legalitat ens mata» hagués estat una exclamació massa forta per ser pronunciada en públic, a la nostra època. Però, encara a mitjan de la dècada de 1970, es va dir alguna cosa semblant, en un to més moderat, però igualment decisiu: «Hi ha democràcies que són ingovernables». I ho va dir, ni més ni menys, que [la Comissió Trilateral](#). D'aquestes paraules, se'n pot deduir una línia d'interpretació apropiada per donar una explicació, per exemple, del que va passar a Itàlia quan Enrico Berlinguer (que potser quedi a la història com l'últim polític social-liberal conseqüent) va proposar, el 1977, el *compromís històric*, amb la qual cosa es va arribar a estar a un pas que el partit comunista es convertís, en aquell país, en la força política majoritària. El que va passar a continuació ja queda sota el rètol de «política i delicte», i per comprendre-ho bé potser cal acudir a les institucions literàries.

En contra del que es pensa, sovint, ingènuament, la desestabilització de les democràcies constitucionals per les oligarquies dels diners s'ha fet molt més forta la dècada de 1980, a mesura que s'ha anat estenent l'*americanisme* a tot el món. Formalment, cada persona té garantida la mateixa possibilitat de vot que el senyor Rockefeller, que el senyor Agnelli o que el senyor Cuevas, però, a mesura que les campanyes electorals resulten més

⁸⁶ Aquesta idea va reaparèixer, en una nova forma (la de l'ingovernabilitat de les democràcies i, particularment, d'aquelles on hi havia partits comunistes forts o partits socialistes revolucionaris), a mitjans de la dècada dels 70, en ell cèlebre Informe de la Comissió Trilateral redactat per Crozier, Huntington i Watanuki [\[Consulteu catàleg\]](#). El que anomenem «neoliberalisme» va néixer d'aquí, recolzant, entre altres coses, el règim de Pinochet a Xile i conspirant a Itàlia contra el «compromís històric». Per a la crítica de les seves conseqüències en el marc del pensament marxista, vegeu Luigi Ferrajoli i Danilo Zolo, *Democracia autoritaria y capitalismo maduro*, traducció al castellà de Perfecto Andrés Ibañez, El Viejo Topo, Barcelona, 1980. [\[Consulteu catàleg\]](#)



cares, la persona individual, que té, formalment, les mateixes possibilitats de dir el que pensa -o sent que les que té- que Rockefeller, Agnelli o Cuevas, només comptarà amb mitjans reals per dir-ho al seu parent més proper, o al veí del costat. Vet aquí un bon motiu per a l'explicació dels localismes i els particularismes que creixen sense parar a tot arreu.

A poc a poc, la conseqüència d'aquesta desigualtat material, que comença a manifestar-se a través dels diners i continua manifestant-se a través dels mitjans de comunicació de masses (on, naturalment, també s'ha de pagar), aprofundeix el procés d'oligarquització de les democràcies: el pobre, el petit no té diners per a campanyes electorals i quan, allà on els poderosos posen els diners, ell hi posa la seva feina voluntària, els poderosos comencen a postular una llei electoral que els afavoreix, directament, en tots els àmbits importants de la vida política (en el repartiment dels diners públics, la distribució dels espais de televisió, el repartiment de les restes electorals, la utilització de la via pública amb fins de participació ciutadana, etc.)⁸⁷. De fet, doncs, la majoria dels ciutadans amb drets queden limitats a donar el seu vot cada tres o quatre anys a una minoria política que és la que disposa dels mitjans financers necessaris per exercir, realment, la representació.

Representació i participació

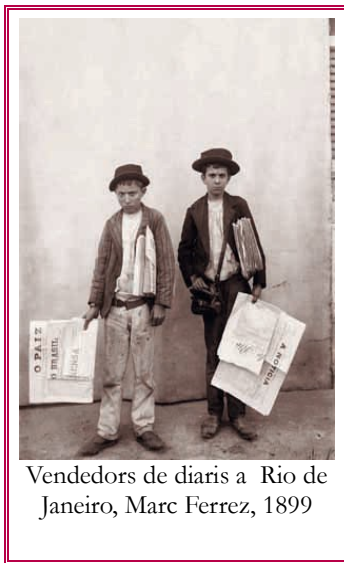
Parlant amb propietat, la participació ciutadana a les democràcies representatives contemporànies és un problema real només per als estrats més baixos de l'escala social, per a les classes treballadores i per als grups i persones, cada vegada més nombroses, certament, de marginats i exclosos, com es diu avui dia, d'exploitats i espoliats, que es deia ahir: pobres nous i vells, aturats, jubilats, joves fills d'obriers que han acabat els estudis de secundària i es mantenen a l'espera d'una feina que no arriba. És un problema, doncs, per a tantes i tantes persones que viuen en precari a les nostres societats. No és un problema, en canvi, o és un problema menor, segons la meva opinió, per a les capes mitjanes i altes d'aquesta societat els interessos de la qual solen estar *sobrerrepresentats* en un sistema que es basa, principalment, en les promeses electorals i en l'actuació dels grups de pressió professionals

⁸⁷ He desenvolupat aquest punt a «Crítica de una democràcia demediada», a F. Fernández Buey i Jorge Riechmann, *Ni tribunos*, Siglo XXI, Madrid, 1996. [\[Consulteu catàleg\]](#)



que es representen com no polítics (ara es tendeix a anomenar-los, equívocament, «societat civil»).

Aquests últims sectors es poden sentir insatisfets per les promeses incomplertes del partit x , fins i tot, poden estar molt enfadats per la manera com el partit x està governant en un moment donat, però saben que poden passar a votar el partit y , o el partit z , a les properes eleccions i que l'alternança acabarà corregint aquelles actuacions del partit x que més els ha molestat.



A les nostres societats, els partits x , y , z , que representen la centre-dreta, en termes tradicionals, intercanvien propostes i promeses amb tanta facilitat que el ciutadà d'aquests sectors no té cap inconvenient a passar d'un a l'altre, fins i tot, sense necessitat d'enfadar-se amb el seu partit anterior. L'anomenat transfuguisme polític és una expressió cridanera d'aquest fet. Però és cridanera només perquè es produeix per dalt. De fet, els mateixos que critiquen, hipòcritament, el transfuguisme per dalt afavoreixen, sense escrúpols, el transfuguisme per baix.

Aquests sectors també saben que hi ha altres canals d'intervenció i de pressió política, corporatius o externs al cos de pertinença, que poden fer modificar, entre elecció i elecció, el transcurs de les coses. El poder econòmic i l'anomenat «quart poder» exerceixen, en aquest sentit, un paper decisiu abans, durant i després dels períodes electorals. Però, en general, ni el poder economicofinancer deixa anar un duro per afavorir els que no tenen res (o gairebé res), ni els grans mitjans de comunicació publiquen notícies que afavoreixin els interessos dels de baix: el límit de les notícies favorables als de baix es troba a la informació dels interessos d'alguns sindicats. I, tot i això, només quan la informació serveix, funcionalment, a mitjà termini, a altres.

L'home culte de finals segle XX que viu al primer món, a la capital, avui és força conscient de la crisi de les velles formes d'intervenció política. Coneix la limitació principal dels partits polítics existents: el procés d'oligarquització que, com una llei general, els corromp tots (tot i que, naturalment, no de la mateixa manera, ni a la vegada). La majoria



dels partits polítics existents en el nostre àmbit geogràfic són màquines de participació democràtica en períodes electorals assentats sobre un aparell permanent i el carisma del líder.

Aquest procés d'oligarquitzaió és la conseqüència de dues coses: de la tecnificació i de la mercantilització de la política. La tecnificació de la política és deguda, principalment, a la complexitat dels problemes que encara no s'han resolt avui dia, tant en l'àmbit estatal com en els àmbits autonòmics i municipals. La gestió del macroestat, la gestió de les comunitats autònomes o de les regions, segons els països, i la gestió de les grans ciutats exigeix coneixements tècnics que sobrepassen, amb escreix, el coneixement ordinari dels ciutadans.

Per altra banda, la traducció a diners de totes les activitats humanes, que és pròpia del sistema capitalista, ha relegat a un lloc molt secundari el programa polític basat en ideals, l'afiliació per identitats ideals i la feina voluntària per identificació amb el programa dels partits. La dependència dels recursos financers de l'estat i/o dels crèdits bancaris converteix els partits polítics en elements del sistema, fins i tot quan, en certs aspectes, el critiquen.

Aquest procés és molt conegut, i ha estat analitzat, des del punt de vista sociològic i polític, un gran nombre de vegades des dels anys vint i trenta. Però, des d'aleshores, el procés de mercantilització, tecnificació i oligarquització dels partits polítics s'ha estès i ampliat molt a tots els països. Vist des de baix, és a dir, des dels interessos de les classes treballadores i dels sectors empobrits o marginats de la societat, aquest procés de mercantilització i oligarquització dels partits polítics resulta, en principi, molt negatiu, perquè, en la mesura que també afecten els vells partits polítics de l'esquerra, es fa molt difícil trobar representació sostinguda de les esperances de canvi dels desfavorits. La pertinença dels dirigents dels partits i de les seves representacions parlamentàries al que s'ha anomenat «la classe política» acaba pesant més que el respecte als manaments electorals, per no mencionar el respecte al que es diu als programes.

Des de la percepció del que tot això significa socialment, no és difícil d'explicar el considerable i persistent augment de l'abstencionisme als processos electorals de les



democràcies representatives: una part de la ciutadania sap o sospita que, en aquestes condicions, el seu vot amb prou feines es tindrà en compte i se n'absté; una altra part preferirà participar només en aquelles activitats sociopolítiques en què podrà tenir alguna garantia de control sobre els resultats (generalment, per la proximitat d'aquells a qui delega); i encara una altra part de la ciutadania veurà confirmats els seus temors que el propi vot no compti per a res quan, en el moment decisiu de les eleccions, aquells que diuen que són formadors de l'opinió pública qualifiquen la seva pròpia opció de «inútil» i li demanen que uneixi el seu sufragi al de les opcions «útils» que no comparteix.

Cal insistir, de totes maneres, que el procés de mercantilització i oligarquització de la política a les democràcies representatives és un problema, sobretot, per als de baix de tot de l'escala social. De fet, la denominada crisi de la política i, fins i tot, l'anomenada crisi dels partits polítics són fenòmens que tenen, realment, dues cares. La crisi de la veritat, la dificultat real, és la de les formes de representació dels interessos, desitjos i il·lusions dels de baix; quant a l'altre problema, tenint en compte que passa el mateix als Estats Units que a Europa, són problemes d'adaptació i reestructuració dels sectors polítics que s'alternen en el govern de les nacions a la pressió dels altres poders: a la pressió del poder econòmic, del poder judicial i, cada vegada més, del poder dels *media*⁸⁸.

Sobre el quart poder

Ja fa molt de temps que es va començar a considerar la premsa escrita com [el quart poder a les societats democràtiques](#). Els tres poders clàssics són l'executiu, el legislatiu i el judicial, que, segons Montesquieu (1748), han d'estar repartits entre persones diferents per garantir la llibertat. El «quart poder» es presenta, inicialment, com una forma d'ampliació del punt de vista de Montesquieu: per contrarestar la invasió dels poders legislatiu i judicial que, a la pràctica, a la vida real, se sol produir per extensió del poder executiu o governamental, que és el primer i principal poder polític. En aquest sentit, s'ha dit, a

⁸⁸ Podem trobar idees interessants per corregir la sobrerrepresentació, tot i que limitades als Estats Units, mitjançant la recuperació de l'àgora pública i de certes formes de democràcia directa aplicades a una societat complexa al llibre de James Fishkin, *Democracia y deliberación. Nuevas perspectivas para la reforma democrática* (1992), Ariel, Barcelona, 1995. [\[Consulteu catàleg\]](#)



vegades, que la finalitat general de la premsa escrita (i, més tard, de la comunicació audiovisual) és la formació de l'opinió pública.

Aquesta finalitat entra en conflicte amb un dels objectius principals dels poders legislatiu i executiu, ja que es considerava que formar o educar els ciutadans també era feina seva (a través de l'educació reglada, regulada o institucionalitzada). En efecte, aquesta tasca havia estat assumida, gairebé exclusivament, per l'estat, o compartida, segons els països, per institucions privades (religioses o laiques) d'ensenyament en els seus diferents nivells. Per salvar aquest conflicte se sol distingir, de vegades, entre educar o instruir els ciutadans (que és el que es faria, sense ànim d'adoctrinament, als centres d'ensenyament) i formar l'opinió del públic, la qual cosa quedaria limitada, precisament, a assumptes opinables (sobretot polítics o ideològics). Però aquesta distinció que, a la pràctica, ja era molt difícil de mantenir en els orígens de la premsa escrita, cau completament amb l'ampliació dels mitjans d'informació i de comunicació. Tant és així que, avui dia, fins i tot pel que fa a l'àmbit de la instrucció o l'educació, resulta difícil decidir què és més decisiu: si l'ensenyament reglat (públic o privat) o el que es transmet a través dels mitjans de comunicació (especialment, a través de la televisió).



Es pot parlar de «quart poder» des del punt de vista d'una teoria formal i procedimental de la democràcia que respon només a la divisió de poders constitucionalment acceptats. En canvi, si ens fixem en la constitució material, no només formal, és a dir, en la realitat de les coses de les democràcies realment existents, s'ha de reconèixer que també hi ha altres poders, especialment: el poder militar (només parcialment sotmès als governs i els parlaments), el poder econòmic (només indicativament controlat pels altres poders de l'estat), el poder de les corporacions professionals (que actuen com a

grups de pressió relativament independents dels altres), el poder de la burocràcia (no sempre dependent dels governs i dels parlaments), el poder dels sindicats (no sempre dependents d'alguns partits polítics), etc. Aquests altres poders, i, particularment, el militar i l'econòmic, són titllats, sovint, de «poders fàctics», suggerint que són poders de fet, per sota o per sobre dels poders formalment coneguts.



L'expressió «quart poder» suggereix l'existència d'un poder diferent als altres tres i *independent* d'ells. Però això ha de ser discutit, de la mateixa manera que s'ha de discutir, en concret, la independència real del poder judicial respecte el poder polític. A les societats complexes en les quals tots els poders abans mencionats (els fàctics i els altres) interactuen constantment, qualsevol independència resulta relativa. Es pot estar d'acord que la independència del poder judicial o del «quart poder» és un ideal o una *desiderata* generalment acceptable, però no és difícil constatar, alhora, que les legislacions vigents a la majoria dels països no garanteixen, sense més ni més, aquesta independència.

L'anomenat «quart poder» contribueix a una ampliació de les llibertats del ciutadà, o representa, més aviat, un obstacle per al cultiu de la privacitat de l'individu i, en aquest cas, una invasió de l'esfera del que és públic en el que, tradicionalment, s'havia considerat l'últim reducte de la vida de l'home com a individu? I, si haguéssim de contestar acceptant l'última part de la disjuntiva, es requereix una ètica específica del periodisme o n'hi ha prou d'acceptar els principis d'una ètica convivencial, pluralista, sense normes específiques per a la professió?

La segona opció es planteja a partir del reconeixement de la progressiva substitució de la cultura escrita, de la Galàxia Gutenberg, com es diu, per la cultura de la imatge. Si, com va dir, ja fa temps, McLuhan, el mitjà ja és *el missatge*, i aquest mitjà o suport està constituït, majoritàriament, per imatges (cinematogràfiques, televisives, a través del vídeo, virtuals, etc.), s'haurà d'admetre que hi ha problemes ètics derivats *de les simples formes*, no només dels continguts que es transmeten, o puguin ser transmesos, a través d'elles. Això obliga a replantejar-se la suposada *neutralitat* eticopolítica de les imatges amb què es transmet la informació i ens comuniquem o ens comuniquen.

Si ni tan sols la imatge és neutral, sinó que hi ha, en ella, missatges subliminars o directes que condicionen i condicionarien les nostres vides, el reducte de la privacitat de l'individu queda encara més limitat. I, en aquest cas, sembla obvi que cal una consideració específica sobre els valors admesos i per admetre a la transmissió d'imatges, i també sobre la legislació al respecte. Pot, l'individu, decidir, per ell mateix, en aquest camp, o es necessita, també en ell, un nou contracte entre ciutadans a través del qual decidir fins on ha d'arribar la permissivitat de la societat? Alguns dels *referenda* a què s'ha arribat a diversos països tenen



relació directa amb aquesta pregunta: ús i límits de la publicitat als *media*, penalització o despenalització de determinades imatges de violència, sexe, etc., que inciten, o poden incitar, a comportaments incívils.

El tercer assumpte, el més recent, s'ha plantejat, els últims anys, a partir de la ràpida popularització de la indústria multimèdia, de l'anunci de les anomenades autopistes de la informació, de l'aparició de les xarxes informàtiques i de la introducció d'Internet. Tot plegat implica una ampliació gairebé il·limitada de l'horitzó informatiu i comunicatiu de l'individu i, per tant, d'enriquiment intel·lectual i, en aquest cas, també de l'afirmació de la llibertat de la persona, de l'individu i/o d'una nova comunitat davant l'Estat, davant les corporacions, davant els grups de pressió, etc., o, més aviat, ens trobem a començaments d'una fase totalitària com la prefigurada per Huxley i per Orwell a les seves contrautopies, és a dir, al llindar d'una societat en què se'ns ordenarà, imposarà i suggerirà com ens hem de comportar en cada cas?⁸⁹

Pel que fa a l'ús de les noves tecnologies aplicades a la informació i a la comunicació, hi ha una diferència important, que no és de matís, entre els règims totalitaris coneguts a les dècades anteriors d'aquest segle i les democràcies minvades, actualment existents: durant el feixisme, les noves tecnologies aplicades a la informació van ser d'ús únic i exclusiu, unidireccionals; a les nostres societats *poden ser* (i subratllo el «poden») de *doble o triple ús*. La ràdio, la televisió i altres mitjans de comunicació *poden ser* usats o utilitzats per a propòsits diferents i, fins i tot, oposats (per informar, contrainformar, adoctrinar, divertir, educar, instruir, endormiscar, embrutir), segons les intencions i els projectes. És clar que el «pot ser» no vol dir que «sigui» (aquí passa el mateix que en una magnífica seqüència irònica de la pel·lícula de Monty Python, *El sentido de la vida*).

La primera conseqüència directa de la profunda renovació tecnològica aplicada als mitjans d'informació i comunicació als nostres països ha estat la seva colonització per part de les grans empreses i corporacions, nacionals i transnacionals. Els últims anys hem assistit a un procés caracteritzat per la fusió i absorció d'enormes empreses de la informació i la comunicació que afecta a tots els països del món. Aquest procés és part del procés més general, conegut amb el nom de globalització, i no es diferencia gaire del que ha passat a

⁸⁹ Per a aquest punt, vegeu Paul Mathias, *La ciudad de Internet*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 1998. [\[Consulteu catàleg\]](#)



· Ètica i Filosofia Política ·

altres àmbits industrials. Simplement, la fabricació de notícies, informacions, imatges i altres productes culturals té uns efectes sobre la ciutadania que difereixen una mica dels que pot tenir la fabricació i la comercialització de sabates (tot i que es regeixi per lleis semblants).

El sociòleg i teòric de la comunicació Herbert I. Schiller ha assenyalat els següents aspectes sobre aquest procés:

1r. Formació de macroempreses en l'àmbit cultural-multimèdia (amb inversions, en tots els casos, per sobre dels 20.000 milions de dòlars). A mitjan de l'última dècada, els productes culturals mediàtics ja ocupaven el segon lloc de les exportacions dels Estats Units (després de la indústria aeroespacial). L'economia de la informació i la comunicació representava, el 1990, al món, un bilió cent vuitanta-cinc mil milions de dòlars, d'aquests, 500.000 milions als Estats Units.

2n. Lluita dels nous colossos dels mitjans de comunicació per aconseguir una posició dominant al mercat i situar els seus productes a tots els racons del planeta: [Disney-ABC](#), [Westinghouse-CBS](#), Murdoch, [Bertelsman](#), [Sony](#), [Polygram](#), [Televisa](#), etc. dominen el món de les imatges i de la comunicació escrita.

3r. Mercantilització i criteri exclusivament empresarial en la producció i difusió de gran part dels missatges i de les imatges que formen l'entorn simbòlic de les persones. Cal tenir en compte que la [CNN](#) i la [CBS](#) transmeten, de vegades, imatges per a 1.000 milions de persones. Aquí rau la base del que s'ha anomenat, amb raó, imperialisme cultural, molt patent en el cas de la informació sobre les darreres guerres. Dos exemples: la guerra del Golf i la guerra en el que va ser Iugoslàvia. Però només són dos casos extrems del que es fa quotidianament.





4t. Importància del vincle que es crea amb els principals *anunciants* dels quals depèn la programació i la transmissió de bona part dels programes de major audiència. La conseqüència principal de tot això és la relegació dels criteris de qualitat, veracitat, de formació dels ciutadans, etc., en funció d'un criteri únic o gairebé únic: els panells d'audiència, per altra banda induïts, gairebé sempre, per acord entre les corporacions citades i les agències de publicitat.

S'arriba, així, al que Les Brown ha anomenat «els set pecats capitals de l'era digital»: a) Desigualtat; b) Explotació comercial i abús de la informació; c) Falta de respecte per la vida privada; d) Desintegració de la comunitat; e) Plebiscits instantanis i distorsió de la democràcia; f) Tirania dels que regulen els accessos; i g) Pèrdua de la valoració del servei públic i la responsabilitat social.

Una de les conseqüències d'aquest procés és la relegació del sector públic, concretament, en l'àmbit de l'ensenyament. Aquest fet ja era patent als Estats Units a mitjan la dècada: una tercera part de les vuitanta mil escoles públiques estaven en un estat tan deplorable que els 14 milions de nens que hi assistien estudiaven en condicions inadequades o insegures; el 40 per 100 de les guarderies i els parvularis proporcionaven una cura deficient i el 12 per 100 eren insegurs i insalubres.

Des de fa un temps, es relaciona l'existència d'una societat civil global i, fins i tot, d'una «població global» amb l'ordre mundial de la informació i de la comunicació, organitzat per macroempreses privades i amb eclipse de la sobirania cultural nacional. D'aquí va sorgir la idea del [NOMIC](#), patrocinat, el 1977, pels països no alineats, per Sean MacBride, fundador d'[Amnistia Internacional](#), i per la [UNESCO](#). Aquesta idea sorgeix de la següent contradicció, que és molt cridanera en el món on vivim: alhora que, des del final de la segona guerra mundial, s'han anat creant, aproximadament, cent noves nacions, que representen els dos terços de la humanitat, les seves possibilitats expressives estan cada vegada més limitades pels monopolis de la informació i la comunicació.

Els darrers anys s'ha produït un altre canvi notable. Avui dia, sembla que es dona per suposat que les cadenes públiques de televisió depenen, en gairebé tot allò important, del poder executiu, governamental. Són dirigides per persones de confiança del partit



· Ètica i Filosofia Política ·

governmental, que proposen i fiscalitzen la programació i, de vegades, fins i tot el personal col·laborador. És per això que assistim, gairebé cada dia, a denúncies, per part dels partits de l'oposició, sobre manipulació i instrumentalització dels mitjans per part del partit governmental. Però, quan el resultat d'unes eleccions generals produeix l'alternança, la situació denunciada no canvia, simplement s'inverteix el color de la manipulació o de la instrumentalització. Aquesta manipulació combina la transmissió directa de la ideologia amb la transmissió indirecta: l'organització del sumari dels telediaris, la selecció de les imatges, la seva ubicació en el format general del matí o de la nit, etc., motivades per opcions ideològiques prèvies, suposadament desideologitzades pel llenguatge i el to, normalment neutre, que empen els presentadors.

El resultat de la percepció de tot plegat sol ser, com a molt, la creació de comissions de control de la televisió pública, el repartiment pactat de les cadenes públiques, quan n'hi ha diverses (com és el cas d'Itàlia, aquests darrers anys), i la creació de cadenes privades que, en principi, es presenten a l'opinió pública com a garantia de llibertat d'informació i d'opinió enfront el govern o l'estat. De totes maneres, l'anàlisi comparativa dels continguts dels programes de les televisions públiques i privades a la majoria dels països mostra que les diferències d'opinió a gran part dels assumptes importants (telediaris i informatius) són mínimes i que, en canvi, aquestes diferències s'accentuen de manera forçada quan es tracta de competir per l'audiència (la qual cosa vol dir: per la publicitat) en assumptes menors que han estat traslladats a les franges horàries més convenients: esports i altres espectacles, concursos, telesèries d'entreteniment que formen o deformen l'imaginari col·lectiu, etc.

Atenent al primer aspecte, s'ha parlat, amb raó, de «circulació circular de la informació» (Pierre Bordieu); i, atenent al segon, de trivialització o banalització de l'opinió pública (Ignacio Ramonet). Un exemple del primer aspecte és la suposada verificació de les notícies televisives pel comentari periodístic escrit sobre el mateix assumpte, que pren com a dada la veritat de la imatge. Queda poc periodisme escrit que no adopti com a punt de partida el que se sap que el potencial lector ja ha vist la nit abans a la televisió. I una part important de les tertúlies radiofòniques es basa en el comentari, per persones afins al grup empresarial corresponent, de notícies i comentaris seleccionats per la pròpia cadena. Un exemple del segon aspecte, és a dir, de la trivialització, és la progressiva inclusió dels comentaris d'esports (majoritàriament de futbol) a l'*staff* principal dels telediaris, de manera



· De l'ètica a la política ·

que la notícia (o el rumor) sobre el partit de futbol del cap de setmana queda equiparat a la informació sobre els desastres de la guerra o altres notícies importants.

A més a més, gran part dels debats o controvèrsies televisives que acollien opinions minoritàries (tot i que socialment o culturalment interessants) han desaparegut de les pantalles els últims anys o, en el millor dels casos, han estat relegades a l'emissió en franges horàries molt subalternes. Aquesta tendència afecta directament, també, al nivell de la cultura escrita. Això no vol dir que el llibre o la cultura escrita estiguin en perill d'extinció, absorbits per la cultura de la imatge, com sovint es diu, exageradament. No hi ha dubte que, a tot arreu, es publiquen cada vegada més llibres, però sí que hi ha una important decantació: la fusió de la indústria multimèdia amb la indústria del llibre condiona, sensiblement, la producció, la difusió i els continguts de la darrera. De fet, la «circulació circular de la informació» crea un tipus d'endogàmia en la producció, la distribució i el comentari que no té res a envejar a l'anomenada «endogàmia» de les universitats. I, a més, la tirania de l'audiència induïda pels criteris mercantilistes en els mitjans de comunicació passa, també, a través de fusions, a la indústria del llibre, creant una situació que pot semblar paradoxal: avui, es cremen o es destrueixen, per raons estrictament mercantils (relacionades amb el ritme de comercialització i venda) més llibres, en un any, que els que es van cremar, per raons ideològiques, al llarg de tota la història de la Inquisició. És una dada, gens exagerada, que cal tenir en compte quan es discuteix, en concret, sobre la llibertat, la dignitat, etc. I també quan es discuteix sobre el futur de les Humanitats.



Però tornem, ara, a les preguntes inicials, als criteris per garantir la llibertat d'informació i comunicació. Què s'hi pot fer?

La primera puntualització que s'hauria de fer al respecte és que les comissions de control sorgides dels parlaments són insuficients. Representen el que representen, és a dir, els interessos dels partits polítics amb representació parlamentària. Poden arribar a ser un fre davant la manipulació o la instrumentalització unidireccional, però poc més que això, ja que, a les campanyes electorals, amb prou feines es discuteix sobre projectes referits als mitjans de



· Ètica i Filosofia Política ·

comunicació. Se sobreentén que aquests mitjans són els que són i es discuteix, com a molt, la quota alíquota que correspon (traduïda a minuts o segons) a cada partit, en funció de la representació política existent. Com ha recordat Ignacio Ramonet, ni Ted Tuner ([CNN](#)), ni Murdoch, ni Bill Gates ([Microsoft](#)) han sotmès mai els seus projectes a sufragi universal. «Cultura democràtica» vol dir, aquí, per tant, cultura sotmesa, exclusivament, a les lleis de la competició al mercat.

Es necessita, doncs, alguna cosa més, alguna cosa més que comissions de control. Un segon nivell és el de la deontologia de la professió periodística; s'ha escrit molt, els darrers temps, sobre el tema, fins i tot, diverses tesis doctorals presentades a les facultats de Ciències de la Informació i la Comunicació. Per desgràcia, sol passar que, a les facultats de Periodisme i als col·legis de periodistes, s'explica una ètica de la professió, mentre que a les empreses (públiques o privades) se'n practica una altra. N'hi ha prou a fixar-se en el que, a les comissions deontològiques, se sol anomenar «periodisme d'investigació» i en el que sol ser, de fet, «la investigació» (política o orientada al xafardeig) en tants casos, i, a més, presentada cínicament com un servei a la ciutadania i a la llibertat d'expressió. És clar que aquesta doble moral no és exclusiva de la professió periodística, però, a les societats actuals, hi té més rellevància que en altres professions.

La tria de la notícia, el seu tractament, les imatges que l'acompanyen, la ubicació al telediari o al diari corresponents no són, com he dit, actes innocents. Però són actes que se solen quedar fora de la consideració jurídica i, per implicació, tenint en compte la judicialització de gairebé tots els temes que tenen relació amb la informació i la comunicació, al marge, també, de la consideració ètica. Es tendeix a dir que allò que no és ètic és el que fa el competidor. És per això que, últimament, alguns mitjans de comunicació han implantat la figura del Defensor del Lector. Aquest sol ser un dels racons més interessants, tot i que encara poc freqüentats, dels diaris actuals, perquè és on (molt més que a les Cartes al Director) s'aborden, no només discrepàncies d'opinió sobre els continguts, sinó també, i sobretot, problemes referents als tractaments de les notícies i les imatges, i s'hi sol donar la paraula al consumidor, que pot deixar de ser un ens passiu.

Això porta la discussió a un tercer nivell: el del control de la informació i la comunicació per part dels consumidors interessats. Com que la deontologia professional no val res si no hi ha uns criteris ètics generals previs, suficientment discutits, fets explícits,



compartits i concretats en normes, de seguida s'arriba a la conclusió que la garantia de la llibertat d'expressió depèn, en última instància, de la consciència de la ciutadania, de la seva capacitat d'organitzar-se i d'opinar en aquest assumpte concret.

La llibertat real d'expressió en una societat que aspiri a allò que vol dir, realment, la paraula democràcia («govern del poble») depèn, sobretot, tant de tot això com de les mesures que, a partir d'aquesta consciència, s'adoptin per donar la paraula a les minories. I, encara més, a societats com les nostres, en què, com s'ha vist, n'hi ha uns que estan *sobre*representats i uns altres que estan *sub*representats. És en aquest nivell que han sorgit les propostes actuals de xarxes alternatives i/o d'ús alternatiu dels mitjans de comunicació horitzontal entre ciutadans. I, des d'aquesta perspectiva, s'entén que la comunicació horitzontal entre ciutadans, facilitada per Internet, sigui presentada, de vegades, com la possibilitat de creació d'una nova comunitat. Ara hem de veure si constitueix una simple possibilitat o si va més enllà.

Per aprofundir la democràcia

Encara sense sortir del marc del pensament polític liberal, val a dir que en són molts, els autors (i, sobretot, autores)⁹⁰ que, actualment, no accepten un punt de vista merament formal o procedimental i que veuen, en la persistència o l'ampliació de les desigualtats socials, una limitació de les democràcies realment existents o, fins i tot, un perill per a la seva continuïtat⁹¹. La simple admissió de l'anomenat «principi d'autonomia» exigeix una ampliació del sistema de drets, parant especial atenció als drets socials, a la redistribució de la riquesa que es crea i a la justícia social. Sense arribar a fer propostes alternatives concretes, s'exigeix, sovint, des d'aquí, un aprofundiment de la democràcia o una «doble democratització»: de l'estat i de la societat civil⁹².

⁹⁰ Carme Castells, comp., *Perspectivas feministas en teoría política*, Paidós, Barcelona, 1996. [\[Consulteu catàleg\]](#)

⁹¹ Vegeu Robert A. Dahl, *La democracia y sus críticos* [\[Consulteu catàleg\]](#) i, més recentment, *Las democracias contemporáneas* [\[Consulteu catàleg\]](#); David Held, *Modelos de democracia* [\[Consulteu catàleg\]](#) y *La democracia y el orden global* [\[Consulteu catàleg\]](#); John Keane, *Democracia y sociedad civil* [\[Consulteu catàleg\]](#); James Fishkin, *Democracia y deliberación. Nuevas perspectivas para la reforma democrática*. [\[Consulteu catàleg\]](#)

⁹² Per exemple, David Held, *Modelos de democracia* (1978), Alianza Editorial, Madrid, 1992, p. 321 i següents. [\[Consulteu catàleg\]](#)



· Ètica i Filosofia Política ·

Però, fins i tot des d'aquesta perspectiva, es pot anar més lluny. L'aprofundiment de la democràcia implicaria ampliar el procés de democratització política, com a mínim, a dos àmbits rellevants a les nostres societats: l'àmbit de la feina i l'àmbit de la informació. En l'àmbit de la feina, perquè, més enllà del que es pensa sobre la centralitat de la feina assalariada a les societats avançades, segueix essent òbvia la seva repercussió a la vida quotidiana dels ciutadans (en la mesura que afecta els ingressos, el consum, l'estalvi, la posició social, la salut, el temps per a l'oci, etc.). I en l'àmbit de la informació, perquè s'ha convertit en un assumpte clau de les nostres societats. L'ampliació del procés democràtic a la gestió i direcció de les empreses, des de baix i mitjançant controls estatals, permet recuperar el vell assumpte del pas de la democràcia política a la democràcia social i econòmica enfront la idea neoliberal de la «democràcia dels accionistes» i de la «participació accionarial». I la lluita democràtica per la igualtat d'oportunitats en l'àmbit de la informació i les telecomunicacions es concretaria en la informació d'un «públic atent», d'un *minipopulus* representatiu del judici ben informat del demos⁹³.

En aquest tipus de propostes, s'hi pot veure un eco (esmoreït, és clar) de dos vells temes del pensament marxista i socialista d'altres temps (en gran part abandonat, ara, pels sindicats): el de la democràcia industrial i el control obrer de les empreses (tractat, en el seu moment, per Karl Korsch i pels consellistes històrics) i el de l'hegemonia cultural (abordat per Antonio Gramsci en termes d'«intel·lectual col·lectiu»). Ambdues propostes es poden llegir com un intent, liberal en un sentit ampli, de corregir la sobrerrepresentació dels de dalt que caracteritza les democràcies liberals realment existents.



⁹³ Robert A. Dahl, *La democràcia y sus críticos* (1989), Paidós, Barcelona, 1993, cap. 22 («La democràcia en el mundo de mañana») i 23 («Bosquejos para un país democrático y avanzado»). [\[Consulteu catàleg\]](#)



També és liberal, en l'accepció històrica de la paraula (o «una mica més que liberal», si el terme de la comparació és el liberalisme o el neoliberalisme realment existents, és a dir, el liberalisme governant o al poder) la proposta d'un «nou model cosmopolita de democràcia», feta, recentment, per David Held. Una perspectiva liberal, per tal de parlar amb propietat, passada per la visió kantiana de les relacions internacionals. En aquest cas, es tracta de prendre nota del procés de globalització del capitalisme per plantejar-se si el *locus* més adient de la democràcia és, actualment, a l'època de les transnacionals i l'[AMI](#), l'estatnació. Els objectius d'aquest *model cosmopolita de democràcia* van, des de la reforma del [Consell de Seguretat de les Nacions Unides](#) (per assignar als països en desenvolupament una veu significativa i una capacitat de decisió efectiva), fins a l'establiment d'un Parlament global (amb certes capacitats de recaptació positiva), passant per l'establiment d'un Tribunal Internacional per als Drets Humans, un Tribunal Internacional per a qüestions frontereres i un Tribunal Penal Internacional, així com també per la creació de nous organismes de coordinació econòmica regional i global, i la possibilitat del referèndum transnacional⁹⁴.

L'eco que aquí ressona és el del govern mundial, una proposta avançada ja els anys cinquanta per Einstein i Russel en el marc de la guerra freda, però tenint en compte la crítica paral·lela a la involució de la democràcia nord-americana d'aleshores cap al «poder nu» i a la Unió Soviètica estalinista. Aquesta proposta, reiterada a la situació actual, topa de cara amb la devaluació del paper de l'[ONU](#) per part dels governants dels Estats Units, amb l'ampliació del paper de l'[OTAN](#) el seu cinquantè aniversari i amb el manteniment de la diplomàcia secreta a les relacions internacionals, quan la democràcia diu que ja no té «enemics» al món.

Hi pot haver un enllaç entre la concepció de la democràcia pròpia de les tradicions marxistes i llibertària i aquestes propostes «una mica més que liberals» d'ampliació o aprofundiment de la democràcia en el pla internacional i/o en els àmbits de l'empresa, de la informació i de les telecomunicacions? O, en termes més generals, hi pot haver un enllaç entre la tradició socialista, revolucionària i emancipadora de l'esquerra europea, que fins fa poc propugnava *una altra democràcia* (la democràcia socialista), i la defensa de la desobediència civil, de certes formes d'insubmissió i d'objecció de consciència en els termes

⁹⁴ David Held, *La democracia, y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita* (1995), Paidós, Barcelona, 1997, cap. 10, p. 330-331. [\[Consulteu catàleg\]](#)



en els quals aquesta defensa ha estat formulada les darreres dècades per Peter Singer i altres autors a l'interior de les democràcies liberals?⁹⁵

Per contestar afirmativament aquestes preguntes, hauríem de partir del següent acord: no convé contraposar, com a excloents, la democràcia representativa i [la democràcia directa](#), la democràcia parlamentària i la democràcia dels consells, la representació per delegació i la democràcia assembleària. El que convé és que ens tornem a preguntar sobre la possibilitat de complementar la democràcia representativa i la democràcia directa *també a les societats avançades i complexes* de finals del segle XX. La tradició republicana en teoria política s'ha fet sempre aquesta pregunta. La tradició socialista també. I aquesta és ara la pregunta de la qual sol partir una teoria *radical* de la democràcia.

Els temes bàsics per a una teoria radical, no merament procedimental o formal, de la democràcia, a l'alçada del moment, són quatre. Primer: un cop admeses les regles del joc democràtic, com integrar-hi les diferències existents a la societat multicultural i les diferències entre cultures en el pla internacional. Segon: quina mena de relació cal establir entre els diferents poders per controlar l'administració de la justícia en un sentit equitatiu. Tercer: fins on són admissibles [l'objecció de consciència per motius ètics i la desobediència civil](#) de les minories en una societat democràtica. Quart: com democratitzar els organismes centrals del joc democràtic, és a dir, el funcionament dels partits polítics en què es basa, actualment, la representació. A continuació, abordaré el tema de la justícia en una societat democràtica.

Democràcia i justícia

De les diferents accepcions del terme «justícia», la que ens interessa aquí és, sobretot, la juridicopolítica, és a dir, la que ha donat origen a la controvèrsia sobre el tipus d'organització de què disposa (o pot disposar) l'estat per reprimir i castigar els delictes i dirimir les diferències entre els ciutadans, d'acord amb la llei i el dret. De totes maneres, és difícil prescindir, com a mínim a l'anàlisi, d'altres accepcions de «justícia» vigents en el llenguatge col·loquial. És especialment difícil prescindir de l'accepció ètica de la justícia, ja

⁹⁵ Peter Singer, *Democràcia y desobediencia civil*, Ariel, Barcelona, 1984. [\[Consulteu catàleg\]](#)



que, tard o d'hora, totes les discussions sobre el funcionament concret del sistema judicial en un país determinat solen entrar (o, com a mínim, vorejar) en el tema de les normes i dels supòsits morals.



Encara ara, apareix sovint a les nostres societats la idea (grega, tot i que no només grega) que una cosa és justa quan la seva existència no interfereix en l'ordre al qual pertany; de manera que es defineix la justícia, per la negativa, com a restauració o restabliment d'un ordre que se suposa natural, originari, o bé com a correcció o càstig de la desmesura i de l'abús, de la *hybris* (ara en diem, gairebé sempre, «desequilibri psíquic» o de l'«alienació mental transitòria», però, la *hybris* no era precisament això, alienació mental més o menys transitòria, de l'animal racional entès com un *ζoon politikón*?).

Aquesta noció originàriament grega de la justícia, en tant que correcció de la *hybris*, està directament emparentada amb el que anomenem justícia «commutativa», que és, precisament, correctiva o rectificadora, en la mesura que regula les relacions, tant voluntàries com involuntàries, d'uns ciutadans amb els altres. En aquest sentit, és interessant observar que el pensament grec va posar sempre en comunicació directa la justícia, en tant que virtut molt principal, amb la felicitat. I és més, ser just és, per a aquest univers mental, una mena de condició *sine qua non* per ser feliç, per què la persona pugui ser feliç; i una societat on regeix la bona vida és, substancialment, aquella en la qual, per sobre de les altres coses, hi regna la justícia.

Encara avui dia, el llenguatge popular sol identificar l'ésser just amb l'equilibri o equanimitat de la persona en el judici i en el tracte dels altres; de manera que, en l'àmbit personal o individual, la justícia va ser, i segueix essent, sobretot, l'equilibri en el judici moral, la crítica de la desmesura, la consciència que, tot i que, sovint, l'home és tot extrem, cal, no obstant, un comportament equànime cap als membres de l'espècie. En el pla social, en canvi, l'aspiració a la justícia com a equitat ha preferit diversos principis que Chaim Perelman ha reduït a sis. A tots igual; A cadascú segons els seus mèrits, A cadascú segons



les seves obres; A cadascú segons les seves necessitats, A cadascú segons el seu rang; i A cadascú segons el que atribueix la llei.

De totes maneres, val la pena aturar-se en un interessant supòsit, que ja apareix a l'*Ètica* nicomaquea arsitotèlica; un supòsit en el qual no fa falta justícia: quan els homes són amics. Això vol dir que la *phília* (o la fraternitat) està, en certa manera, com a virtut moral pròpia de la persona humana, per sobre de la justícia, més enllà de la justícia. Es podria afegir que, per precisar aquesta idea, la comunitat dels amics fraterns es basa en la benevolència, la caritat, la pietat, la compassió, mentre que la justícia, especialment la justícia commutativa, és un element fonamental o substancial per a l'organització d'una societat en què s'ha sobrepassat el marc psicosocial de la fraternitat, de l'amistat entre els iguals.

La distinció no és intranscendent, ja que, tot i el temps transcorregut des que les societats de la nostra cultura es van organitzar políticament com a estats de dret, se segueix confonent, gairebé sempre a propòsit, el valor moral personal, individual, de la *phília* o la comprensió empàtica entre germans o parents propers amb el valor eticopolític de la justícia commutativa. Aquesta confusió de plans ha conduït a comportaments que poden arribar a ser aberrants, a les nostres societats, ja que, en nom de la *phília*, de la fraternitat, de la caritat o de la misericòrdia, el pare haurà de defensar el fill i l'amic farà valdre el mateix principi moral, que està més enllà de la justícia, per defensar l'amic *contra els jutges*.

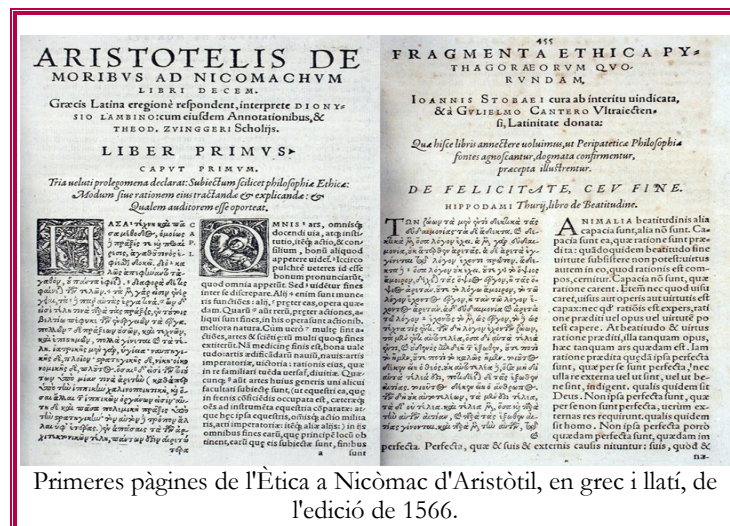
El pensament modern, en explicar el pas de l'antiga comunitat a la societat estanció, ha tendit a identificar la justícia amb la utilitat pública, de manera que, segons això, l'autèntica justícia distributiva seria la derivació del que es fa en conformitat amb l'interès de tots (o la majoria de) els membres de la societat, mentre que la justícia commutativa, en prioritzar també la utilitat pública, obliga, per dir-ho d'alguna manera, a posar entre parèntesi, quan es veu una causa judicial, aquell altre valor moral derivat de la comunitat fraterna que estava més enllà de la justícia. Però, conscient de la importància que, així, pren la justícia a la societat, el pensament modern, des de Montesquieu, ha volgut deixar ben clara la separació entre poder judicial, legislatiu i executiu.

Ara bé, el fet que l'ordenació jurídica vigent en els estats democràtics de dret hagi obligat a distingir entre els plans i, per tant, a posar entre parèntesi, a la banda del que és



privat, aquells valors morals *que estan més enllà de la justícia* no resol o liquida del tot, com és natural, la tensió entre el comportament moral individual basat, potser, en el sentiment de la fraternitat o la caritat i l'aplicació igualitària, equitativa, de la justícia. La tensió entre els valors morals que estan més enllà de la justícia i l'exercici de la justícia no ha deixat de créixer. I això es nota en la vida quotidiana. S'ha de donar, per tant, una explicació a aquesta tensió.

En primer lloc, cal tenir en compte que el pensament modern, a la cultura euronord-americana, és hereu, en la mateixa mesura, tant de les tradicions grecoromanes com de la cristiana. El xoc, encreuament, complementació o fusió d'aquestes dues tradicions en el tema que ens ocupa ha tingut com a conseqüència que es mantingués certa tensió *sobre la primacia eticopolítica* dels valors de la justícia (generalment, equiparats a l'equilibri moral i a l'equitat en el marc de la societat ampliada) i de la *phília* o la caritat (generalment, equiparats a l'amistat i la fraternitat en el marc de la família ampliada o de la comunitat). Encara ara, en tractar el tema de la justícia (tant en un sentit ampli com en el sentit més restringit de «tipus d'organització estatal per a la correcció de la injustícia»), la parella amic/enemic sol acompanyar, normalment, per competir amb ella, les categories definitòries de les institucions judicials que, en el món contemporani, solen ser neutralitat, equanimitat, imparcialitat, objectivitat.



Primeres pàgines de l'Ètica a Nicòmac d'Aristòtil, en grec i llatí, de l'edició de 1566.

Però, en segon lloc, cal tenir en compte una altra dada històrica: la tradicional vinculació del sistema de justícia al poder econòmic, social o polític, sobretot en els països llatins, cosa que comporta una persistent desconfiança en la justícia institucionalment



organitzada i en els jutges en particular. Des del «Siglo de Oro», la nostra literatura és inundada per mostres d'aquesta desconfiança. Potser, la més tremenda de les burles de la justícia siguin aquelles paraules de Baltasar Gracián a la crisi VI, dedicada a l'«estat del segle», a *El criticón*:

Aquest -va respondre Quirón- és jutge. El nom ja s'equivoca amb el venedor del just. [...] Els mateixos que havien d'acabar amb els mals són els que els conserven, perquè en viuen. [...] Després va manar que pengessin, sense més apel·lació, un mosquit i que en fessin quarters, perquè el desgraciat havia caigut a la xarxa de la llei, però a un elefant que les havia atropellades totes, sense perdonar-ne ni humanes ni divines, li va fer una gran bonetada en passar carregat d'armes prohibides, boques de foc, bones llances, rossinyols, xurriaques, i encara li va dir que, tot i que estava de ronda, si s'era servit, l'anirien acompanyant tots els seus ministres, fins a deixar-lo a la seva cova.

La consideració que la virtut de l'amistat està més enllà de la justícia se sol traduir, en la nostra societat, en l'afirmació (no sempre explícita, però gairebé sempre sentida) que, en general, *l'amistat està per sobre de la justícia*. El llenguatge administratiu corrent als països llatins ha heretat, sovint de manera grollera, aquella bona idea aristotèlica que, on hi hagi *philia*, amistat o fraternitat, no hi cal la justícia, és a dir, l'aplicació imparcial o neutra de les lleis. En el marc privat de la parella, se segueix acceptant una forma de resolució de conflictes entre els humans que permet considerar justes persones bondadoses o caritatives sense necessitat de sotmetre's als tribunals de justícia.

Però, a la vegada, segueix essent freqüent, en les nostres societats, l'ampliació indiscriminada d'aquesta convenció sociocultural a altres plans de la vida pública. Així, es diu sovint en el llenguatge administratiu (que inclou els establiments de justícia): «Als amics, tot; als enemics, res; i als indiferents, la legislació vigent». És important destacar, aquí, que aquesta grolleria no només es diu habitualment, sinó que, a més, es practica constantment, i encara més quan es tracta d'administrar justícia. Passa, doncs, que allò que, en origen, va ser una idea raonable (aquesta idea que la *philia* i la fraternitat no necessiten la justícia a la comunitat) s'ha acabat convertint, en les nostres societats, en una quartada perillosa i, fins i tot, aberrant, que, de totes maneres, compta amb molts defensors. No ens hem de sorprendre massa de l'estrany camí seguit per aquella bona idea. Qui hagi llegit la paràbola devstoievskiana del gran inquisidor estarà al cap del carrer pel que fa als ressorts psicosocials que converteixen un ideal en pura porqueria.



De fet, la majoria de les regles i normes que hem anat establint en l'ordenament jurídic dels estats moderns són, en el fons, obstacles limitadors de certa tendència, sembla ser que molt estesa, a afavorir «els nostres», en nom de la *phília*, de la fraternitat o la caritat, *per sobre del que és just*: si la justícia és donar a l'altre el que se li deu, la caritat (o la misericòrdia) és, precisament, donar a l'altre més del que se li deu. Però el fet de donar a l'amic, en nom de la fraternitat, més del que se li deu serà considerat, generalment, per la majoria dels que són tractats justament, només com s'ha de tractar, com si fos un greuge comparatiu.

Aquest greuge pot ser molt gran o pot ser molt petit, qualitativament, en una comunitat reduïda, a l'àgora de la ciutat-estat grega. Però es converteix en un element diferenciador de gran importància quantitativa en les nostres societats contemporànies, ja que el tracte preferencial donat als que manen (econòmicament o políticament) per part de l'administració de justícia, fins i tot abans de la fase decisòria, implica un ús tan discriminatori com evident per als ciutadans a qui s'equipara a l'hora de pagar impostos.

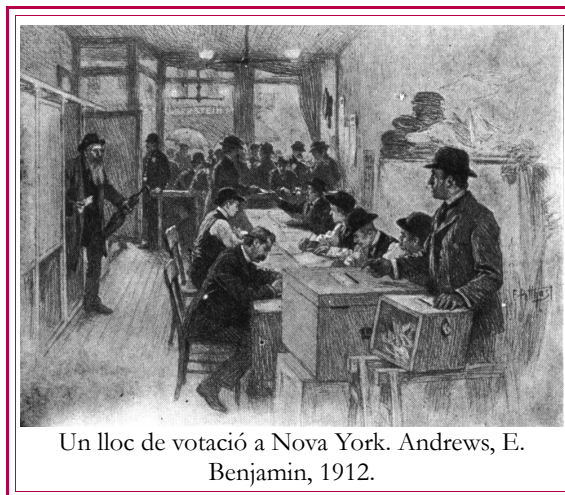
En les societats actuals, els vincles de sang i els llaços familiars es van substituint, progressivament, per vincles professionals i per llaços polítics derivats de la pertinença a un cos professional o a una associació política. És lògic que, essent així, l'afirmació dels valors morals que estan més enllà de la justícia s'hagi anat desplaçant cap a la particular forma d'«amistat» i de «fraternitat» *interessada* que són les corporacions professionals i els partits polítics. La justícia com a equitat, la igualtat davant la llei, topa, aleshores, amb la defensa corporativa o política «dels nostres». Aquesta defensa corporativa o política «dels nostres» tendeix a presentar-se en públic com a afirmació dels valors morals que tendim a considerar superiors al valor de la mateixa justícia, és a dir, de valors que *no només estan més enllà de la justícia, sinó que estan per sobre de la justícia*. El consens generalitzat sobre el «que es faci justícia igual per a tots» (i «que millori el món», naturalment) es debilita per exceptuar-ne «els nostres», és a dir, els col·legues de la professió o els companys d'armes del partit o associació política, per raons d'«amistat» i de «fraternitat».

Es pot concloure, per tant, que la institucionalització de la justícia com a equitat ha de fer front, ara, a dos obstacles paral·lels: el corporativisme dels jutges i el politicisme del sistema de partits. Ambdós obstacles resulten particularment perillosos quan, com sol



passar, es veuen reforçats per la presència, al fons -tan durament denunciada per Gracián-, del senyor Diners i els seus parents. Com es poden esquivar aquests obstacles?

Probablement, el primer que hem de fer és conscienciar-nos que, en efecte, els obstacles són dos i en paral·lel, per la qual cosa hauríem d'ampliar aquell ensenyament antic que diu que el poder sempre corromp. Cert, sí: el poder corromp *també* els que han sigut o són els nostres amics, ens corromp *també* a nosaltres. La segona lliçó que aprenem, un cop ens hem conscienciat que el poder també corromp els que han sigut els nostres amics o a nosaltres mateixos, és que no ens convé aspirar a una societat *tan justa* que es consideri a ella mateixa més enllà de la justícia, o per sobre de la justícia, mitjançant l'afirmació, en una forma nova, del valor de l'amistat i la fraternitat. Com va argumentar, molt plausiblement, Agnes Heller, fa uns anys, la utopia de la societat que està més enllà de la justícia és, en les societats contemporànies, mala utopia, utopia no racional⁹⁶. La utopia concreta i racional és, sempre, més humil, i diu una cosa així com que l'aspiració a un concepte sociopolític modest i incomplet de justícia exigeix, en les nostres societats, una democràcia que, a més de ser representativa, sigui participativa.



Un lloc de votació a Nova York. Andrews, E. Benjamin, 1912.

L'assumpte difícil és com afavorir la independència, la neutralitat i la imparcialitat del sistema judicial aquí i ara, reconeixent que els jutges, essent també ciutadans, *poden ser* independents, neutrals i imparcials. En la democràcia realment existent en què vivim, en aquesta democràcia en construcció, que és, encara, una democràcia minvada, la neutralitat i la independència dels jutges segueix exigint, és clar, tant el reconeixement del pluralisme polític com el reconeixement de la diversitat lingüística i cultural de l'estat, i com el

⁹⁶ Agnes Heller, *Més allà de la justícia*, Crítica, Barcelona, 1990. [\[Consulteu catàleg\]](#)



reconeixement del pluralisme social i judicial. Aquests reconeixements han portat a propugnar, a Espanya, la vinculació directa del poder judicial al Parlament mitjançant l'elecció, en aquest Parlament, dels membres del Consell.

Es diu, sovint, que l'alternativa a la politització del poder judicial és el corporativisme dels jutges. Però, pel que fa a aquesta polèmica sobre corporativisme i politització en l'aparell judicial, s'hauria d'intentar no deixar-se enganxar per disjuntives tancades d'aquestes que posen davant els ulls de la gent només els paisatges, tan semblants, de Guatemala i *Guatepeor*. És a dir, per començar, s'hauria d'intentar alliberar el col·lectiu dels jutges, en general, i el Consell del Poder Judicial, en particular, dels lligams politicistes i corporativistes, a la vegada. *Tertium datur*. Després d'argumentar que, en les societats actuals, no ens convé, socialment, posar els valors de l'amistat i la fraternitat per sobre de la justícia, cal dir també, per concloure, que la independència, la neutralitat i la imparcialitat dels jutges no es compleixen, a la pràctica, simplement, pel fet d'afirmar-les. La independència de la justícia ha estat, i segueix essent, un ideal. Com ho és la neutralitat en l'activitat real de les comunitats científiques.

No hi ha cap dubte que uns ideals així han de ser conservats, precisament, per raons pràctiques. Però també és evident que no n'hi ha prou a postular-los. Com més alts són els ideals postulats, més elevat és el risc que topin amb la contradictòria realitat que som els humans (inclosos els jutges). De manera que, els jutges, com els altres, han de provar, a la pràctica, la seva independència. I, per fer-ho, no hi ha cap altre camí que establir unes regles del joc que garanteixin la publicitat de les declaracions i les resolucions dels jutges i possibilitar la crítica d'aquestes declaracions i resolucions per part d'aquells altres ciutadans que tenen una formació científica i humanista semblant.



Bibliografia seleccionada

Història, teories, models

- Dahl, R., *La democracia. Una guía para los ciudadanos*, Taurus, Madrid, 1999.
- , *La democracia y sus críticos* (1998), Paidós, Barcelona, 1993, cap. 22 («La democracia en el mundo del mañana») i 23 («Bosquejos para un país democrático avanzado»).
- Fishkin, J., *Democracia y deliberación. Nuevas perspectivas para la reforma democrática* (1992), Barcelona, Ariel, 1995.
- González, J. M. i Quesada, F., coord., *Teorías de la democracia*, Anthropos, Barcelona, 1988.
- Held, D., *Modelos de democracia* (1987), Alianza Editorial, Madrid, 1992.
- , *La democracia y el orden global. Del estado moderno al gobierno cosmopolita* (1995), Paidós, Barcelona, 1997.
- Lijphart, A., *Las democracias contemporáneas: un estudio comparativo*, Ariel, Barcelona, 1991.

Fonament i límits del punt de vista liberal

- Cortina, A., *Ética aplicada y democracia radical*, Tecnos, Madrid, 1993.
- Dworkin, R., *Ética privada e igualitarismo político*, Paidós, Barcelona, 1993.
- Rawls, J., *El liberalismo político* (1993), Crítica, Barcelona, 1996.

Algunes crítiques de la democràcia realment existent

- Bruckner, P., *La mélancolie démocratique. Comment vivre sans ennemis?*, Éditions du Seuil, París, 1990 i 1992.
- Capella, J.R., *Los ciudadanos siervos*, Trotta, Madrid, 1994.
- Crozier, M., *The Crisis of Democracy. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission*, New York University Press, 1975.
- Chomsky, N., *El miedo a la democracia*, Crítica, Barcelona, 1992.
- Ferrajoli, L. i Zolo, D., *Democracia autoritaria y capitalismo maduro*, traducció al castellà de Perfecto Andrés Ibáñez, El Viejo Topo, Barcelona, 1980.
- Kolm, S-C., *Les élections, sont elles la démocratie?*, Éditions du Cerf, París, 1979.



Zinoviev, A., *La caída del imperio del mal*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 1999.

Sobre democràcia i mitjans de comunicació

Bonete Perales, E., coord., *Éticas de la información y deontologías del periodismo*, Tecnos, Madrid, 1995.

Bordieu, P., *Sobre la televisió*, Edicions 62, Barcelona, 1997.

Diversos autors, *La aldea de Babel. Medios de comunicación y relaciones Norte-Sur*, Deriva-Intermon, 1994.

Mathias, P., *La ciudad de Internet*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 1997.

Postman, N., *Tecnópolis. La rendición de la cultura de la tecnología*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1994.

Ramonet, I., *La tiranía de la comunicación*, Debate, Madrid, 1998.

Schiller, H. I., *Los manipuladores de cerebros*, Gedisa, Barcelona, 1987.

—, *El imperialismo de la comunicación*, Debate, Madrid, 1998.

—, *Aviso para navegantes*, Icaria, Barcelona, 1996.

Democràcia i justícia

Bidet, J., *John Rawls i la teoria de la justícia*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2000.

Heller, A., *Más allá de la justicia*, Crítica, Barcelona, 1990.

Rawls, J., *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Londres, 1972.

Walzer, M., *Spheres of Justice*, Oxford, Martin Roberston, 1983.



6. Sobre tecnociència i bioètica



Els arbres del paradís

S'ha dit moltes vegades: la diferència més substancial entre el mite inaugural de la cultura cristiana i els mites continguts a altres religions i civilitzacions de l'Orient antic, en els quals hi exerceix un paper important la presència d'un jardí o hort paradisiac, és la presència, en el relat bíblic, d'aquell misteriós «arbre de coneixement del bé i el mal». Al principi, va ser la por dels homes al saber. L'autor, o autors, del llibre del Gènesi [\[Consulteu catàleg\]](#) ens donen una versió miticoreligiosa d'aquest temor: l'arbre de la ciència (del bé i del mal) s'oposa a l'arbre de la vida. La moralitat del mite és que l'ésser humà no hi té cabuda, a l'hort de l'Edèn, perquè vol saber, encara que sap que això pot ser la seva perdició.

Es tracta d'un moviment paradoxal: de la irresistible atracció de l'abisme, d'una atracció que és, a la vegada, temor, d'una ambivalència que parla del caràcter minvat, dividit, dual, de la natura de l'home. El mite fundacional de la cultura cristiana parla, simbòlicament, de l'expulsió del Paradís i de l'exili de l'home. És natural que, al llarg dels segles i en el marc d'aquesta tradició, l'home s'hagi preguntat per la significació simbòlica d'aquest mite fundacional. Quina va ser, la seva culpa? Quina va ser la causa real d'aquell pecat original? Desobediència, orgull, falta de fe, concupiscència?

En un dels moments més crítics del segle XX, quan la guerra d'Espanya arribava a la seva fi i s'anunciava la segona guerra mundial, Carlo Levi va proposar tornar a la lletra del mite, argumentant que és clara i comprèn, a més, tots els diferents sentits simbòlics continguts en l'interrogant anterior. Simptomàticament, la proposta de Carlo Levi va concloure, sota el rètol «història sagrada», amb una reflexió premonitòria sobre la por a la llibertat⁹⁷. Aquesta reflexió s'ha de relacionar, immediatament, amb les preguntes radicals d'un altre Levi, Primo Levi, sobre les causes de l'Holocaust. La interrelació d'aquestes dues reflexions arriba al cor d'un assumpte universal: la por del saber és por del poder, i la por al poder és por de l'home a la llibertat, perquè és por a la mort.

⁹⁷Carlo Levi, *Paura della libertà* (1939), traducció castellana d'Antonio Gimeno Cuspinera: *Miedo a la libertad*, Edicions Alfons el Magnànim, València, 1996. [\[Consulteu catàleg\]](#)



Més recentment, el biòleg de Princeton, Lee M. Silver, ha titulat *Vuelta al Edén*, un apassionant llibre dedicat al futur de les tecnologies reproductives i als problemes ètics que planteja. La part conclusiva d'aquest llibre, que versa sobre els nens del demà, s'obre, precisament, amb la coneguda cita del Gènesi, 3:5, que diu: «Déu sap que, si un dia en menjàveu, se us obririen els ulls i seríeu igual que déus: coneixeríeu el bé i el mal». Tant el títol com la cita suggereixen que encara som allà, davant el vell i renovat problema de l'actitud de la humanitat davant el saber, davant el coneixement, davant la ciència⁹⁸.

Convé, per tant, començar acceptant el repte de Carlo Levi i de Lee M. Silver i recordar, literalment, els passos del Gènesi que en parlen. La primera paraula d'aquella «història sagrada» és una admonició: «Pots menjar dels fruits de tots els arbres de l'hort, però no mengis del fruit de l'arbre del coneixement del bé i del mal, *perquè el dia que en mengis, tingues per cert que moriràs*». La rèplica, que convertiria l'home del Paradís en un ésser humà minvat, no es fa esperar: «Déu sap que, si un dia en menjàveu, *se us obririen els ulls i seríeu igual que déus: coneixeríeu el bé i el mal*». Però el dubte de l'ésser humà davant dues proposicions tan contradictòries i decisives no pot ser permanent. Sembla que, ni tan sols al Paradís, es pot saber la veritat d'una cosa si no es prova. A la paraula ambivalent que arriba des de fora de l'home, la segueix l'acció. I l'acció, com la paraula, és també contradictòria. L'ésser humà se separa per sexes, però coincideix, inicialment, en allò essencial: «...que el fruit de l'arbre era bo per menjar i feia goig de veure, *i que era temptador de tenir aquell coneixement*». Per això, l'home i la dona van menjar el seu fruit. El resultat de l'acció és el triomf de la contradicció. En provar el fruit de l'arbre de la ciència del bé i el mal, per una banda, s'obren els ulls de l'ésser humà, però, per l'altra, l'home i la dona comproven la seva nuesa. Un temor segueix un altre temor: «*com que vaig nu, he tingut por i m'he amagat*».

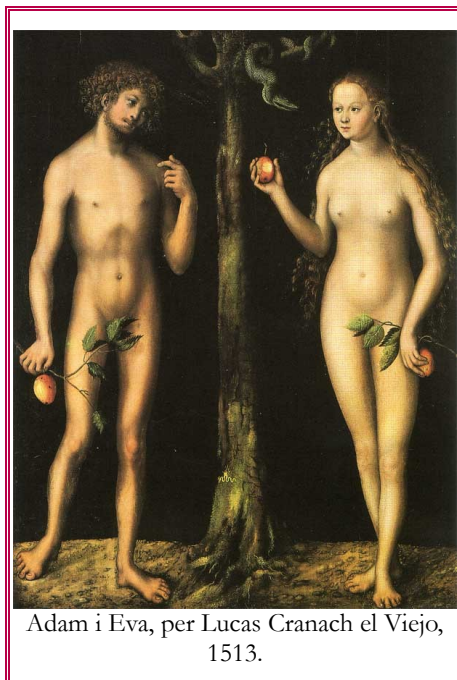
El sentit del mite sembla meridià: la culpa de l'home és la desobediència de la prohibició divina. La causa immediata de la seva caiguda és haver provat el fruit prohibit. Aquest és el fruit de l'arbre del coneixement, de la ciència. L'home perd el seu estat original *sabent*. El coneixement obre els ulls de l'home, però, en ser obridor d'ulls, posa de manifest la nostra pròpia nuesa.

⁹⁸Lee M. Silver, *Vuelta al Edén. Más allá de la clonación en un mundo feliz*, traducció castellana de J. J. García Sanz, Taurus, Madrid, 1998. [\[Consulteu catàleg\]](#)



· De l'ètica a la política ·

De totes maneres, hi ha dues lectures recurrents d'aquesta història que convé descartar per ser massa simples. La primera es fixa massa en el sentit literal de la «nuesa» i dedueix, d'aquesta fixació, que la culpa provenia de la concupiscència amorosa. La segona lectura redueix l'expressió «arbre de la ciència» i conclou que l'origen del mal provenia de l'exagerada i permanent aspiració humana al coneixement científic. El mal seria, per tant, la ciència, el coneixement científic, que s'oposa, simètricament, a la vida. La primera lectura ha servit al Poder per fer del sexe un tabú i dominar l'ésser humà sexual. La segona lectura ha servit a molts filòsofs, conscients del que és el poder, per cridar l'atenció sobre la maldat intrínseca de la ciència moderna, precisament pel poder que atorga o per la seva identificació amb el gran poder del Leviatan. D'aquí, es dedueix, sovint, que hi ha un coneixement bo, l'antic coneixement filosòfic, humanístic, i un coneixement dolent, el científic, que s'identifica amb personatges, literaris o reals, moralment perversos o amb una *hybris* que els condueix a la perversió.



Però és evident que el mite, literalment, no tracta de la ciència en cap de les accepcions que aquesta paraula ha pres en la modernitat europea. Tracta sobre el coneixement en general. I, específicament, tracta d'un tipus de coneixement sobre l'especificitat del qual hi ha molts dubtes des del segle XVIII. És que potser hi ha una ciència *del bé i el mal*? Se'n pot predicar científicitat, del coneixement del bé i el mal? És el



coneixement moral, la consciència moral, una ciència en sentit propi? I, si el text parla d'un arbre de la ciència (o el coneixement) del bé i el mal, es pot reduir el missatge bíblic a un advertiment contra la ciència en general? Així ho suggereix, sens dubte, una interpretació vitalista del mite fundacional molt comuna des de les primeres dècades del nostre segle i que s'està reiterant a finals de segle. La versió literària més explícita d'aquesta interpretació està continguda a la cèlebre obra de Pío Baroja sobre l'arbre de la ciència.

En efecte, a la quarta part d'*El árbol de la ciencia*, titulada «Inquisiciones», Baroja fa dialogar Andrés Hurtado amb el seu oncle Iturrioz al «terrat d'Epicur». Andrés Hurtado és un lector apassionat de Kant i Schopenhauer. Iturrioz li aconsella, en canvi, que llegeixi els anglesos: «La ciència hi és envoltada de sentit pràctic». Andrés Hurtado pensa que «la ciència és l'única construcció forta de la humanitat». Iturrioz contesta que la ciència arrasa, efectivament, els obstacles de les supersticions, les religions, les morals i les utopies, però també «arrasa l'home».

Aquesta afirmació obre una discussió, precisament, sobre l'arbre de la ciència i l'arbre de la vida. Hurtado argumenta que l'«apetència per conèixer es desperta en els individus que apareixen al final d'una evolució, quan l'instint de viure llangueix», mentre que l'instint vital necessita la ficció, els mites i els déus. «La ciència, doncs, l'instint de crítica, l'instint d'esbrinament, ha de trobar una veritat: la quantitat de mentida que es necessita per a la vida». Això, a Iturrioz, li sembla que ja és en el llibre del Gènesi. I porta a col·lació el mite dels arbres. La interpretació del text que fa Iturrioz segueix una línia típicament vitalista i una mica irreverent: «Déu, segurament, va afegir: “Mengeu de l'arbre de la vida, sigueu bèsties, sigueu porcs, sigueu egoistes, rebolqueu-vos per terra alegrement: però no mengeu de l'arbre de la ciència, perquè aquest fruit agre us donarà una tendència a millorar que us destruirà”». Un consell que Andrés Hurtado considera digne d'un accionista de Banc i que, el mateix Iturrioz atribueix a l'olfacte jueu per adonar-se que l'estat de consciència podria comprometre la vida.

Andrés Hurtado fa, després, l'elogi de Kant com a defensor de la «mentalitat científica dels homes del nord d'Europa». Kant hauria apartat les branques de l'arbre de la vida que ofegaven l'arbre de la ciència, però encara demana, per misericòrdia, que aquella branca gruixuda de l'arbre de la vida que s'anomena llibertat, responsabilitat, dret, descans al costat de les branques de l'arbre de la ciència per donar perspectiva a la mirada de l'home.



Schopenhauer, en canvi, va més enllà i separa els dos principis, vida i veritat, voluntat i intel·ligència: *filòsofs* i *biòfils*. Hurtado conclou, burleta, aquest diàleg: «Haurem de creure que l'arbre de la ciència és com la clàssica camamilla, que mata tots els que s'arreceren a la seva ombra»⁹⁹.

És possible que hàgim de concloure, sense burla, el mateix que vol concloure Andrés Hurtado. Però, en canvi, la interpretació de l'oposició entre l'arbre de la ciència del bé i el mal i l'arbre de la vida va contra el text que se cita. No és només que la divinitat no digui, al text del Gènesi, «sigueu bèsties, sigueu porcs, sigueu egoistes». És que ni tan sols diu que l'home hagi de menjar el fruit de l'arbre de la vida en oposició a la prohibició de menjar el fruit de l'arbre de la ciència. El que diu, en un moment decisiu del relat, és tot el contrari: «I el Déu Etern digué: “Heus aquí que *l'home ha esdevingut com un de nosaltres, pel que fa al coneixement del bé i el mal*; ara, doncs, que no allargui la mà i n'agafi, també, de l'arbre de la vida, que si en menja viurà per sempre”».

Aquest és un passatge del Gènesi que no sempre se sol citar. I és comprensible. Perquè suscita molts dubtes sobre el fil lògic del relat. En primer lloc, suggereix que l'arbre de la ciència dóna coneixement sobre el bé i el mal, i que això és el que fa als homes ser com déus, cosa que no compagina bé amb l'oposició tradicional entre ciència (de la natura, de l'univers, d'allò físic) i la saviesa (entesa com a consciència, com a coneixement moral). El castellà ha mantingut aquesta distinció, no sense certa ambigüitat, en la forma d'escriure la paraula «*consciencia*» (connotant un coneixement teòric: saber) i «*conciencia*» (connotant un coneixement d'allò pràctic, d'allò moral: saber fer). El passatge implica, en segon lloc, que la immortalitat de l'home no es deu al *coneixement* (del bé i el mal), al saber teòric, sinó a la possibilitat de saber fer, a la vida, a l'acció, al fet de fer, a la pràctica. Potser per això, Goethe, en la memorable arrancada del *Fausto* [[Consulteu catàleg](#)], nega que, al principi, fos la paraula i fa dir al seu personatge: «Al principi va ser l'acció».

La moralitat simbòlica del text queda, doncs, oberta a diverses interpretacions.

Si, a l'expressió «arbre de la ciència», hi entenem per «ciència» simplement «coneixement» (que és, en principi, l'única accepció no anacrònica de la paraula en el

⁹⁹Pío Baroja, *El árbol de la ciencia*, Alianza Editorial, 1967, p. 120-239. [[Consulteu catàleg](#)]



moment històric en què va ser redactat el llibre del Gènesi), la desobediència i l'orgull humans, en voler ser com Déu, amb les seves conseqüències negatives, és assimilable al simple fet de voler saber més del permès o voler saber-ho tot.

Si, a l'expressió «arbre de la ciència», hi entenem, per ciència, allò que l'home culte europeu dels dos últims segles ha entès (coneixement específic i precís, matematitzat, de les lleis de l'univers i de la natura), la *hybris* de l'home és assimilable a la pretensió de voler saber, analíticament, amb exactitud, sobre tot allò que està fora de l'home en si.

Si, a l'expressió «arbre de la ciència», hi posem l'accent a la continuació («del bé i del mal»), hem de pensar que la *hybris* humana consisteix en la pretensió de fer, de la moral, una ciència, la qual cosa implicaria que el vertader perill no és el coneixement sense més ni més, ni la ciència tal i com l'entenem modernament, sinó la consciència moral que es representa ella mateixa com una ciència, dient-nos, o prenent dir-nos, què és el bé i què és el mal.

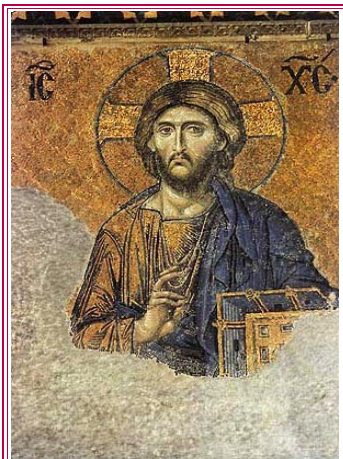
La primera interpretació enllaça bé amb el significat d'un altre mite europeu, el de Prometeu. I té la seva contrapartida en la postulació, per part de la filosofia del període grec clàssic, de l'equilibri, de la mesura enfront de la *hybris*, enfront de la desmesura, el reconeixement que, l'home, per regla general, és tot extrems. Aquesta visió de les coses, especialment en Aristòtil, conclou cridant l'atenció sobre la inexactitud, la provisionalitat i el caràcter aproximatiu del nostre coneixement del bé i el mal, de les categories morals per comparació a altres formes de coneixement.

Ampliaré aquesta reflexió sobre el mite fundacional per arribar a una conclusió que ens pot servir de punt de partida per abordar, també amb mesura, el problema de la relació entre l'ètica i la tecnociència en el món actual. La ciència, que és, probablement, el millor que tenim, des del punt de vista epistemològic, és a dir, des del punt de vista del saber, és, *a la vegada*, la més perillosa de les activitats humanes, des del punt de vista moral. Sovint es pensa que el principal perill d'avui dia rau en la mala ciència, en la falsa ciència o al frau científic. Totes aquestes coses existeixen, evidentment. Però la seva existència no és el més important per al tema que ens ocupa. La segona meitat del segle XX ens ha ensenyat que posar l'accent en aquest aspecte és una ingenuïtat. El perill principal (que inclou, ni més ni menys, que la possibilitat de desaparició, extinció o mutació substancial de l'espècie humana) rau en la millor ciència, en el que anomenem tecnociència, és a dir, precisament,

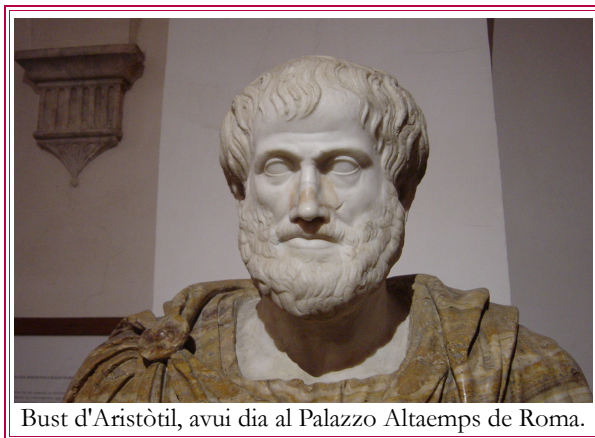


en el que ens proporciona el millor coneixement de l'estructura de la matèria, de l'univers i de la vida.

Això ho sabem bé des que la física del nucli atòmic va conduir la tecnologia nuclear entre 1945 i 1950. I ho sabem millor, encara, des que la biologia molecular i la genètica van conduir la biotecnologia i l'enginyeria genètica des de la dècada de 1960. Com més coses sabem de l'estructura de la matèria i de la vida, i millor apliquem aquest coneixement a intentar millorar la vida dels éssers humans, més gran és el perill de deshumanització. Convé recordar, en aquest sentit, que el Viktor Frankenstein de Mary Shelley [\[Consulteu catàleg\]](#) no era, moralment, un monstre que pretenia atemptar contra la humanitat: era un científic que pretenia posar els seus coneixements al servei d'una humanitat millor. El que el fa monstruós no és la seva finalitat, sinó el resultat, inesperat, incontrolable, de la seva acció¹⁰⁰.



Representació de Jesús de Natzaret, a l'antiga Església de Santa Sofia, Istanbul, 1280.



Bust d'Aristòtil, avui dia al Palazzo Altaemps de Roma.

Si això és així, i tenim raons sòlides per pensar que és així, la por de saber, la tradicional resistència de l'ésser humà a la ciència i la tecnociència, basada en consideracions ètiques, pot no ser només ignorància, obscurantisme o menyspreu del coneixement científic. Pot ser, també, saviesa, modèstia científica, docta ignorància. O si es prefereix dir-ho d'una altra manera: atenció als límits del saber científic per raonament comparatiu sobre

¹⁰⁰ Sobre l'origen, la recepció i l'evolució del mite de Frankenstein, vegeu Jon Turney, *Frankenstein's Footsteps. Science, Genetis ans Popular Culture*, Yale University Press, New Haven-Londres, 1998. [\[Consulteu catàleg\]](#)



el que representa l'arbre de la vida. Aquesta va ser l'actitud de Goethe, i també la de Milton. John Milton, que havia visitat Galileu en el seu desterrament i que se sentia atret per la nova teoria copernicogalileana de l'univers, posa, en boca de l'Àngel, aquesta resposta a una pregunta dubitativa d'Adam al Paradís:

¿I què, si el centre
del Cosmos fos el Sol, i els altres astres,
per llur virtut i alhora l'atractiva
virtut solar, al seu entorn dansessin
amb volts diversos?
[...]
el Cel és massa amunt perquè coneguis
les coses allà dalt esdevingudes.
Sigues savi humilment; només medita
el pertocant a tu i la teva essència;
sobre altres mons no construeixis somnis,
ni sobre cap dels éssers que hi habitin,
llur grau, condició o estat.
[...]
[tota la resta] tan sols és fum, buidor o absurd desvari,
i en les coses que més ens concerneixen
ens deixa impreparats i sense pràctica,
i sempre recercant, deficients.¹⁰¹

Així doncs, a la lluita de l'*Homo sapiens* entre la voluntat de saber (que és, tot i que no sempre, voluntat de poder) i la por al saber (que, a l'època contemporània, és por a la ciència) cal una actitud que no sigui despectiva de l'ètica, que aspiri a complementar consciència (científica) i *conciencia* (moral) de la responsabilitat. Aquesta actitud es pot expressar amb les paraules del vers de Hölderlin: «Allà on hi ha el perill, hi brota també la salvació». Aquesta actitud parteix del següent supòsit: no és moralment sa, ni probablement possible, entre humans, en una societat laica, prohibir la ciència, així, en general. Equivaldria a barrar el camp, la natura. En una societat sense déus hi cal, en canvi, l'autocontenció, l'autoeliminació socialment controlada. La idea de l'autocontenció, de l'autoeliminació, l'han traduït alguns científics contemporanis, conscients dels perills de la tecnociència, en aquesta

¹⁰¹John Milton, *El Paraíso perdido*, edició d'Esteban Pujals, Cátedra, Madrid, 1986, llibre VIII, p.330-332. [\[Consulteu catàleg\]](#)*

*N. del T. Per a l'edició en català s'ha usat la traducció de J. M. Boix i Selva, publicada a Alpha, Barcelona, 1953. [\[Consulteu catàleg\]](#)



altra: la ciència per salvar-nos de la ciència ([Russell](#)), ciència amb *conciència*. Aquesta és la forma contemporània de la docta ignorància, tal i com s'expressa a Niels Bohr, [Albert Einstein](#), Leo Slizard, Ettore Majorana, Toraldo di Francia, Joseph Roblat i altres autors que són a l'origen del que podríem anomenar autocrítica de la ciència contemporània.

Tecnociència, ètica i societat

De les controvèrsies públiques actuals, segurament, no n'hi ha cap que estigui produint tanta bibliografia com ho fa la dedicada a les implicacions de la biotecnologia i, especialment, l'enginyeria genètica. És natural que sigui així, perquè, les últimes dècades, la biotecnologia i l'enginyeria genètica s'han convertit en el centre de la investigació científica puntera. La part més fonamental dels pressupostos d'Investigació i Desenvolupament, avui dia, a tots els països, està dedicada a aquest àmbit tecnocientífic. En tant que ciència aplicada, la biotecnologia i, especialment, l'enginyeria genètica s'han convertit en la pedra angular del desenvolupament industrial postmodern. Però no només la indústria, també la ramaderia i l'agricultura viuen pendents, avui dia, a la majoria dels països del món, de les investigacions que es duen a terme en aquest camp i les seves aplicacions. A més a més, la medicina del canvi de segle està experimentant una vertadera revolució a causa de la ràpida aplicació dels descobriments, en aquest àmbit, al diagnòstic i el tractament de moltes malalties.

Per introduir-nos en la discussió dels problemes ètics i jurídics que es deriven de la nova revolució tecnocientífica que vivim, convé dedicar unes línies a orientar-nos dins l'enorme magma de la informació actual sobre biologia molecular, biotècnica i enginyeria genètica, per tal de dilucidar què sabem realment i què es pot fer, previsiblement, en aquest camp, ja que, una vegada més, la *cultura científica* és estrictament necessària per poder discutir en els plans ètic (bioètica) i eticojurídic (el domini de la vida, en el sentit de Dworkin) amb coneixement de causa. Aquí no ens hi podem aturar gaire, ara, però sí que és possible, i convenient, proporcionar algunes indicacions elementals d'utilitat per a l'estudiant d'Humanitats.



És per això que cal començar per la ciència bàsica. La ciència que dóna origen als problemes mencionats és la biologia molecular¹⁰². El pas central d'aquesta història és el descobriment de l'ADN (àcid desoxiribonucleic), la molècula de l'herència, fonamental per a la comprensió de l'estructura de la vida. La millor manera de conèixer com es va arribar a aquest descobriment i el que significa és llegir els llibres dels dos protagonistes principals, que van rebre el premi Nobel el 1962: James Watson i Francis Crick. El descobriment de l'estructura de l'ADN (1953) i el desxiframent de les primeres lletres del codi genètic (1961) van originar, ja els anys setanta, tota una sèrie d'investigacions aplicades¹⁰³. A partir d'aquí, la biologia molecular va agafar embranzida i les tecnologies aplicades a l'estudi de les diferents dimensions de la vida van passar a un primer pla. L'àmbit més important de la biotecnologia va passar a ser, des de la dècada de 1970, el que es va denominar enginyeria genètica¹⁰⁴.

Els primers experiments amb èxit de l'enginyeria genètica van tenir lloc el 1973, després que, el 1972, es creés la primera molècula d'ADN recombinant en un laboratori: experiments d'ADN recombinant en què gens d'una espècie són introduïts en una altra espècie i funcionen correctament. Així doncs, van transcórrer, aproximadament, vint anys per passar, amb èxit, de la investigació bàsica a la tecnologia aplicada. Aquesta dada té certa importància per precisar què s'entén, avui dia, per tecnociència. Per passar de la física del nucli atòmic (ciència bàsica) a l'enginyeria nuclear (el que abans s'anomenava ciència aplicada) van caldre, aproximadament, quaranta anys. En l'àmbit de les aplicacions tècniques basades en la biologia molecular, aquest lapse de temps s'havia reduït a la meitat. I, en els últims vint anys, la proximitat entre la investigació bàsica i la ciència aplicada ha adquirit tal naturalesa que el terme «tecnociència» ha deixat de ser un constructe filosòfic per denotar, de debò, una realitat en acte. Sempre és possible, naturalment, seguir mantenint, en determinats àmbits, la distinció clàssica entre ciència pura i ciència aplicada,

¹⁰²Es pot llegir, en aquest sentit, l'article de Pierre Thuillier «Cómo nació la biología molecular», a F. Jacob, J. Monod *et al.*, *Biología molecular*, Orbis, Biblioteca de Divulgación Científica, Barcelona, 1987 (traducció castellana d'una col·lecció d'assaigs de la revista francesa *La Recherche*).

¹⁰³James Watson, *La doble hélice*, Biblioteca Científica Salvat, Barcelona, 1987 (diverses edicions) [[Consulteu catàleg](#)], i Francis Crick, *Qué loco propósito*, Tusquets, Barcelona, 1993. [[Consulteu catàleg](#)]

¹⁰⁴Per a una bona introducció sobre l'enginyeria genètica, vegeu Steve Prentis, *Biotecnología*, Biblioteca Científica Salvat, Barcelona, 1986. [[Consulteu catàleg](#)]



però cal afegir que aquesta distinció cau, precisament, en sectors essencials de la investigació actual. Vegem-hi detalladament.

El 1973 es va patentar, per primera vegada, als Estats Units, una tècnica de recombinació genètica. El 1975 es va fundar el [Genetech Incorporated](#), primera empresa d'enginyeria genètica. El 1977 es va fabricar, amb èxit, una hormona humana en un bacteri. El 1978 es va clonar el gen de la insulina humana. El 1982 es va crear l'anomenat «superratolí», inserint el gen de la hormona del creixement d'una rata en òvuls fecundats de la femella del ratolí. El 1987 es va donar la notícia de la primera proposta comercial per establir la seqüència completa del genoma humà. El 1988 es va patentar, per primera vegada, als Estats Units, un organisme produït mitjançant enginyeria genètica. Paral·lelament, es va crear l'organització [HUGO](#), per dur a terme el projecte Genoma Humà, l'objectiu del qual és identificar tots els gens del cos humà, que són uns cent cinquanta mil¹⁰⁵. El 1993 es va aconseguir, per primera vegada, clonar embrions humans, tot i que, de moment, l'experiment no ha prosperat. El 1996 es va iniciar l'elaboració del primer mapa del genoma humà, que es calcula que estarà acabat cap al 2002 o el 2003; a més, aquest mateix any, es va donar a conèixer la clonació de dos micos a partir de cèl·lules embrionàries. El 1997 es va produir la clonació de l'ovella Dolly: des d'aleshores, s'han anunciat diverses clonacions d'altres animals vertebrats. El març del 2002, el president nord-americà ha anunciat, oficialment, que el [projecte del Genoma Humà](#) està pràcticament conclòs.

Entre els objectius aconseguits per l'enginyeria genètica des de 1973, ja en fase d'aplicació, els més coneguts són:

- L'ús de l'hormona del creixement, obtinguda artificialment, per al tractament del nanisme.
- L'ús de l'interferó per al tractament d'algunes malalties víriques.
- L'ús generalitzat dels anticossos monoclonals en el diagnòstic clínic.

¹⁰⁵ Una guia sobre la investigació en curs per traçar el mapa genètic del cos humà: Jerry E. Bishop i Michael Waldholz, *Genoma*, Plaza-Janés, Barcelona, 1992. [\[Consulteu catàleg\]](#) Sobre l'evolució del projecte, vegeu Thomas F. Lee, *El proyecto Genoma*, Gedisa, Barcelona, 1996. Hi ha una anàlisi de les implicacions del projecte a Albert J. Jovell, «Biotecnología y bioética: implicaciones sociales del proyecto Genoma Humano», *Quark*, núm. 15, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, abril-juny de 1999. [\[Consulteu catàleg\]](#)



· Ètica i Filosofia Política ·

- La introducció de la vacuna contra l'hepatitis.
- L'ús de proteïnes obtingudes artificialment per tractar congestions cardíques i fractures.
- L'ús d'anticossos monoclonals per augmentar les defenses del cos enfront del càncer i altres malalties.
- L'ús d'hormones del creixement per augmentar la producció de carn i llet del bestiar boví.
- L'obtenció de materials per a la indústria del plàstic a partir de microbis.
- L'ús de l'interferó per al tractament de determinats tipus de càncer.
- L'obtenció de microbis per a l'extracció de petroli del subsòl i per combatre la contaminació per vessaments de petroli.
- L'ús de microbis per a l'extracció de metalls a les indústries de tractament de residus.
- La creació de nous tipus de cultius capaços d'elaborar els propis fertilitzants i resistir la sequera i les malalties.
- La producció i comercialització d'aliments transgènics.

En tractar els problemes ètics (i jurídics) derivats de l'extensió de la biotecnologia i l'enginyeria genètica, es barregen, per regla general, un gran nombre de temes, tots apassionants. Faré una enumeració d'alguns dels temes recents que han arribat als mitjans de comunicació, que han suscitat polèmica i que ocupen, avui dia, les persones que es dediquen a la bioètica:

- És moralment acceptable, lícit i oportú triar el sexe dels nonats a partir dels coneixements genètics que tenim?
- És lícit eliminar, en els centres mèdics i d'investigació, embrions sobrants obtinguts per fertilització *in vitro*?
- És lícit usar, per a la investigació, teixits d'origen embrionari?
- És lícit tenir un fill per usar-lo com a donant de medul·la òssia amb l'objectiu de salvar la vida del seu germà amb leucèmia?



- És lícit usar la genètica per curar malalties hereditàries o diagnosticar, precoçment, malalties genètiques d'evolució fatal quan una persona és, encara, totalment sana i ignora el seu destí?
- És lícit modificar la funció o l'estructura del cervell mitjançant l'ús de psicofàrmacs o mitjançant el trasplantament de cèl·lules nervioses?
- És lícit i moralment acceptable sotmetre's a intervencions per canviar de sexe?
- És lícit usar la selecció artificial mitjançant l'enginyeria genètica reproduint només alguns fenotips, tenint en compte que representa una disminució contínua d'espècies animals i vegetals i una pèrdua de la biodiversitat?
- És lícit sotmetre les persones a les proves d'identificació genètica per determinar la seva compatibilitat amb parelles potencials, evitant possibles malalties i afavorint la neteja genètica (com és el cas dels jueus ortodoxos de Nova York i altres estats nord-americans)?
- Serà lícit que l'individu pugui construir col·leccions d'ell mateix per mantenir-se en bona salut, consumint-se a si mateix, en un «canibalisme genètic»¹⁰⁶, com consumeix altres objectes?
- És moralment acceptable convertir en objecte patent mercantil entitats vives, vegetals o animals, com ha començat a fer-se als Estats Units les últimes dècades?
- És moralment acceptable l'anomenada «meritocràcia hereditària» per selecció dels grans trets genètics favorables als pares?
- És lícita la clonació d'éssers humans, avui possible després de la clonació de vertebrats superiors com ovelles o micos?

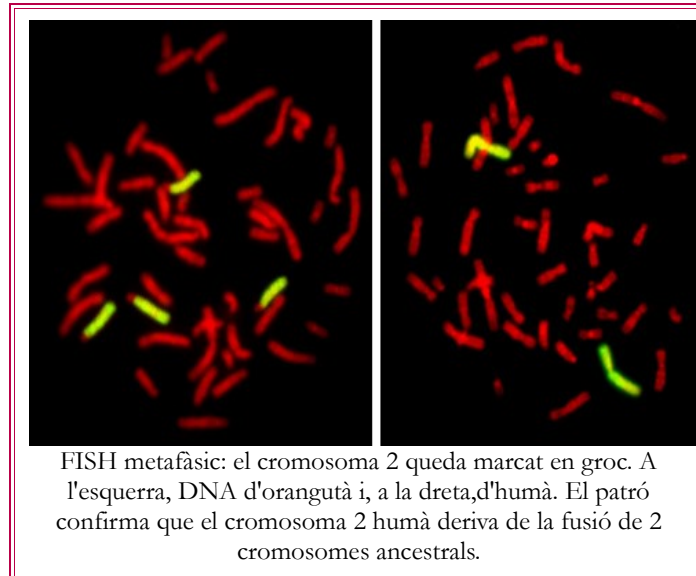
Els últims vint anys, diverses d'aquestes preguntes, que, quan es van formular per primera vegada, suscitaven perplexitat general i, fins i tot, van ser plantejades amb cert dramatisme en el marc de les associacions de científics, ja han estat contestades afirmativament, a la pràctica, com a mínim a les societats tecnològicament avançades. En aquests vint anys s'ha anat fent el que, tecnològicament, era possible fer i després, en alguns casos, davant el dubte moral, s'ha obert la controvèrsia sobre si era o no necessari legislar al respecte. Veient la qüestió des del 2000, es podria dir que, una vegada més, al principi va ser l'acció i no la paraula, el *logos* raonat. La paraula o el *logos*, l'argumentació sobre el que està bé

¹⁰⁶ L'expressió és de J. Attali, «El santuario de la persona», *El País*, 3 de març de 1996.



· Ètica i Filosofia Política ·

i el que està malament, es diria que arriba tard, quan l'acció (des de la patent generalitzada d'organismes vius fins la clonació d'embrions o la producció d'aliments transgènics, per no parlar del canvi de sexe) ja està en marxa, s'hi ha invertit molt i es considera irreversible.



Però, va ser realment així? No hi va haver paraula raonada abans de l'acció?

Parlant amb propietat, hauríem de contestar aquesta pregunta dient que, al principi, paraula i acció van interactuar i disputar. Convé recordar, en aquest sentit, que la primera resposta de la comunitat científica mundial, quan van començar a esbossar-se els problemes eticojurídics implicats en la biologia molecular i l'enginyeria genètica, va ser demanar temps. Temps per pensar. Aquesta actitud va tenir un nom: [Asilomar](#), lloc de la península de Monterrey (Califòrnia) on, el 1975, com a mínim, una part substancial de la comunitat científica va proposar una moratòria pel que fa a aquesta mena d'investigacions i basant-se, justament, en consideracions eticojurídiques. A la Conferència d'Asilomar hi van assistir un centenar i mig de científics de setze estats, alguns delegats d'empreses dedicades a la investigació industrial ([General Electric](#), [Merck](#), [Searle](#), [Hoffman-La Roche](#)), cinc juristes i alguns periodistes seleccionats. El tema central de la conferència va ser si existia alguna possibilitat de realitzar el treball tecnocientífic orientat a l'enginyeria genètica amb riscos mínims per al personal de laboratori i la població en general¹⁰⁷.

¹⁰⁷Per a l'història d'Asilomar, vegeu Jost Herbig, *Los ingenieros genéticos*, Argos-Vergara, Barcelona, 1984, p. 98 i següents. [[Consulteu catàleg](#)]



Allà es va posar de manifest fins a quin punt la tecnociència contemporània està determinada per interessos oposats. Interessos de diversos tipus: dels propis científics segons els seus camps d'investigació i les seves nacionalitats; dels poders públics, que paguen o financen les investigacions a determinats països; i de la indústria, que no es limita a la comercialització dels productes tecnològics obtinguts, sinó que inverteix, pel seu compte o en col·laboració amb els estats, en aquelles línies d'investigació tecnocientífica que considera més rendibles a curt o mitjà termini. La contraposició d'interessos diversos va posar de manifest, a Asilomar, la dificultat de subdividir el camp de treball en funció dels diferents grups de risc per diferenciar, com hauria estat raonable, entre experiments especialment perillosos, experiments que s'haurien de prohibir taxativament i experiments que es podien dur a terme en laboratoris de biologia complint les normes habituals.

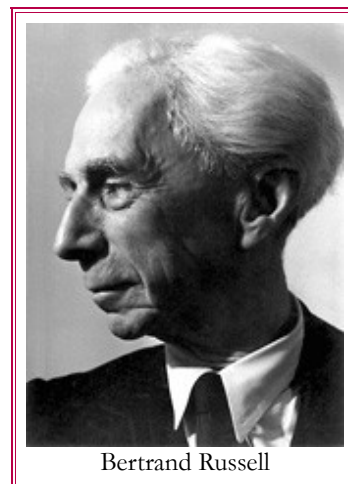
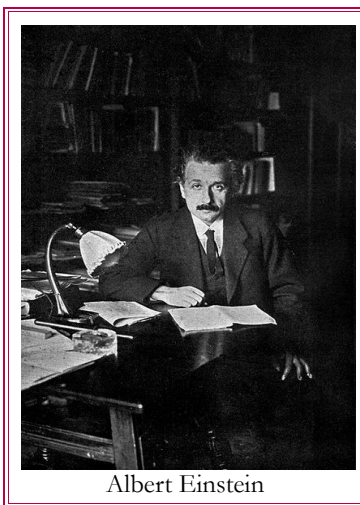
De la discussió d'aquesta dificultat i de la preocupació pel control dels mitjans bàsics a la investigació, en va sortir la proposta d'establir un principi de seguretat que fos d'aplicació general. La proposta va ser la següent: deteriorar biològicament els bacteris d'ús als estudis fins a un nivell que només es poguessin conservar vives en condicions molt artificials de laboratori (és a dir, treballar amb bacteris mutilats, incapaçs de sobreviure a la natura, evitant el risc que poguessin córrer els investigadors i les poblacions properes). També en aquest cas, la motivació essencial del principi proposat va ser jurídica i estava relacionada amb la mercantilització de totes les activitats a les nostres societats. Es tracta de curar-se en salut davant les possibles reclamacions d'indemnització per danys i perjudicis en cas d'accidents que, per exemple, podria portar una universitat o un departament dedicats a aquesta investigació a les portes de la ruïna.

La Conferència d'Asilomar va aprovar un manifest titulat *Perills biològics potencials de les molècules d'ADN recombinat*. El manifest estava dirigit als científics de tot el món. S'hi al·ludia, específicament, a la possibilitat d'introducció de noves resistències als antibiòtics en bacteris i a la transferència d'ADN capaç de convertir els bacteris en agents cancerígens o productes altament tòxics. Els especialistes van donar a conèixer aquest punt de vista a moltes de les principals revistes científiques (entre elles la britànica [Nature](#) i la nord-americana [Science](#)). Tenint en compte que «nous elements d'ADN introduïts a E. Coli (un bacteri que viu, permanentment, a l'intestí humà i que ha estat el conillet d'índies de la investigació al laboratori) es poden difondre, àmpliament, en poblacions humanes,



bacterianes, vegetals o animals, amb efectes imprevisibles», es concloïa que, de moment, certs experiments haurien de quedar interromputs del tot.

En alguns aspectes, era un manifest excepcional en la història de la ciència, ja que els mateixos científics, en propugnar una moratòria, com a mínim, en algun dels camps de la investigació tecnobiològica en curs, s'inclinaven per l'autocontenció. El seu antecedent directe se l'hauria de buscar en els manifestos dels físics responsables o compromesos que, des de 1955, s'havien unit a la [crida de Russell i Einstein contra les armes nuclears](#). A mitjan anys 70, ja es preveia la possibilitat d'un ús militar de les noves investigacions, però, en aquest cas, no va ser aquesta la motivació principal de la moratòria. Hi va haver, a més, un moment, quan es va fer públic el manifest, en què es va arribar a pensar que aquesta autocontenció dels científics podia representar una inversió de tendència respecte dos punts que els físics responsables ja havien anunciat reiteradament: la imposició del secretisme a les investigacions (per motius politicomilitars) i la mercantilització accelerada de la ciència (que imposa determinades línies a la investigació bàsica, i no altres).



Però aquesta il·lusió va ser desmentida de seguida, no només pels científics que van votar en contra del manifest (Joshua Lederberg i James Watson), sinó també per altres que es van sentir pressionats per la publicitat que s'havia donat de l'assumpte. Berg es va queixar que un debat públic que s'havia de fer centrat en la qüestió de com fer segura la investigació havia saltat, bruscament, a un tema diferent, el de si es pot permetre que s'investigui. Watson va anar més lluny: va titllar d'ases els científics, pel fet d'haver plantejat, davant l'opinió pública, la possibilitat d'un perill la magnitud del qual ni ells mateixos coneixien i va declarar que la història d'Asilomar havia estat una mica irracional. Watson seria, després, el



primer director del programa Genoma Humà entorn l'organització HUGO, fundada el 1988. L'argument jurídic emprat per Dworkin en favor de la moratòria deixa en un segon pla la qüestió pròpiament ètica, ja que va cridar l'atenció sobre els avantatges d'una regulació que obligués tots els científics, tenint en compte el seu poder i que la llei, per tradició, tendeix a respectar els grups d'experts que gaudeixen d'una normativa deontològica pròpia.

Es comprèn que, vint anys després, de l'espirit d'Asilomar no en quedés gairebé res i que, com a conseqüència, la controvèrsia sobre l'enginyeria genètica hagi enfrontat, primordialment, ètics (o bioètics) amb científics i enginyers.

Bioètica i ètica de la responsabilitat

L'aparició del terme «bioètica» està directament relacionada amb les preocupacions mediambientals i amb les preocupacions suscitées per l'aplicació dels resultats de la biologia molecular les últimes dècades. El seu naixement és immediatament anterior, però, als primers tocs d'alerta en aquests camps (el primer informe del [Club de Roma](#), el 1972, i la Conferència d'Asilomar, el 1975). Els dos primers autors que van usar el terme «bioètica» van ser el canceròleg nord-americà V. R. Potter, en un llibre publicat el 1971, i l'obstetra d'origen holandès A. Hellegers, que va crear, aquell mateix any, un [centre per a l'estudi de la reproducció humana i la bioètica](#) adscrit a la Universitat de Washington.

És interessant subratllar que la bioètica va néixer amb la vocació de fer de pont entre la cultura científica i la cultura humanística. Potter aspirava a una disciplina que fes de pont entre les dues cultures, entre la Ciència i les Humanitats. El seu objectiu era la creació d'un medi ambient òptim per a la supervivència de l'espècie humana, en una forma acceptable per a la societat. El seu punt de vista era antropocèntric, més que no pas biocèntric. Hellegers va entendre la bioètica, sobretot, com a «ètica mèdica», com un pont entre la medicina, la filosofia i l'ètica, com un diàleg. En el primer cas, ha predominat la visió científicofilosòfica; en el segon, la visió de l'ètica aplicada.



Aquesta doble orientació del seu naixement se segueix notant, encara, en la institucionalització de la bioètica: per una banda, la proliferació de comitès de bioètica a les associacions professionals de metges i infermers als hospitals i introducció de la matèria de bioètica a les carreres de medicina (en connexió amb la medicina legal i l'ètica mèdica tradicional o deontologia -*Carta dels drets dels malalts*, als hospitals nord-americans, basada en el concepte de «consentiment informat»-); per l'altra banda, les consideracions de filosofia moral i jurídica sobre problemes científics i mèdics procedents dels ètics.

De totes maneres, amb el temps, aquestes dues preocupacions han comportat dos tipus de consideracions ètiques, acadèmicament força diferenciades, tot i que íntimament relacionades, a la pràctica. La preocupació mediambientalista ha generat ètiques ecològiques, derivant cap a la formulació no antropocèntrica que se centra, sobretot, en les relacions de l'ésser humà amb la natura i els animals (seguint la línia d'Aldo Leopold i Peter Singer), la preocupació per les implicacions de les ciències de la vida, per l'enginyeria genètica i per les implicacions de la tecnologia a la medicina és, en canvi, l'objecte del que ara s'entén, pròpiament, per bioètica¹⁰⁸. La connexió entre ètica ecològica i bioètica és, amb tot, inevitable, tenint en compte que la majoria de les aplicacions de la tecnobiologia a la medicina passen, abans, per l'experimentació amb animals als laboratoris i tenen, o poden tenir, conseqüències ecològiques importants, no només en l'àmbit de l'ecologia humana, sinó també en un sentit més general.

Una de les temptatives més serioses de tornar a fondre ambdues preocupacions en una ètica alternativa, amb especial atenció als problemes que, habitualment, aborda la bioètica, és la duta a terme pel filòsof alemany [Hans Jonas](#) (1903-1993). En el seu assaig, molt rellevant, dedicat a construir una ètica de la civilització tecnològica, Jonas parteix de la idea que el caràcter de l'acció humana s'ha modificat les darreres dècades¹⁰⁹. A continuació, estudia els canvis que, en aquest sentit, s'han produït a la història de la humanitat, posant l'accent en la vocació tecnològica de l'*Homo sapiens* i en el que aquesta representa, des del punt de vista de la relació entre l'home i la natura, i des del punt de vista de les relacions

¹⁰⁸Podem trobar una panoràmica molt completa dels temes en discussió a la bioètica actual a: María Casado, ed., *Materiales de bioética y derecho*, Cedecs Editorial, Barcelona, 1996. [\[Consulteu catàleg\]](#)

¹⁰⁹Hans Jonas, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1979), traducció castellana de Javier M. Fernández Retenaga, Herder, Barcelona, 1995. [\[Consulteu catàleg\]](#)



entre els homes. I, partint d'aquí, analitza les característiques de l'ètica heretada, dels vells i els nous imperatius, per arribar a la conclusió que fa falta una ètica orientada cap al futur.

Jonas discuteix amb l'ètica kantiana per posar de manifest que la seva màxima principal apunta a la coherència lògica de l'individu, a les seves accions, la qual cosa és insuficient quan s'ha pres consciència de la importància de la dimensió temporal, és a dir, de la responsabilitat col·lectiva amb el futur, amb els éssers humans del futur. De totes maneres, reconeix que hi ha hagut altres ètiques, a la modernitat, que no són ètiques de la contemporaneïtat i de la immediatesa, sinó que apunten cap al futur, i avança que la seva pròpia ètica de la responsabilitat té el propòsit de mesurar-se amb aquestes altres ètiques (religioses i laiques), especialment, amb les que denomina utòpiques.

Al pròleg d'*El principio de responsabilidad*, Hans Jonas ja crida l'atenció sobre les promeses i amenaces de la tècnica moderna (la «macrotècnica» o complex tecnocientífic) i afirma que cap de les ètiques que hi ha hagut fins ara ens instrueix sobre les regles de la «bondat» i la «maldat» a les noves condicions. En certa manera, el punt de partida de Jonas és, també, una reproposició dels versos de Hölderlin: el que ens pot servir de guia és el perill que preveiem. Ell denomina aquesta assumpció una «heurística del temor». Tenint en compte que el que està implicat en el desenvolupament de la «macrotècnica» és, precisament, la sort de l'home, així com el concepte que en tenim i la pròpia essència humana, es proposa no només una ètica de la prudència (en un sentit aristotèlic), sinó també una ètica del respecte. A diferència de la majoria de les ètiques que s'han formulat al llarg del segle XX, l'ètica que proposa Jonas no és antimetafísica ni comparteix la «por a la metafísica». Al contrari, l'ètica, segons la seva opinió, ha de prolongar-se cap a la metafísica per fonamentar l'imperatiu incondicional de garantir l'existència futura de l'home. Això està dit, polèmicament, enfront de «la renúncia analiticopositivista de la filosofia contemporània».

Des que es va difondre la consciència del perill implicat al complex tecnocientífic i, molt especialment, a l'existència de les armes nuclears, diversos científics i filòsofs del segle XX (Einstein i Russell, per exemple) han cridat l'atenció sobre la impossibilitat de justificar, racionalment, el desig o l'esperança de la permanència de l'ésser humà en el planeta Terra: res ens diu que l'ésser humà hagi de seguir existint per sempre però, tot i això, hem d'actuar



per impedir les potencials conseqüències de les armes de destrucció massiva. Einstein i Russell van proposar, a partir d'aquí, els anys cinquanta, la necessitat d'«una nova forma de pensar» adequada a l'època de les armes nuclears. Jonas va més lluny. A *El principio de responsabilidad* ha posat l'accent en el risc d'una guerra lliurada amb armes nuclears; però, en els assajos posteriors, alguns dels quals estan recollits a *Técnica, medicina y ética*, ha cridat l'atenció sobre els riscos implicats a l'enginyeria genètica i a la biotecnologia, considerant (i, en aquest punt, va ser premonitori) la possibilitat de clonació d'humans. Tot i que Jonas no discuteix, directament, l'afirmació d'Einstein i Russell, manté que es pugui justificar, racionalment, la pretensió de permanència de l'ésser humà, i que és clau per a l'ètica de la responsabilitat. Considera aquesta pretensió com un axioma de la nova ètica. Però, és precisament l'admissió d'aquest axioma allò que obliga a tornar a la metafísica, a la fonamentació ontològica.

En un assaig en què s'ha ocupat, explícitament, d'aquest assumpte¹¹⁰, Jonas declara que aquesta metafísica encara no està elaborada al detall i afirma que l'axioma de la permanència de l'ésser humà és una «intuïció bàsica» que s'oposa a altres premisses axiomàtiques (biologistes o relativistes) no demostrades, ni, potser, susceptibles de demostració. El seu argument, en aquest punt, es limita, de moment, a fundar una «opció» que, òbviament, té connotacions religioses del tipus «aposta» pascaliana. És en aquest marc en què Jonas prioritza el concepte de «responsabilitat». Pel fet de ser sota el signe de la tecnologia i amb capacitats de predicció que, tot i incomparables amb les que hi havia al passat, l'ètica se les ha de veure amb accions (i no només del subjecte individual, sinó de política tecnocientífica) que afecten directament el futur. És per això que la teoria de la responsabilitat ha d'ocupar el centre de la reflexió ètica. El principi de responsabilitat es fonamenta mitjançant una crítica detinguda de la utopia i hi contraposa una tasca, més modesta, determinada pel temor i el respecte: preservar la permanent ambigüïtat de la llibertat de l'home i preservar la integritat del seu món i la seva essència davant els abusos del propi poder de l'home. Per això, Jonas anomena el seu llibre *Tractatus tecnológico-ethicus*. I declara que el seu propòsit és sistemàtic, però no sermonejador.

A diversos articles i assajos publicats fins el 1992, Jonas ha precisat i concretat la seva ètica de la responsabilitat. Considera tasques preliminars d'aquesta ètica: en primer lloc, maximitzar el coneixement de les conseqüències de la nostra acció, en la mesura que

¹¹⁰Hans Jonas, «Sobre el fonament ontològic d'una ètica del futur», 1985 i 1992.



aquestes conseqüències poden determinar i posar en perill el futur destí de l'home; i, en segon lloc, elaborar, a la llum d'aquest saber, és a dir, de la novetat sense precedents que se'n podria derivar, un coneixement nou del que convé i el que no convé, del que s'ha d'admetre i el que s'ha d'evitar. Dit de manera positiva, un coneixement del Bé, del que l'home ha de ser: a la qual cosa hi pot contribuir, precisament, una visió anticipadora del que no està permès però apareix, per primera vegada, com a possible.

L'objectiu de la responsabilitat exigeix alguna cosa semblant a una *futurologia* seriosa, feta mitjançant la cooperació de nombrosos experts als camps més diversos. La visió de l'esdevenidor al servei de l'ètica del futur té una funció intel·lectual i una funció emocional: instruir la raó i animar la voluntat. En aquest context, Jonas reivindica el coneixement de la història però, també, com he dit, un retorn a la metafísica, al plantejament ontològic. Tenint en compte que el progrés cec de la tècnica ens amenaça, es necessita, de nou, a la metafísica que, amb la seva visió, ens ha d'armar contra la ceguera. El principi d'aquesta nova metafísica resa així: «L'home és l'únic ésser conegut que *pot* tenir una responsabilitat». Aquest «poder» és, segons Jonas, un criteri distintiu i decisiu de l'essència humana. La responsabilitat és una funció del poder. Qui no té poder no té responsabilitat. Es té responsabilitat pel que es fa. L'imperatiu fonamental d'aquesta ètica de la responsabilitat és impedir el suïcidi físic de l'humanitat. De la capacitat de responsabilitat se'n deriva, des del punt de vista ontològic, un *deure* de responsabilitat.

L'ètica de la responsabilitat de Jonas es pot entendre, en més d'un sentit, com una reproposició d'una ètica de base religiosa. I es presenta, no en ruptura amb ella, sinó en continuïtat. Simptomàticament, Jonas ha declarat, per exemple, que la seva ètica de la responsabilitat no pretén reemplaçar la llista de les virtuts cardinals o allò expressat als deus manaments, sinó afegir, al catàleg tradicional, un llistat de noves obligacions a l'altura de l'època: «El tipus d'obligacions que el principi de responsabilitat estimula descobrir és el de la responsabilitat d'instàncies d'actuació que ja no són les persones concretes, sinó el nostre edifici politicosocial. Això significa que la majoria dels grans problemes ètics que planteja la moderna civilització tècnica s'han convertit en un assumpte de la política col·lectiva»¹¹¹.

¹¹¹Hans Jonas, *Técnica, medicina y ética*, traducció castellana de Carlos Fortea, Paidós, Barcelona, 1997, p. 178. [\[Consulteu catàleg\]](#)



De la controvèrsia sobre la clonació

De tots els problemes bioètics plantejats per l'enginyeria genètica, n'hi ha un que s'ha convertit, últimament, en el centre del debat públic: el de la clonació¹¹².

La clonació és una forma de reproducció no sexual, que es dona de forma natural a moltes plantes, a la vegada que la reproducció, i que, a diferència d'aquesta última, produeix còpies genètiques exactes de la planta originària. Es basa en la capacitat de germinació de les cèl·lules diploides normals que, en condicions adequades, comencen a rebrotar (reproducció per esqueixos). Els exemples més coneguts són les patates i les maduixes. L'etimologia del terme «clon» fa al·lusió a un esqueix o un rebrot, i la biologia defineix «clon» com un grup d'organismes d'idèntica constitució genètica que procedeixen d'un únic individu mitjançant la multiplicació sexual i que són iguals que ell.

Als animals, en general, els és vetada aquesta reproducció alternativa, amb l'excepció d'algunes espècies menors. Però el coneixement detallat de l'estructura de l'ADN ha permès, aquests últims anys, desenvolupar tècniques de laboratori per produir una còpia exacta d'organismes animals. Les dues tècniques principals de la clonació són: per separació d'embrions i per transferència nuclear. Aquesta última és la tècnica que ha permès clonar, el 1997, l'ovella Dolly. El procediment es basa en la introducció del nucli de la cèl·lula corporal corresponent en un òvul prèviament desnucleat de la mateixa espècie que, des d'aquest moment, es comporta com si hagués estat fertilitzat. Metafòricament, aquest procés és el d'«un príncep químic que desperta, amb un petó, les parts del nucli cromosòmic que dormen el son de la bella dorment» (Hans Jonas).

Des de fa unes dècades, s'han desenvolupat diverses tècniques per aconseguir animals clònics¹¹³. Els primers experiments es van fer amb granotes. Es va extreure el nucli de cèl·lules dels intestins d'una granota, es va injectar al citoplasma d'un òvul sense nucli i, a partir d'aquí, es van obtenir els primers animals clònics. Més endavant, es va aconseguir

¹¹²Sobre la història i els problemes de la clonació, es pot consultar: *Informe sobre clonación. En las fronteras de la vida*, Fundación de Ciencias de la Salud, Madrid, 1999. [\[Consulteu catàleg\]](#)

¹¹³A *Informe sobre clonación*, p. 22-27, hi ha una cronologia de les investigacions sobre clonació d'amfibis i mamífers amb referències bibliogràfiques detallades sobre cada un dels passos.



inserir el gen de l'hormona del creixement d'una rata en òvuls de la femella del ratolí fecundats i es va obtenir, com a resultat, un ratolí clònic que creixia el doble que els seus congèneres. Gairebé simultàniament, es va aconseguir, a Oregon, el naixement de micos clònics i la clonació d'una ovella, a Escòcia, amb dues tècniques diferents. En el primer cas, els micos van ser clonats a partir de cèl·lules embrionàries. En el segon, a partir d'una cèl·lula mare que procedia d'un animal adult.

El procediment desenvolupat per Ian Wilmut, de l'[Institut Roslin](#) d'Edimburg, donat a conèixer el febrer de 1997, consisteix a extreure una cèl·lula de la mamella d'una femella adulta de l'espècie i unir-la amb un òvul d'una altra, del qual se n'havia eliminat, prèviament, tot el material genètic; la fusió s'aconsegueix mitjançant descàrregues elèctriques i, així, s'aconsegueix un «òvul reconstruït» al laboratori, per tal d'implantar-lo a una tercera ovella, que durà a terme la gestació. El procés va ser llarg: es van necessitar 277 fusions d'ovòcits amb cèl·lules mamàries.

És el primer cas de fabricació artificial d'un animal gran que neix de la cèl·lula d'un altre adult i que és, genèticament, idèntic a la seva mare. Parlant en termes tradicionals, es tracta d'una reproducció asexual en la qual, Dolly, que és una rèplica exacta de la seva primera mare, té dues mares. Ni tan sols es pot conèixer, amb seguretat, la seva edat: té l'aspecte d'una ovella de set mesos, però la cèl·lula a partir de la qual va ser creada pertanyia a un animal de sis anys, de manera que Dolly podria tenir sis anys i mig¹¹⁴. Durant el mateix any, el 1997, el grup Wilmut va obtenir sis ovelles clòniques per transferència de nuclis de fibroblasts fetals primaris.

Immediatament després, es va saber que, el 1993, el doctor Jerry Hall, de la Universitat George Washington, havia aconseguit embrions humans clònics mitjançant la divisió artificial d'un òvul fecundat. Els embrions humans no van arribar a desenvolupar-se. Hall va declarar que, si els embrions humans clònics s'haguessin desenvolupat, els hagués destruït. Però la nova tècnica utilitzada per Ian Wilmut a Edimburg ha desenvolupat les especulacions sobre la possibilitat immediata de clonar éssers humans. El mateix Wilmut ha declarat que la clonació d'éssers humans seguint la tècnica utilitzada en el cas de l'ovella Dolly (prendre una cèl·lula d'un humà adult i usar el seu ADN per obtenir una persona

¹¹⁴Una narració periodística assequible, però amb rigor científic, a G. Kolata, *Hello Dolly. El nacimiento del primer clon*, Planeta, Barcelona, 1998. [\[Consulteu catàleg\]](#)



· Ètica i Filosofia Política ·

genèticament idèntica) «pot ser possible en menys de dos anys. No hi ha cap raó biològica per què els éssers humans no puguin ser clonats». De fet, a partir de 1997, s'han obtingut individus clònics a partir de cèl·lules diferenciades a altres espècies de mamífers, com ratolins i vaques, la qual cosa sembla haver confirmat, científicament, la tècnica emprada a Edimburg.



L'ovella Dolly

La gran majoria de biòlegs i genetistes consultats des de febrer de 1997 coincideixen. En el mateix sentit, s'ha pronunciat Patrick Dickson: «Ara és potencialment possible produir rèpliques de qualsevol ésser humà viu». Lee Silver, de la Universitat de Princeton, ha afirmat: «El que semblava cosa de ciència ficció resulta, ja, possible, abans de l'any 2000». Sobre aquest punt ja no sembla que hi hagi cap mena de dubte. El març de 1997, el diari sensacionalista britànic *Sunday Times* revelava que la biòloga belga Martine Nijs havia creat, per accident (en fregar un zigot congelat), el primer clònic humà al laboratori de l'Hospital de Van Helmont. El nen clònic ja tindria quatre anys. Aquesta notícia va ser desmentida, immediatament, per responsables de l'hospital belga.

Des del punt de vista merament tècnic, el problema més important del procediment emprat per a la fabricació de clònics tipus Dolly és *que no hi ha manera d'eliminar els errors genètics naturals continguts a les cèl·lules de l'organisme i evitar que aquests errors es reproduïxin a la clonació*. Ian Wilmut ha declarat, recentment, que això és el que s'hauria de tenir en compte quan es parla de clonació de persones humanes.

La reacció dels científics davant la possibilitat immediata de la clonació d'éssers humans (s'ha de fer el que es pot fer?) no és unànime. Hi ha opinions molt diferents.



Renato Dulbecco, premi Nobel de Medicina i autor d'un interessant assaig sobre medicina i ètica¹¹⁵, ha declarat que «és un error excloure, *a priori*, el fet de realitzar experiments de clonació amb humans», perquè aquesta tècnica podria ser molt útil per solucionar problemes tan significatius com els trasplantaments. Però la majoria dels experts han estat més moderats. Bob Edwards, responsable del naixement del primer bebè proveta, és més ambigu: «Estic en contra d'experimentar amb la vida, si no és que hi ha bones raons per fer-ho». Ian Wilmut ha estat taxatiu al respecte: «Jo no acceptaria la clonació d'éssers humans sota cap circumstància, ni tan sols la més desesperada. Imaginar la clonació d'humans és una idea de malalts, seria immensament trist i macabre». La reacció més unànime en contra, fins ara, a la comunitat científica, s'ha donat a Alemanya, on vuit premis Nobel van demanar, el març de 1998, la prohibició de la clonació a nivell mundial.

De moment, aquesta és, també, l'opinió de la majoria de les institucions internacionals, dels governs, de les esglésies i de l'opinió pública. La [UNESCO](#), la [Unió Europea](#), el [Vaticà](#), els parlaments d'[Alemanya](#) i [Itàlia](#) i el [Congrés dels Estats Units](#) s'han pronunciat, amb diversos matisos, en contra de la clonació d'éssers humans. Però la prohibició que proposen és matisada i amb diferències. El president nord-americà Clinton va limitar la prohibició als establiments públics. El govern italià ha prohibit tots els experiments sobre clonació en humans i animals. El ministeri alemany d'investigació ha demanat una prohibició generalitzada d'àmbit mundial.

Per altra banda, la legislació penal vigent en els diferents països o no contempla, encara, de manera explícita, la circumstància de la clonació d'éssers humans o, quan entra en aquests assumptes, difereix molt pel que fa a les penes aplicables. El [codi penal espanyol](#), en vigor des de fa ben poc, preveu castigar, amb penes que oscil·len entre un i cinc anys (que no es complirien en el cas que l'acusat no tingués antecedents) la creació d'éssers humans idèntics per clonació. Alemanya té, actualment, una legislació semblant. El terme «clonació» no apareix a la legislació penal francesa. La forma de redacció de la legislació britànica (que prohibeix reemplaçar la cèl·lula d'un embrió amb el nucli extret de la cèl·lula d'una altra persona o embrió) deixa escaletes legals semblants a les que han permès, al Regne Unit, crear Dolly¹¹⁶.

¹¹⁵*Ingenieros de la vida. Medicina y ética en la era del ADN*, Pirámide, Madrid, 1989.
[\[Consulteu catàleg\]](#)



· Ètica i Filosofia Política ·

Enquestes d'urgència, realitzades als Estats Units en el moment en què es va donar a conèixer la clonació de l'ovella Dolly, indiquen que el 93 per cent dels ciutadans està en contra de la clonació humana i el 90 per 100 la considera moralment inacceptable. Als Estats Units, els percentatges se situen al voltant del 50 per 100 pel que fa a la clonació d'animals (un 56 per 100 diu que mai menjaria carn d'animals clonats) i minven per sota del 50 per 100 quan es tracta de diferents plantes transgèniques que ja es poden consumir o estaran, aviat, al mercat (però, els últims dos anys, la comercialització d'aliments transgènics, tant als Estats Units com a la Unió Europea, ha obert un nou front a la controvèrsia). El 91 per 100 dels enquestats als Estats Units diu que no acceptaria ser clonat si se li donés l'oportunitat, però el 45 per 100 es declara a favor d'usar òrgans humans clonats per a trasplantaments. Aquesta darrera dada, comparada amb les altres, és molt rellevant.

Més unànime que la dels científics és l'opinió entre els ètics i els filòsofs morals. Amb raons diferents, Hans Jonas, Ronald Dworkin, Rocco Buttigione (filòsof italià assessor de Joan Pau II) i Munawar Anees (director de la publicació *Islàmica Periòdica*) coincideixen en aquest tema. Anees pensa que la clonació topa amb el paradigma alcorànic de la creació humana, segons el qual, el cos és un tresor de Déu; la clonació seria un abús de la confiança de Déu, que només pot portar a la catàstrofe. Rocco Buttigione argumenta que la clonació topa amb el concepte cristià de la dignitat de la persona caracteritzada per ser producte de l'amor, la responsabilitat i la família. Dworkin argumenta que, independentment que pensem que la vida és valuosa com a creació natural o com a autocreació personal i cultural, podem coincidir que la natura té un poder normatiu especial que ens porta a rebutjar la simple idea de la clonació. Hans Jonas va defensar, la dècada de 1980, que, amb la clonació d'éssers humans, es trencaria la idea d'unicitat de l'espècie i que el mateix nom d'«home» es tornaria ambigu, que l'existència de la humanitat per si mateixa perdria la seva raó ontològica.

Previsiblement, la controvèrsia pública sobre la clonació humana (o de parts d'humans) els propers temps haurà de tenir en compte els factors següents:

¹¹⁶Més detalls a *Quark*, núm 15, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, abril-juny de 1999, on es recull, també, el punt de vista de la UNESCO al respecte: Georges Kuturkdjian, «La clonación humana con fines reproductivos: cuestiones éticas», p. 50-60. [[Consulteu catàleg](#)]



1r. La possibilitat d'usar òrgans humans clonats per a trasplantaments i per al tractament i cura de malalties com la sida o el càncer. En aquest sentit, tot indica que l'opinió pública tendirà a evolucionar a favor d'una legislació permissiva. La dada de les enquestes actuals als Estats Units ja és reveladora.

2n. La pressió interessada de la gran indústria biomèdica afavorida per la legislació vigent sobre patent d'organismes vius. En el cas de la clonació d'animals, s'afegeix, a més, l'interès de les empreses ramaderes i de l'alimentació. La patent del procediment pel qual es va arribar a la clonació de Dolly ja estava en tràmits el 1999 i, probablement, haurà estat acceptada en un termini molt breu. La mercantilització de la ciència juga, també, a favor d'una legislació ambigua i permissiva.

3r. Les dificultats (econòmiques, polítiques, culturals) per aconseguir, a curt termini, una legislació mundial unificada sobre clonació en la línia proposada pel Parlament alemany i el caràcter de la legislació penal vigent (menys restrictiva, per exemple, que la mediambiental, que ja permet calcular que els costos penals són menors que els beneficis que se'n puguin obtenir).

Les actuals diferències són significatives, sobretot si es té en compte que s'està parlant de la possibilitat de clonació humana per a un termini tan curt de temps, com és un parell d'anys. És possible que això últim sigui una exageració, però, en qualsevol cas, abans que existeixi una legislació prohibitiva mundial al respecte, hi ha temps per fer-ho. I hi ha científics amb coneixements per fer-ho i que hi són favorables, o amb una opinió que pot variar a favor per pressió dels altres factors, durant els propers anys.

És veritat que, davant aquesta perspectiva, hi ha la [Declaració de la UNESCO sobre el Genoma Humà](#), datada de finals de 1997 i aprovada per l'Assemblea General de les Nacions Unides, però, per altra banda, és quelcom generalment admès que també els estats-nació es troben, avui, sotmesos a fortes pressions de les grans empreses transnacionals i que aquesta pressió no només condiciona la legislació internacional, sinó que la voreja convenientment.



4t. L'absència, de moment, d'una organització mundial de científics responsables contrària a la clonació. El front opositor que es va constituir a Asilomar, el 1975, davant el que, aleshores, es preveia que seria la línia principal de l'enginyeria genètica, es va trencar la dècada de 1980. Des d'aleshores, els genetistes i biòlegs partidaris de moratòries o mesures restrictives precises en aquest camp, són minoria als congressos internacionals. La fragmentació de les investigacions, per motius analítics, tan important des del punt de vista científic, ha tingut, també en aquest aspecte, conseqüències negatives per a l'actuació conjunta o coordinada en la valoració dels possibles efectes o conseqüències negatives del que s'està fent. I les declaracions genèriques de científics als mitjans de comunicació, al fil d'una notícia immediata o una altra, tenen menys importància pràctica que les actuacions derivades de la fragmentació.

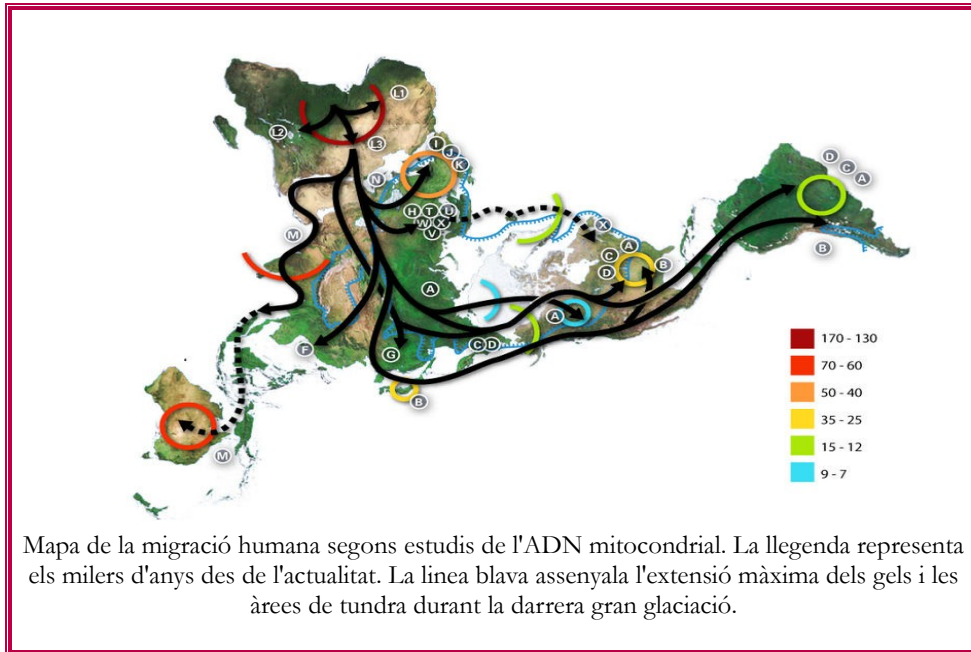
5è. Tampoc hi ha, de moment, una opinió pública organitzada en associacions nacionals i internacionals, ni institucionalment ni fora de les institucions, en contra de la clonació en general i dels experiments amb matèria orgànica humana en particular. No hi ha formació de l'opinió pública a través dels mitjans de comunicació existents. I els pocs programes de televisió que es dediquen a aquest tema s'emeten en franges horàries en què l'audiència és baixíssima.

6è. La diferenciació radical entre un *si* a la clonació d'animals (que inclou vertebrats superiors) i un *no* a la clonació d'éssers humans es basa en la creença tradicional que hi ha un *abisme ontològic* entre l'animal humà i tots els altres animals, però aquesta creença ha quedat molt diluïda a partir dels estudis etològics, ecològics i antropològics contemporanis, com es veu a les discussions ètiques actuals sobre els drets dels animals (Cavaliere-Singer; Ferrater-Cohn). S'imposa la idea d'un continu evolutiu entre diferents espècies animals fins arribar a l'espècie *Homo sapiens*.

Tots aquests factors apunten, en el tema de la clonació, cap a un estat de necessitat en què la curiositat científica es conjuga amb l'interès terapèutic i la mercantilització de la investigació enfront d'una ètica de mínims. En aquestes condicions, la gent s'acostuma a aprendre a partir del xoc amb els fets consumats. La legalització de la clonació d'embrions humans amb fins terapèutics (que és la política de la Unió Europea) i la diferenciació entre experiments realitzats en institucions públiques i institucions privades són les portes per on



va entrar el fet consumat. A partir d'aquí, previsiblement, canviarà, també, l'opinió sobre la clonació d'éssers humans.



Ètica de la imperfecció i control de la política científica

El cercle es tanca. La reflexió sobre la ciència i l'ètica, en aquest canvi de segle, torna a enllaçar amb el vell mite fundacional dels arbres del Paradís. A la consideració que la ciència i la tècnica es fonen en un complex únic dominat, en gran part, per la mercantilització correspon la proposició d'una ètica que té, com a centre, la salvaguarda de la vida: de la vida de l'ésser humà i de la natura amb què interactua. L'ètica es fa, sobretot, bioètica, ètica de la vida, ètica del que és viu i de la supervivència. No és casual que el professor de Princeton Lee M. Silver tituli la seva reflexió sobre la investigació tecnocientífica puntera, precisament, «vuelta a l'Edén». Ni és casual que el filòsof Hans Jonas hagi recuperat la vella i reiterada llegenda del diluvi com a metàfora per fer-nos pensar sobre una ètica de la vida amb sentit de la responsabilitat.



· Ètica i Filosofia Política ·

Hans Jonas subratlla un aspecte interessant del mite del diluvi universal en la seva versió judeocristiana: que després d'un primer moment en què la divinitat, davant la maldat del món, es penedeix d'haver creat l'ésser humà i decreta el diluvi amb les paraules: «que es faci la justícia i que pereixi el món», acaba inclinant-se, de totes maneres, per un pacte, per una nova aliança amb l'*Homo sapiens*. Aquesta nova aliança es basa en l'acceptació implícita d'un objectiu més modest que el de l'home perfecte i paradisiac, en un rebuig de la perfectibilitat. Jonas suggereix que, partint d'aquí, es pot fer seguir la necessitat d'una ètica de la imperfecció, de la modèstia, de la humilitat, com si diguéssim: si la divinitat torna sobre les seves passes per acabar acceptant, modestament, la imperfecció de la seva pròpia creació, per què no hauria de fer el mateix l'home que sap i que, amb el saber, té poder sobre tots els altres i sobre la natura?

La prioritització de la mesura no és, però, un tret específic de les ètiques de base religiosa, ni tan sols necessàriament de les ètiques que reivindiquen, de manera explícita, una tornada a la metafísica. Es pot (i s'ha de) posar en relació aquesta noció de la mesura del caràcter deliberatiu proposat per a l'ètica en els seus orígens grecs. Aristòtil va deixar dit que, per a les qüestions importants, ens fem aconsellar per altres, perquè desconfiem de nosaltres mateixos i no ens considerem capacitats per decidir. La deliberació concerneix, precisament, a aquelles decisions importants el resultat de les quals no és clar o ens sembla que ha de ser indeterminat¹¹⁷. Aquest és el cas davant la majoria dels temes implicats a l'enginyeria genètica, enumerats més amunt. No es tracta, només, de demanar consell als ètics. Es tracta d'alguna cosa més. I és per això que sembla raonable el punt de vista deliberatiu que s'ha anat imposant en comissions i comitès nacionals i internacionals interdisciplinaris, però preocupats, sobretot, per la bioètica, quan han de proposar decisions davant aquestes qüestions.

Ara bé, de la mateixa manera que hi ha hagut, al llarg de la història, diverses ètiques i no només una Ètica, caldria dir, ara, que no hi ha una bioètica, sinó diverses. Em sembla convenient subratllar-ho per evitar una contraposició molt recurrent però forçada: ètics i bioètics (com si hi hagués una sola ètica) *versus* científics o genetistes (com si només hi hagués un punt de vista sobre la ciència o sobre les línies d'investigació de la genètica). L'única manera de discutir, seriosament, sobre els problemes derivats de la tecnociència és començar per acceptar el fracàs (relatiu) del projecte filosòfic moral modern, il·lustrat,

¹¹⁷ *Ètica a Nicómaco*, III, 3:112b 7-11 [[Consulteu catàleg](#)]



ecumènic i universalista, i, a partir del reconeixement que, a la nostra societat postmoderna, o com la vulguem denominar, hem d'esforçar-nos per fer compatibles diverses convencions morals. A aquestes alçades de la història, no hi ha una visió moral secular dotada de contingut, canònica, per a totes les persones, ni tan sols en el nostre àmbit cultural.

Això implica acceptar la diferència entre «moralitat canònica dotada de contingut» i «moralitat de procediment», és a dir, de l'alteritat en el pla ètic. Pel fet de no compartir una visió moral que permeti trobar solucions dotades de contingut a les controvèrsies morals, s'ha de resoldre per mutu acord, per consens. També en el cas de les controvèrsies relacionades amb l'enginyeria genètica. Em sembla encertada, en aquest assumpte, la fórmula d'Engelhardt per a una fonamentació de la bioètica: «Un marc moral mitjançant el qual els individus que pertanyen a comunitats morals diferents puguin considerar-se vinculats per una estructura moral comuna i puguin apel·lar a una bioètica també comuna».

Així doncs, no és una ètica comuna, sinó una *lingua franca* moral comuna. És interessant assenyalar que, en línies generals, aquesta perspectiva d'Engelhardt, que es configura discutint amb l'ecumenisme cosmopolita en filosofia moral, coincideix, en el seu reconeixement del pluralisme ètic, amb l'esforç de Dworkin, en abordar altres problemes clau de la controvèrsia ètica contemporània (discutint, en aquest cas, tant amb les ètiques de base religiosa com el liberalisme essencialista) a *El domini de la vida* [\[Consulteu catàleg\]](#). És un error donar per suposat, a aquestes alçades, que, a les controvèrsies actuals sobre els problemes que ens preocupen, hi ha alguna cosa semblant a una única bioètica basada en una única ètica de base religiosa (o una única bioètica secular). Ni tan sols l'existència de creences religioses compartides garanteixen posicions ètiques comunes sobre aquest tema, en el marc d'aquesta mateixa tradició. I això mateix es pot dir del punt de vista secular que inspira l'assumpció (crítica o no) del projecte moral il·lustrat. Que aquesta situació, de fet, hagi de ser interpretada com una «catàstrofe» («crisi terminal de valors», en diuen alguns) o com una «alliberació» (per fi es pot discutir sense traves autoritàries, diuen altres), des del punt de vista de la filosofia moral, és un altre assumpte. I no ens hi detindrem aquí.

No hi ha, però, cap raó forta per concloure que s'hagi de deixar, exclusivament en mans dels ètics llicenciats o titulats, el plantejament i la resolució dels problemes ètics de la nostra època. D'acord amb Ferrater Mora a la seva *Ètica aplicada* [\[Consulteu catàleg\]](#), convé



· Ètica i Filosofia Política ·

escoltar l'opinió dels científics. Ara bé, quan es compara el que diuen els ètics, en aquest sentit, amb el que diuen els genetistes, enginyers genètics i especialistes en biotecnologia, no només es percep que, mentre entre els primers hi ha una coincidència molt àmplia en contra de la clonació d'éssers humans (o de parts d'organismes humans), entre els segons hi ha divergències notables, si no, alguna cosa encara més preocupant; és a dir: que entre aquests últims hi ha una tendència cada vegada més patent a canviar d'opinió (i de manera força dràstica) a mesura que avancen les investigacions i s'obtenen importants mitjans financers.

En arribar aquí i introduir el tema de la mercantilització de la tecnociència en una economia globalitzada, cal dir que la discussió ètica sobre clonació desemboca, necessàriament, en consideracions polítiques: de política sanitària, de política científica, de política econòmica, de polítiques públiques, de política *sensu estricto*. I convé afegir que no és possible separar aquestes consideracions del punt de vista jurídic o legalitzador de les opcions ètiques. Tot i que, per raons metodològiques, sempre és bo delimitar els camps i admetre la divisió tècnica de la feina, la dimensió pràctica del problema ètic obliga, per tant, en aquest cas, a dir-ne alguna cosa més. I, tenint en compte tots els factors analitzats, admetent el punt de vista bioètic expressat per Engelhardt, Dworkin i Jonas, i sempre des del suposat ètic pluralista, de moment, majoritàriament, admès, és possible arribar a algunes conclusions en el marc d'una ètica pública pràctica:

1. No es pot prohibir una investigació pràctica. És a dir, prohibir en investigació bàsica no és moralment sa, ni (probablement) realitzable, ni jurídicament desitjable. En això, i coneixent el reiterat efecte pervers de les prohibicions en nombre de principis absolutitzadors, sembla, encara, acceptable el vell principi modern i il·lustrat: *davant el dubte, en favor de la llibertat*.

2. Però, tenint en compte les limitacions del procedir per assaig i error en àmbits en què el risc d'error pot ser equiparable a la catàstrofe, és possible, raonable i necessari proposar moratòries en alguns camps, especialment en aquells que: *a)* afecten directament l'experimentació amb animals i éssers humans, *b)* susciten dubtes fonamentats sobre les aplicacions no contrastades; *c)* una part rellevant de la comunitat científica té dubtes fonamentats, i *d)* aquests dubtes coincideixen amb preocupacions serioses de l'opinió pública informada.



3. Per tal que les moratòries siguin efectives, ja no n'hi ha prou amb el principi deliberatiu d'origen aristotèlic; es necessita *control* a tres nivells: *a)* autocontrol de la comunitat científica corresponent mitjançant normes deontològiques explícites (no generalitats); *b)* control legislatiu mitjançant normes jurídiques explícites parlamentàriament aprovades i, tenint en compte la globalització de l'economia, amb validesa dins l'àmbit internacional; i *c)* control social dels dos controladors anteriors a través de les associacions ciutadanes (no només dels ciutadans directament afectats en cada cas).

4. Per tal que el control social de l'autocontrol científic i del control legislatiu sigui efectiu, cal: *a)* cultura científica de la ciutadania a l'altura dels temps (ja que això és el que significa, ara, «opinió pública informada»); *b)* educació específica sobre els problemes particulars en discussió; *c)* associacions mixtes en defensa dels drets del ciutadà; i *d)* associacions de científics preocupats i/o compromesos amb consciència de les derivacions negatives de la mercantilització de la ciència i de la importància de l'autonomia de la investigació científica; *e)* pressió ciutadana sobre els partits polítics parlamentaris en què, en general, hi ha, encara, molt poca consciència de la importància de les polítiques científiques i de la pràctica irreversibilitat de les polítiques científicotecnològiques, aprovades sense gaire discussió, sobre les seves conseqüències a mitjà i curt termini.

En suma, no hi pot haver cap política raonable, per al segle XXI, que no posi l'accent programàtic principal en la política científica.



Bibliografia seleccionada

Cultura científica

- Bishop Jerry E. i Waldholz, M., *Genoma*, Plaza-Janés, Barcelona, 1992.
- Crick, F., *Qué loco propósito*, Tusquets, Barcelona, 1993.
- Jacob, F., Monod, J. *et al.*, *Biología molecular*, Orbis, Biblioteca de Divulgación Científica, Barcelona, 1987.
- Kolata, G., *Hello Dolly. El nacimiento del primer clon*, Planeta, Barcelona, 1998.
- Lee, T. F., *El proyecto Genoma*, Gedisa, Barcelona, 1996.
- Prentis, S., *Biotecnología*, Biblioteca Científica Salvat, Barcelona, 1996.
- Silver, L. M., *Vuleta al Edén. Más allá de la clonación en un mundo feliz*, Taurus, Madrid, 1998.
- Turney, J., *Frankenstein's Footsteps. Science, Genetics and Popular Culture*, Yale University Press, New Haven/Londres, 1998.
- Watson, J., *La doble hélice*, Biblioteca Científica Salvat, Barcelona, 1987 (diverses edicions).

Textos per orientar la controvèrsia

- Agazzi, E., *El bé, el mal i la ciència*, Tecnos, Madrid, 1996 (sobre les dimensions ètiques de l'empresa científicotecnològica en general).
- Dulbecco, R., *Ingenieros de la vida. Medicina y ética en la era del ADN*, Madrid, Pirámide 1989 (opcions d'un dels pares de l'enginyeria genètica sobre temes controvertits).
- Duran, A. i J., Riechmann, eds., *Genes en el laboratorio y en la fábrica*, Madrid, Trotta, 1998 (panoràmica dels temes en discussió amb relació amb les tecnologies genètiques).
- Herbig, J., *Los ingenieros genéticos*, Argos-Vergara, Barcelona, 1984 (sobre les implicacions sociopolítiques de l'enginyeria genètica en els seus orígens).
- Jovell, A. J., «Biotecnología y bioética: implicaciones sociales del proyecto Genoma Humano», *Quark*, núm. 15, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, abril-juny, 1999.
- Kuturkdjian, G., «La clonación humana con fines reproductivos: cuestiones éticas», *Quark*, núm. 15, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona, abril-juny, 1999, p.50-56.
- Institut de Bioètica de la Fundació Ciències de la Salut, «Conclusiones y recomendaciones» a *Eidon*, núm. 1, juny-setembre, 1999.



Informe sobre clonación. En las fronteras de la vida, Fundación Ciencias de la Salud, Madrid, 1999.

De l'ètica de la responsabilitat a la bioètica

Casado, M., ed., *Materiales de Bioética y derecho*, Cedecs Editorial, Barcelona, 1996.

Edelman, B. i Hermitte, M. A., eds., *L'homme, la nature et le droit*, París, Christian Bourgois, 1988.

Engelhardt, H. T., *Fundamentos de Bioética*, Paidós, Barcelona, 1995.

Gafo, J., ed., *Procreación humana asistida. Aspectos técnicos, éticos y legales*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid, 1998.

Hottois, G., *El paradigma bioético. Una ética para la tecnociencia*, Anthropos, Barcelona, 1991.

Jonas, H., *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica* (1979), Herder, Barcelona, 1995.

—, *Técnica, medicina y ética*, Paidós, Barcelona, 1997.

Kiefer, G. H., *Bioética*, Alhambra, Madrid, 1983.

Conseil de l'Europe, ed., *Éthique et génétique humaine*, Estrasburg, 1994.