

Francisco Arenas-Dolz

## Filosofia moral i ètiques aplicades II



El document forma part dels materials docents programats mitjançant l'ajut del Servei de Política Lingüística de la Universitat de València

## Filosofia moral i ètiques aplicades II

Versió 1.01 – Febrer 2014

Imatge de coberta: Javier Clavo, *Al·legoria de la Justícia* (1963). Col·lecció Patrimonial de la Universitat de València. Facultat de Filosofia i Ciències de l'Educació (antiga Facultat de Dret). Núm. inventari: UV001824

# Índex

<b>INTRODUCCIÓ .....</b>	<b>5</b>
<b>1. L'ÈTICA DELS NEGOCIS.....</b>	<b>6</b>
1. L'ÀMBIT DE L'ÈTICA DELS NEGOCIS.....	6
2. DIMENSIONS DE L'ÈTICA DELS NEGOCIS .....	7
3. L'HORIZÓ ANTIC I MODERN DE L'ECONOMIA.....	8
4. UNA MORAL MÍNIMA.....	10
5. LA "MÀ INVISIBLE" .....	11
6. RESPONSABILITAT SOCIAL CORPORATIVA.....	11
<b>2. L'ÈTICA DEL MEDI AMBIENT .....</b>	<b>15</b>
1. L'ÀMBIT DE L'ÈTICA AMBIENTAL.....	15
2. L'AMBIENTALISME HUMANISTA.....	15
3. L'AMBIENTALISME NO HUMANISTA .....	17
4. PLURALISME, JERARQUIA I CONTEXTUALITZACIÓ .....	21
5. ELS NOSTRES DEURES AMB ELS ANIMALS.....	23
6. LA RESPONSABILITAT DELS ESTATS: L'ESCALFAMENT GLOBAL.....	24
<b>3. L'ÈTICA DE LA VIDA.....</b>	<b>28</b>
1. FILOSOFIA I ÈTICA DE LA VIDA.....	28
2. DIMENSIONS DE LA BIOÈTICA.....	30
3. QUÈ ÉS UNA PERSONA HUMANA? .....	33
4. LA GENÈTICA.....	36
5. LES NOVES TÈCNiques DE REPRODUCCIÓ ASSISTIDA.....	38
6. L'EUTANÀSIA .....	40
<b>4. LA NEUROÈTICA .....</b>	<b>46</b>
1. L'ÀMBIT DE LA NEUROÈTICA.....	46
2. EL CERVELL RESPONSABLE .....	48
3. LA BASE NEURAL DE LA MORALITAT.....	49
4. UNA FILOSOFIA PER LA NEUROÈTICA .....	51
<b>5. L'ÈTICA DE LA CIÈNCIA I DE LA TECNOLOGIA.....</b>	<b>59</b>
1. L'ÀMBIT DE L'ÈTICA DE LA CIÈNCIA I DE LA TECNOLOGIA.....	59
2. ELS FONAMENTS ÈTICS DE LA CIÈNCIA.....	61
3. LA REALITAT DE LA INVESTIGACIÓ CIENTÍFICA .....	61
4. LA INVESTIGACIÓ EN SUBJECTES HUMANS .....	62
5. LA TECNOCIÈNCIA I EL TRANSHUMANISME.....	65
6. LA REVOLUCIÓ DIGITAL.....	67
<b>6. L'ÈTICA DE L'ART .....</b>	<b>75</b>
1. L'ÀMBIT DE L'ÈTICA DE L'ART .....	75
2. L'ART EN EL MÓN ANTIC I EN EL MÓN MODERN.....	76
3. DIMENSIONS ÈTIQUES DE L'ART .....	78
4. L'ÈTICA DE L'ESTÈTICA .....	80

<b>7. L'ÈTICA DE LA CIUTAT</b> .....	<b>82</b>
1. FILOSOFIA DE LA CIUTAT .....	82
2. RACIONALITAT, PLANIFICACIÓ I ESPAI PÚBLIC .....	83
3. ÈTICA URBANA I ÈTICA DE LA CIUTAT .....	86
4. EL DRET A LA CIUTAT .....	87
5. TEORIA URBANA DE LA JUSTÍCIA.....	88
6. LA CIUTAT ÈTICA.....	89
<b>QUADERN DE PRÀCTIQUES</b> .....	<b>95</b>

## Introducció

L'assignatura obligatòria "Filosofia moral i ètiques aplicades" està concebuda per a desenrotllar continguts temàtics mitjançant els quals les i els estudiants obtenen un marc de referència d'interès per al desenvolupament del conjunt de competències generals del títol de Graduat/ada en Filosofia.

L'assignatura s'imparteix en dos semestres –"Filosofia moral i ètiques aplicades" (I i II)– i el temari presenta diferents dimensions de l'ètica, com els mètodes més adequats per construir-la, les classificacions i els models de fonamentació més rellevants, els trets d'una societat pluralista i democràtica, l'ètica cívica que la fa possible i les diferents ètiques aplicades que en sorgeixen d'ella i que contribueixen a la construcció d'una ètica cívica i intercultural en una societat pluralista i democràtica.

En les lliçons següents es plantegen temes relacionats amb les ètiques aplicades. L'ètica aplicada s'ocupa de reflexionar sobre la presència de principis i orientacions morals en els diferents àmbits de la vida social i consisteix en l'aplicació d'una moral cívica a cadascun d'aquests àmbits. Totes elles han generat una abundant bibliografia i es caracteritzen pel fet de ser inevitablement interdisciplinàries.

Aquest volum concedeix també la importància que mereix als aspectes pràctics de l'assignatura, projectant lectures obligatòries, així com exercicis i l'anàlisi de casos per a les sessions pràctiques. També té en consideració els aspectes metodològics en el procés d'ensenyament-aprenentatge que s'estan proposant en l'actualitat, tant a nivell internacional com en el context de la universitat espanyola. I ofereix recursos bibliogràfics per a l'aprofundiment en aquesta matèria.

# 1. L'ètica dels negocis

## 1. Justificació i descripció de continguts

L'objectiu d'aquesta lliçó és investigar les característiques principals de l'ètica dels negocis.

## 2. Apartats que componen la lliçó

### 1. L'àmbit de l'ètica dels negocis

Alguns autors consideren que és absurd parlar d'ètica dels negocis, que el món empresarial obeeix només una llei, la de beneficis, i que és, per definició, aliè a cap preocupació moral.

Uns altres autors afegixen que no és necessari establir una ètica particular per a aquest sector d'activitat: l'economia i l'empresa han d'estar subjectes, simplement, als mateixos estàndards morals que qualsevol altra activitat social.

Els promotors de la nova ètica dels negocis lluiten contra la idea que el món empresarial gaudeix d'una mena d'immunitat moral i que l'economia capitalista no pot ser fructífera si compleix amb els requisits morals habituals, que només poden obstaculitzar la recerca del benefici i la màxima rendibilitat.

Els líders empresarials estan disposats a traduir tots els aspectes d'una decisió en termes econòmics quantificables, és a dir, en termes financers. Aquesta tendència pot significar que una empresa podria justificar algunes de les seues pràctiques més dubtoses.

En els anys 70 del segle XX comença el desenvolupament de l'ètica dels negocis com a especialitat. En el naixement de l'ètica dels negocis va ser important i polèmic l'article de Milton Friedman del 1970 en què afirma

que “la responsabilitat social de l’empresa és augmentar els seus beneficis”.

El 1971 es publica el llibre de John Rawls *Teoria de la justícia* que, entre altres coses, va legitimar la preocupació de la filosofia per les qüestions econòmiques. El 1982 apareix el *Journal of Business Ethics*, revista que avui s’ha convertit en el punt de referència en aquest àmbit. L’ètica dels negocis es va definir i consolidar com a especialitat disciplinària cap al 1985.

L’origen de l’ètica dels negocis rau en la demanda social i la pressió interna davant actuacions de les empreses que es consideren immorals i, fins i tot, escandaloses. L’ètica dels negocis naix en un context de crisi de confiança de la societat respecte a les activitats de les empreses (i, per tant, davant de la necessitat de reconstruir la seua legitimitat).

L’ètica dels negocis és l’aplicació de valors i normes compartits per una societat pluralista a l’àmbit de l’empresa, on predomina el bé comú. L’ètica dels negocis aplica principis ètics per a la presa de decisions i aporta eines per elevar el nivell ètic, que es tradueixen en:

- La demanda d’una millor qualitat de vida a les empreses i gràcies a les empreses.

- L’exigència als directius de no actuar només buscant el benefici dels propietaris.

- El reconeixement del poder de les empreses i, per tant, la necessitat de regular i articular públicament els diversos grups d’interessos existents en la societat.

- El major pes en l’opinió pública de totes aquestes qüestions i la millor divulgació que es fa d’elles.

- La major complexitat dels objectius que es poden plantejar a les empreses, que ja no es poden reduir a la recerca de beneficis a curt termini.

## 2. Dimensions de l’ètica dels negocis

L’ètica dels negocis pren en consideració sobretot tres corrents filosòfics: l’ètica aristotèlica, l’utilitarisme i la teoria kantiana.

De la tradició aristotèlica, l’ètica dels negocis reconeix que la vida moral té a la persona com a subjecte moral, configurat per una pluralitat de dimensions. L’ètica dels negocis es refereix al procés de constitució de les organitzacions i de les persones en el si de les organitzacions. Reconeix els béns interns que pretén aconseguir l’organització, la qual, al seu torn, és un àmbit catalitzador de qualitat humana.

De la tradició utilitarista, l'ètica dels negocis assumeix l'estructura conseqüencialista i, per tant, la importància de l'eficàcia i l'eficiència. Aquesta tradició afirma la responsabilitat.

De la tradició kantiana, l'ètica dels negocis articula l'ètica cap a la universalitat amb la defensa de la humanitat i la realització de l'autonomia. Assenyala l'horitzó d'allò que és humanament irrenunciable. Aquesta tradició afirma el principi d'humanitat o d'universalitat.

Aquestes tres dimensions s'han d'integrar en l'ètica dels negocis. Quan s'absolutitzen, o quan es vol reduir l'ètica dels negocis a qualsevol d'elles, es devalua la qualitat ètica.

### 3. L'horitzó antic i modern de l'economia

L'economia és una disciplina antiga que té els seus orígens al segle IV a. C. en la filosofia pràctica aristotèlica. A la *Política* Aristòtil concep l'economia primordialment com l'art d'administrar la casa. L'economia formava part de la filosofia pràctica, juntament amb l'ètica i la política (i fins i tot, la retòrica).

En el context clàssic antic els valors ètics són constitutius de l'activitat econòmica, que és una forma de posar en pràctica la "recta raó" en direcció del bé de l'individu i de la ciutat, d'acord amb un ordre natural i comunitari.

En el plantejament aristotèlic, l'economia es distingeix de la crematística, que a diferència de l'economia (que tracta de la utilització dels béns), és l'art productiu o d'adquisició de riquesa i recursos.

Hi ha dos tipus de crematística: un tipus és part de l'economia i procura els recursos necessaris per a la vida i la comunitat civil o domèstica (la riquesa que és suficient per viure bé i que no és il·limitada); un altre tipus va contra l'ordre racional natural, perquè no té límit.

L'activitat econòmica ha d'aspirar a la vida en comú. Com Aristòtil havia entès bé, la vida en comú és una cosa molt diferent de la simple uniformitat, que també es dona entre el bestiar. Cada animal menja pel seu propi compte i intenta furtar menjar a altres animals. En canvi, en la societat humana el bé de cadascú només es pot aconseguir amb el treball de tots.

És important recuperar la tradició del pensament de l'economia civil, una tradició italiana que té les seues arrels en l'humanisme civil del segle XV i que assoleix la seua plena sistematització conceptual al segle XVIII a l'escola napolitana (A. Genovesi, F. Galiani, G. Dragonetti i altres) i



milanesa (P. Verri, C. Beccaria, G. Romagnosi, i altres) de la Il·lustració italiana.

Treballar perquè l'economia de mercat torne a ser civil –com ho va ser, encara que per molt poc temps, en els seus orígens– és el gran repte que l'empresa d'avui ha de ser capaç de recollir amb coratge i intel·ligència.

Cal fundar l'arquitectura de la societat no sobre dues, sinó sobre tres pilars: públic (Estat i institucions públiques); privat (món empresarial); civil (organitzacions de la societat civil, és a dir, els cossos socials intermedis).

Cadascun d'ells té els seus propis principis regulatius i es caracteritza per modes específics d'acció, però els tres han d'interactuar de manera orgànica (és a dir, no esporàdica) segons els cànons del mètode deliberatiu.

L'ordre social, per tant, ja no es basa en la dicotomia públic-privat (és a dir, l'Estat i el mercat), sinó en la tricotomia, públic, privat, civil.

En *La teoria dels sentiments morals* (1759) l'economista anglès del segle XVIII Adam Smith (1723-1790) va fonamentar la possibilitat de coordinació entre els subjectes en l'àmbit de l'economia recorrent al sentiment de la simpatia.

En la *Investigació sobre la naturalesa i causes de la riquesa de les nacions* (1776), Smith va destacar la divisió del treball pròpia de l'economia moderna i va basar la coordinació en processos d'intercanvi amb les seues pròpies regles, és a dir, va fonamentar la coordinació en el mercat i la competició.

L'economia moderna es caracteritza per diversos trets entre els quals destaquen els següents: divisió del treball, processos d'intercanvi anònims, interdependència i complexitat –el resultat de l'acció d'un subjecte depèn de què facen els altres.

Smith creu que davant la situació dels desfavorits pel mercat, és a dir, davant la situació dels pobres, només hi ha dos tipus possibles de solució:

-La caritat, és a dir, el donatiu directe, que és una manera d'intervenció en la lògica del mercat.

-El creixement, produït per motius no altruistes sinó egoistes, però que beneficia a tothom. Així, per exemple, es diu que no és la bona voluntat del carnisser, sinó l'interès que té a obtenir beneficis econòmics, el que el mou a oferir la carn i un bon servei.

Per a l'economia liberal moderna, tot i que els motius són egoistes, els esdeveniments repercuteixen en el bé de tots. El benestar no depèn, per tant, de la bona voluntat.

Cercar el guany porta, a nivell privat, a innovar i a invertir. Cadascú fa servir el millor de si mateix i això repercuteix en el benestar general.

La competició en l'àmbit econòmic és el mitjà per a un fi: el benestar dels consumidors. I ja que tots som consumidors, l'economia de mercat busca el benestar de tots i totes. Aquest benestar el produeixen la innovació, la inversió i el creixement.

#### 4. Una moral mínima

El món empresarial, com qualsevol sistema de cooperació social, no pot funcionar i sobreviure sense que els seus participants respecten un cert nombre de principis morals fonamentals. Hi ha un ordre moral inherent a les relacions comercials i els intercanvis econòmics.

El mercat econòmic capitalista s'adhereix a una ètica fonamental de la llibertat i la propietat individuals i una noció d'igualtat formal entre els individus que negocien lliurement els acords i els intercanvis. Es refereix a principis bàsics com el respecte dels contractes i promeses, la prohibició del frau o l'extorsió.

Molts actors del món empresarial tendeixen a reduir aquests requisits a una moral mínima i negativa, en la qual tothom només està interessat en el seu interès personal per respectar els drets dels altres.

Aquesta concepció es correspon bastant amb l'ètica dels drets negatius extremadament restringida que defensen els llibertaris. Per als llibertaris els drets fonamentals estan essencialment limitats als drets de llibertat i propietat. Des d'aquesta perspectiva, es diu, per exemple, que un empleat que es compromet a treballar per una misèria o en condicions perilloses per a la seua salut i seguretat ho fa de forma lliure. Si no està satisfet amb les condicions de treball, pot abandonar el seu lloc de treball quan vulga, de la mateixa manera que l'empresari el pot acomiadar quan vulga.

Aquesta tendència minimalista troba el seu complement natural en un estret legalisme: mentre l'empresa acomplisca les lleis i reglaments de l'Estat, pot considerar-se moralment irreprotxable.

La moral autèntica, però, va més enllà dels límits de la legalitat. Les lleis solen corregir tard els prejudicis o les injustícies que s'han provocat durant molt de temps. Podem dubtar que és moral que les empreses no prenguen mai la iniciativa de fer aquestes correccions quan tenen els mitjans per fer-ho.

## 5. La “mà invisible”

Els defensors d’una moral mínima en l’àmbit dels negocis recorren a l’argument utilitari conegut com la “mà invisible”, formulat per Adam Smith.

Segons aquest argument, la bondat del mercat econòmic capitalista rau en el fet que, deixant que tothom segueixca els seus propis interessos egoistes, el mercat aconsegueix, naturalment, generar un major benestar per a tota la societat.

La llibertat de comerç i la llei de la competència asseguren que, al final, les millors empreses venen als consumidors els millors productes possibles al menor cost possible. Dit d’una altra manera, una mena de “mà invisible” providencial converteix al mercat capitalista transformant totes les motivacions egoistes de les persones en un sistema globalment altruista, en benefici de tots.

S’han fet moltes crítiques (algunes molt tècniques) a aquesta teoria de la “mà invisible”, que pretén demostrar que les condicions de competència perfecta postulades en aquest model mai no es realitzen en la realitat.

Sense entrar en detall en aquestes crítiques, podem enunciar un gran nombre d’efectes perversos del mercat capitalista lliure, que les lleis han anat intentant corregir o compensar: l’explotació dels treballadors, la tendència cap a la formació de monopolis, la separació entre rics i pobres, la contaminació industrial, la tendència de les empreses a produir béns no duradors, o a explotar les debilitats, les frustracions i les inclinacions més primàries dels consumidors.

## 6. Responsabilitat social corporativa

Friedman afirma que l’única responsabilitat d’una empresa és utilitzar els seus recursos i participar en activitats orientades a augmentar els beneficis, sempre que acomplisca les regles del joc, és a dir una competició oberta i lliure sense engany ni frau.

La tendència predominant en l’ètica dels negocis actual és diametralment oposada a la posició de Friedman i, al contrari, afirma l’existència d’una responsabilitat social corporativa més enllà de les seues funcions estrictament econòmiques.

La responsabilitat social corporativa suposa necessàriament considerar els propis actes des de la totalitat del sistema social i, per tant, plantejar quines són les conseqüències d’aquests actes en el marc del sistema, atesa l’especificitat de l’actuació empresarial.

La responsabilitat social corporativa es refereix a l'obtenció de resultats mitjançant decisions organitzatives que –sota algun estàndard normatiu– tenen més efectes positius que negatius sobre els grups d'afectats per l'empresa.

La responsabilitat social corporativa implica actuar de manera congruent amb les normes, els valors i les expectatives socials prevalents.

L'ètica dels negocis és una manera de resoldre moralment conflictes d'acció, relacionats tant amb les relacions externes –clients, proveïdors, societat, etc.– com amb les internes –treballadors, directius, etc.; és una manera de direcció i gestió empresarial basada en valors morals.

En aquest procés el diàleg en condicions d'igualtat té un paper crucial per obtenir la confiança dels grups d'afectats. Una decisió ètica a l'empresa és la que té en compte a tots els afectats, que estarien disposats a donar el seu consentiment a la decisió perquè persegueix interessos universalitzables.

### 3. Objectius de la lliçó

- Estudiar les implicacions ètiques de l'economia.
- Caracteritzar els fins i trets de les empreses ètiques.
- Estudiar mecanismes de gestió ètica en les empreses.
- Analitzar la responsabilitat social corporativa.

### 4. Qüestions que centraran les activitats de la classe

- És possible articular ètica i economia?
- En quina mesura contribueix l'activitat econòmica a la satisfacció de les necessitats humanes?
- Com podem enfortir la justícia econòmica?
- És necessària una nova ètica per a una nova economia?

### 5. Activitats pràctiques

Activitat pràctica núm. 1: Anàlisi del llenguatge.

Objectiu: Habilitar l'alumnat en l'ús apropiat de termes que apareixen en el discurs ètic.

Pràctica: Descriviu el significat dels termes següents: civisme, conflicte cultural, convivència, democràcia, estat pluricultural, globalització, identitat cultural, interculturalitat, pau, reconeixement, solidaritat, tolerància i la seua relació amb els problemes morals de lessocietats actuals.

Pràctica grupal: dos o tres estudiants.

Document: Conill, J. (ed.) (2002): *Glosario para una ética intercultural*. València: Bancaixa.

Activitat pràctica núm. 2: Analitzar el tractament de l'educació per a la ciutadania en els llibres de text de diferents editorials, utilitzant indicadors de comparació.

Vegeu: Quadern de pràctiques.

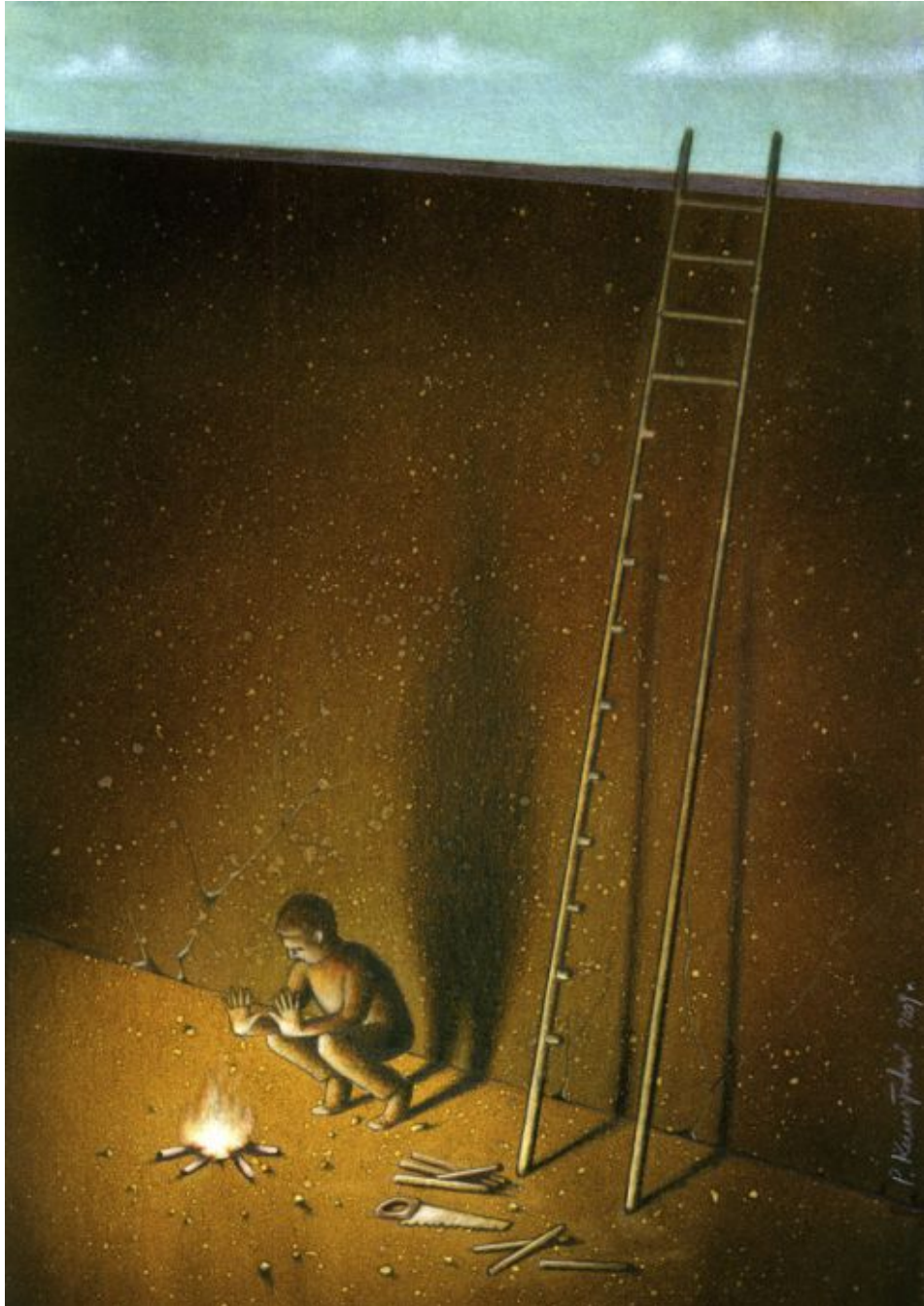
## 6. Documents per a preparar la lliçó

### a) Bibliografia bàsica

- Conill, J. (2004): *Horizontes de economía ética*. Madrid: Tecnos.
- Cortina, A. (1994). *Ética de la empresa. Claves para una nueva cultura empresarial*. Madrid: Trotta.

### b) Bibliografia complementària

- Beck, U. (1998): *¿Qué es la globalización? Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Barcelona: Paidós.
- Cortina, A. (2002): *Por una ética del consumo*. Madrid: Taurus.
- Friedman, M. (1988): "The Social Responsibility of Business Is to Increase Its Profits" (1970), en: Beauchamp, T. L. i Bowie, N. (eds.): *Ethical Theory and Business*. Englewood Cliffs: Prentice Hall, p. 87-91.
- García-Marzá, D. (2004): *Ética empresarial. Del diálogo a la confianza*. Madrid: Trotta.
- Lozano, J. F. (2004): *Códigos éticos para el mundo empresarial*. Madrid: Trotta.
- Lozano, J. M. (1999): *Ética y empresa*. Madrid: Trotta.
- Smith, A. (1987): *Investigación sobre la naturaleza y causas de la riqueza de las naciones*, 2 vols. Barcelona: Oikos-tau.
- Smith, A. (1997): *La teoría de los sentimientos morales*. Madrid: Alianza.



Pawel Kuczynski, *Satiric Drawings*

## 2. L'ètica del medi ambient

### 1. Justificació i descripció de continguts

L'ètica ecològica o ambiental és l'ètica de la protecció del medi ambient. En aquesta lliçó mostrarem els arguments de l'ambientalisme humanista i de l'ambientalisme no humanista.

### 2. Apartats que componen la lliçó

#### 1. L'àmbit de l'ètica ambiental

L'ètica ambiental tracta des d'un punt de vista racional els problemes morals relacionats amb el medi ambient. Aquesta branca de l'ètica té cada dia més importància, atès que els problemes ambientals estan avui molt presents i que la nostra capacitat d'intervenció sobre el medi és cada vegada més gran.

El nou àmbit dels problemes ambientals no és merament un camp per a l'aplicació de normes ètiques preexistents, sinó un banc de proves important i una font de suggeriments per a un nou pensament ètic.

#### 2. L'ambientalisme humanista

Des de l'àmbit de l'humanisme les teories ètiques han abordat els problemes mediambientals des de diverses perspectives.

##### 2.1. *L'utilitarisme*

L'utilitarisme considera que l'atribució de valor a la resta d'éssers es fa només en funció dels interessos humans, del que és útil o no per als humans.

La força de convicció de l'utilitarisme rau en el seu aspecte possibilista, en el reconeixement que la vida humana exigeix la utilització de la natura.

Aquesta necessitat inexorable ens posa davant l'obligació de desenvolupar criteris de discriminació i ús dels éssers naturals.

Tots els nostres deures morals envers el món natural estan basats, en última instància, en els deures que tenim els uns envers els altres com a éssers humans.

Aquests deures inclouen la promoció del benestar dels altres, per al qual és important una naturalesa en ús i en bon estat.

Tenim el deure de conservar els recursos naturals per a les generacions futures.

L'utilitarisme fa una distinció entre preferències sentides (*felt preferences*) i preferències considerades (*considered preferences*).

Des d'aquesta perspectiva, el discurs sobre la conservació de la natura hauria de basar-se en les preferències humanes que són fruit de la reflexió, d'una visió il·lustrada del món, i no només del pur sentiment.

Entre les principals crítiques que s'han fet a l'utilitarisme destaca la idea que l'home no és un dominador despòtic, sinó responsable; no obstant això, no deixa de ser el dominador de la naturalesa, la qual segueix sent vista merament com un recurs.

Tant el compromís amb les futures generacions com la revalorització del món natural poden córrer riscos en mans de l'utilitarisme, que no ofereix més que un mer càlcul d'interessos amb supòsits filosòfics implícits.

## 2.2. L'ètica de la responsabilitat prospectiva

L'ètica de la responsabilitat prospectiva considera que els vivents posseeixen un valor objectiu en funció de la seua capacitat de tindre fins.

L'ésser humà té capacitat per proposar-se fins conscientment. El valor de l'ésser humà és tal que es proposa com a imperatiu categòric la preservació de les condicions de la seua existència en un futur.

L'ésser humà contreu una responsabilitat envers el futur de la Terra, dels vivents i del propi ésser humà. D'aquesta responsabilitat deriva una actitud crítica envers l'aplicació de noves tècniques, les conseqüències de les quals poden posar en perill el futur de la vida a la Terra.



El primer imperatiu que ha de regir la nostra acció és l'anomenat principi de responsabilitat: «Obra de tal manera que no poses en perill les condicions de la continuïtat indefinida de la humanitat a la Terra».

L'ètica de la responsabilitat prospectiva reconeix el valor objectiu dels éssers vius, i especialment de l'home, valor objectiu que reclama tenir cura. Des d'aquesta perspectiva, cal contribuir a que seguisca havent vida i especialment vida humana sobre la Terra, i que aquesta vida pugui ser pròpiament humana, és a dir, que les futures generacions d'humans puguin atribuir-se també deures i considerar-se lliures.

El que ens obliga no són els desitjos dels futurs éssers humans, que mai podrem preveure, sinó els seus deures, és a dir, estem obligats a llegar-los una situació en la qual es puguin atribuir deures.

Caldria distribuir el risc amb justícia no només entre les diferents persones i nacions, sinó també entre les successives generacions.

Els criteris per fer aquesta distribució no estan donats, i els que encara no tenen veu haurien de fer-se presents en la discussió d'alguna manera, potser a través de la nostra consciència moral.

La legitimitat de les nostres decisions té com a condició necessària que es contemplin els interessos de la humanitat en el seu conjunt. L'ètica de la responsabilitat prospectiva permet així repensar el valor instrumental i intrínsec dels altres éssers sense rebaixar el valor i dignitat de l'ésser humà.

### *2.3. L'ètica de la virtut*

L'ètica de la virtut ha permès distingir graus de valor sobre bases racionals relacionades amb la integració funcional, i diferenciar en relació amb el seu valor les entitats concretes de les abstraccions. D'aquesta manera, l'ètica de la virtut permet salvar la fal·làcia naturalista, ja que correlaciona l'ésser (especialment el viure) i el bé. Alguns autors consideren que l'ètica de la virtut aplicada a les qüestions relacionades amb el medi ambient constitueix una promesa d'entesa entre els extrems ecobiocèntric i antropocèntric.

## 3. L'ambientalisme no humanista

### *3.1. El biocentrisme*

El biocentrisme reclama que es reconega el valor intrínsec de les entitats naturals vives, no només els seus valors instrumentals. Des d'aquesta perspectiva s'accentua el valor dels éssers vius, no dels seus drets.

El biocentrisme nega qualsevol gradació dels éssers vius. La importància dels conflictes d'interessos s'ha de fer en funció de la importància dels interessos, no de la importància dels éssers implicats en el conflicte.

Els crítics al biocentrisme consideren que l'èmfasi en el valor dels organismes individuals fa que siga un enfocament limitat i individualista.

A més, assenyalen el perill de convertir de convertir l'ètica del medi ambient en una col·lecció d'indicacions procedimentals per a la resolució justa de conflictes entre individus.

Altres crítics consideren que es perden de vista les relacions ecosistèmiques de cooperació i dependència mútua.

### 3.2. *L'ètica del respecte a la natura*

L'ètica del respecte a la natura, defensada per Paul W. Taylor (1923-2015), considera el respecte a la natura com a actitud moral bàsica a adoptar i com a fonament central d'un sistema d'ètica ambiental biocèntric.

L'equilibri de la natura és previ a l'home, per tant no és en si mateix una norma moral; és el bé dels organismes allò que determina les nostres relacions morals amb cada ésser vivent.

Aquesta perspectiva contrasta amb les concepcions antropocèntriques. Tenim obligacions morals amb tots els éssers vius pel fet que formen part de la comunitat biòtica de la Terra.

A més, destaca el valor inherent (consideració necessària per adoptar actitud de respecte): principi de consideració moral i principi de reconeixement del valor intrínsec.

Els éssers vivents silvestres mereixen l'interès i la consideració de tots els agents morals pel fet de ser membres de la comunitat biòtica de la terra.

El benestar de cada entitat es jutja valuós en i per si mateix. La consideració moral i el reconeixement del valor intrínsec comporta adopció d'actitud moral bàsica «de respecte a la natura» i el compromís a viure d'acord a principis normatius:

- Regles de deure - accions.
- Criteris de caràcter - característiques de personalitat.

Com veiem els éssers vius, el que pensem d'ells i les relacions que tenim amb el món natural funden l'actitud que adoptem.

Actuar en defensa de la promoció i protecció del bé de l'ésser viu és la finalitat última, no supeditada a un benefici ulterior. Les accions de recerca del bé són obligatòries per a perseguir aquest fi últim.

Dues idees són clau en l'ètica del respecte a la natura: experimentar sentiments positius i negatius cap als estats de les coses en el món perquè són favorables o desfavorables per al bé dels éssers vius; rebutjar la noció de superioritat humana implica (necessàriament) adscriure's a la doctrina de la igualtat en relació amb les altres espècies habitants de la terra.

Des de l'ètica del respecte a la natura es considera que els humans som membres de la comunitat de la Terra de la mateixa manera que tots els éssers no humans. Som una espècie animal: aspecte essencial de la condició humana. Som una població d'espècies dins de moltes altres existents a la Terra. El nostre procés evolutiu és similar al d'altres espècies. Enfrontem desafiaments ambientals semblants.

Els ecosistemes naturals de la Terra són concebuts com una xarxa complexa d'elements interconnectats (interdependència biològica), estructures dinàmiques i relativament estables d'interdependència biològica, mecanismes d'autoregulació, de reciclatge energètic i conservació de l'equilibri.

Cada organisme individual és un centre teleològic de vida a la recerca del propi bé a la seua manera. Cada ésser viu és un sistema unificat d'activitats dirigides cap a un objectiu de preservació i benestar (en equilibri).

L'ètica del respecte a la natura és una invitació a familiaritzar-se amb cada organisme i els seus comportaments. Es tracta d'una genuïna comprensió que ens condueix al reconeixement de la individualitat, una presa de consciència de la particularitat de l'organisme i les implicacions de ser un ésser vivent individual.

Des d'aquesta perspectiva teòrica la tesi «els humans són superiors» no té fonament i respon a un prejudici irracional al nostre favor. En quin sentit se suposa que els humans som superiors a altres animals? Per tant, es critica a la definició grega de l'home com un animal racional, al dualisme cartesià ànima / cos i la «gran cadena de l'ésser» judeocristiana.

Els crítics a l'ètica del respecte a la naturalesa es pregunten: Què s'entén per superioritat des del punt de vista de l'ésser humà? Està exclòs l'ésser humà dels preceptes que planteja l'ètica del respecte a la natura?

Per a aquests autors, l'actitud moral bàsica de respecte cap al món natural no es deriva d'una moral més elevada. El respecte a la natura és

moral i no pertany a l'àmbit dels sentiments humans. Les coses vivents tenen valor inherent si estem disposats a (1) afavorir el bé de tota entitat en la naturalesa com un fi en si mateix i a (2) atorgar consideració i valor intrínsec a la realització del seu bé.

### 3.3. *L'ecocentrisme*

L'ecocentrisme constitueix una filosofia ambiental molt ampla (metafísica, epistemologia, ètica, estètica, filosofia política), que intenta eixir dels esquemes intel·lectuals de la modernitat. L'ecocentrisme reconeix rellevància moral a les entitats supraindividuals, com els ecosistemes. Per a l'ecocentrisme hi ha deures i valors en el món natural. Es reconeix en els vivents una extensa gamma de valors que no es redueix als valors més materials i econòmics, sinó que inclou els epistèmics, estètics i espirituals.

Els crítics a l'ecocentrisme consideren que els ecosistemes tenen no només un valor indirecte, en tant que suporten la vida dels vivents individuals, humans i no humans, sinó un valor intrínsec, i mereixen consideració moral per si mateixos, i els humans tenim deures envers ells. Les espècies, a diferència dels organismes, els ecosistemes o les poblacions, són conceptes abstractes, que només poden tindre un valor indirecte. L'estatut ontològic de les espècies és un assumpte molt problemàtic.

### 3.4. *L'ètica de la Terra*

L'ètica de la Terra, defensada per Aldo Leopold (1887-1948), proposa estendre l'ètica a la Terra. L'ésser humà només és un membre i ciutadà de la Terra. «Una cosa és correcta quan tendeix a preservar la integritat, la estabilitat i la bellesa de la comunitat biòtica; és incorrecta quan tendeix al contrari».

Aquesta perspectiva es fonamenta filosòficament en l'emotivisme de Hume i en la sociobiologia. Se situa en el terreny comú entre l'antropocentrisme moderat i el biocentrisme feble.

Són legítims els comportaments que no interfereixen amb el profund equilibri de les connexions naturals entre els éssers. L'home és considerat només com un ésser més, l'acció del qual pot ser justa o injusta.

Des de l'ètica de la Terra es desenvolupa la consciència ecològica i la convicció individual per la salut de la Terra. La relació amb la Terra es basa en l'amor, el respecte, l'admiració i el valor.

### 3.5. *L'ecologia profunda*

L'ecologia profunda, defensada per Arne Næss (1912-2009), és al mateix temps un moviment filosòfic i una forma d'activisme ecològic. Part de la denúncia de la crisi ecològica contínua de les societats tecnocràtico-industrials i identifica els problemes ambientals com una crisi de caràcter i de cultura. Els remeis exigeixen un autèntic canvi individual i social, ètic i polític. Té les seues arrels en el pensament d'Heràclit, Spinoza, Whitehead, Jefferson, Thoreau i Gandhi.

Tant la vida humana com la no humana tenen valor intrínsec (amb independència del valor instrumental). La riquesa i diversitat de les formes de vida té un valor en si i contribueix al floriment de la vida humana i no humana. Els humans no tenim dret a reduir la riquesa i diversitat de les formes de vida excepte per necessitats vitals. La interferència dels humans en la naturalesa és excessiva i va a més.

El floriment de la vida humana i de les cultures és compatible amb un descens substancial de la població humana. El floriment de la vida no humana ho exigeix. Perquè milloren les condicions de vida es requereixen canvis polítics que afecten les estructures econòmiques, tecnològiques i ideològiques bàsiques. Els canvis ideològics afecten principalment a l'estima de la qualitat de vida, més que de l'alt nivell de vida. Els qui subscriuen els punts anteriors tenen l'obligació de participar directament o indirecta en la producció d'aquests canvis.

A vegades l'activisme ecologista ha degenerat en ecosabotaje o fins i tot en ecoterrorisme, que res tenen a veure amb la resistència pacífica o la desobediència civil. El desplaçament cap a posicions cada vegada més radicalment holistes pot significar també un desplaçament cap a posicions polítiques cada vegada més totalitaristes. No és més important la comunitat que els individus, sinó al contrari, les societats i els ecosistemes són importants precisament perquè són necessaris per al floriment dels individus.

## 4. Pluralisme, jerarquia i contextualització

### 4.1. *L'ecologia social*

L'ecologia social considera que les causes de la crisi ecològica són principalment de caràcter pràctic. Cal buscar-les més en les incorrectes relacions socials que en una incorrecta visió del món.

Els problemes ambientals no els produeix l'espècie humana com a tal, ni tots els éssers humans per igual.

Són necessaris profunds canvis socials i una distribució dels recursos i riscos, posant èmfasi en les diferències entre classes socials o entre països rics i pobres, entre el Nord i el Sud.

Per a Murray Bookchin (1921-2006) les formes de domini social són anteriors a les formes de domini natural i en certa manera les creen. A diferència del marxisme tradicional, les formes de domini no tenen una base exclusivament econòmica. A diferència de l'anarquisme clàssic, no són només els Estats nacionals els que produeixen opressió. Bookchin propugna canvis en la nostra forma de vida cap a comunitats petites, autosuficients i ecològicament sostenibles, suposadament més democràtiques i en què els individus puguen ser més lliures.

Entre les crítiques a l'ecologia de la llibertat, alguns autors assenyalen que la seua denúncia de les diverses formes de dominació poden ser acusades d'utopisme. No està clar quina és la relació entre dominació social i explotació natural. La llibertat dels individus dins de les comunitats petites no està precisament garantida. Reduir els afectats per les decisions, en lloc d'ampliar el grup dels que decideixen, no sembla realista amb la situació actual de la societat.

Per la seua banda, Edgar Morin denuncia l'escissió radical entre els estudis sociològics i els ecològics i proposa el que s'ha anomenat «pensament complex», que propugna la necessitat de vincular problemes socials i ecològics i reparar els ponts trencats entre *bios* i *polis*.

Aquesta complementarietat del desenvolupament humà i la sostenibilitat ambiental va ser recollida a la Conferència d'Estocolm (1972) i a la Conferència de Rio (1992), on es van demanar canvis ètics i polítics. Els danys ambientals són produïts bàsicament pels hàbits de consum insostenibles dels països rics. Només un canvi d'hàbits i una millor distribució de la riquesa poden afavorir la salut ambiental.

Entre les crítiques a l'ecologia social d'Edgar Morin s'assenyala que s'atribueixen els mals ambientals només o preferentment al capitalisme, i darrerament a la globalització. D'una manera fosca s'identifiquen "capitalisme" i "globalització" amb l'anomenat pejorativament "neoliberalisme", per concloure immediatament que es requereix menys mercat i més intervenció. Sovint el debat intel·lectual es veu reemplaçat pels prejudicis, s'eludeixen els arguments i els resultats i es planteja la qüestió com una lluita entre les bones intencions d'uns i els interessos malèvols d'altres.

## 4.2. L'ecofeminisme

L'ecofeminisme considera que les causes de la crisi ecològica són principalment de caràcter pràctic. Són les relacions de dominació que es donen en les nostres societats les que generen problemes ambientals.

Des d'aquesta perspectiva es critiquen les posicions antropocèntriques (no s'accepta que la pertinença a l'espècie humana pugui servir de criteri de discriminació moral. A més, es proclama la necessitat de profunds canvis socials i una superació de les relacions socials de dominació, posant l'accent en el domini de l'home sobre la dona.

Hi ha una connexió entre la dominació social sobre la dona i el domini sobre la natura, de manera que la crítica a l'antropocentrisme i la crítica al androcentrisme han d'anar a l'una.

Algunes crítiques a l'ecofeminisme són les següents: 1) La desconfiança de les afirmacions abstractes i universals (¿de totes?) és una actitud correcta, però difícilment es pot fer una ètica racional sense enunciats abstractes i universals. 2) Dificultat d'integrar correctament el pensament universal i l'adequació al context o al cas concret, sense renunciar a un dels dos extrems a favor de l'altre. 3) Cal mostrar l'existència d'una connexió profunda entre el vincle entre el vessant eco- i el vessant feminista.

## 5. Els nostres deures amb els animals

Peter Singer proposa estendre la consideració de rellevància moral també a tots els éssers que senten, a tots els que siguen capaços de sofriment, fins i tot de desitjos i frustracions.

Singer presenta una forma estesa de l'utilitarisme hedonista tradicional per afrontar alguns problemes morals de la nostra relació amb els animals, però poc diu directament de qüestions com la contaminació o el canvi climàtic.

Singer critica «la tirania dels humans sobre els no humans, tirania que ha causat, i segueix causant, un dolor i sofriment només compatibles als que van provocar segles de domini dels homes blancs sobre els negres». Per a Singer «el principi ètic que fonamenta la igualtat entre els humans exigeix que també estenguem la igualtat als animals».

Aquest principi ètic es fonamenta en la capacitat per sentir dolor i plaer. A més, Singer defensa practicar el vegetarianisme, evitar l'experimentació sobre animals, reconèixer com a iguals, amb tots els seus

drets, almenys als animals més propers evolutivament a nosaltres, quins són els grans simis (goril·les, orangutans i ximpanzés).

Els interessos sempre han d'avaluar-se en funció de les característiques concretes de l'ésser. És necessari un punt de vista imparcial per comparar els interessos. Per exemple, l'interès per alimentar-se d'una persona famolenta és superior al mateix interès d'algú satisfet en la seua alimentació i que momentàniament sent gana.

La conducta ètica està justificada per raons que van més enllà de la prudència, identificant això com «una cosa universal». La universalització que proposa difereix de la kantiana, a la qual considera injusta per als animals no humans.

El mateix interès no pot comptar més que els interessos dels altres, els que un ha de sospesar i actuar de manera de maximitzar els interessos dels afectats. La majoria de les persones sent necessitat de relacionar-se a alguna cosa més gran que les seues pròpies preocupacions.

Entre les crítiques a l'alliberament animals, trobem les següents: Si prenem el patiment com a criteri principal de rellevància moral, moltes entitats queden fora del que importa moralment: plantes, ecosistemes, elements naturals, la Terra en el seu conjunt i potser molts invertebrats. El qualificatiu d'«especista» només afecta a qui entén la discriminació moral en funció de l'espècie, però aquest és un concepte de la biologia que no serveix en contextos morals i polítics.

## 6. La responsabilitat dels Estats: l'escalfament global

Un dels temes més importants en ètica ambiental és l'escalfament global. Aquest terme es refereix al fenomen d'augment de la temperatura mitjana global de l'atmosfera i dels oceans a la Terra.

Una tendència clara de l'escalfament ha estat registrada des de fa més d'un segle i sembla que seguirà en el proper segle. Els signes més visibles d'aquest escalfament són la fusió del gel a la zona àrtica de Groenlàndia, l'escalfament dels oceans i l'augment del seu nivell, i en particular les crisis climàtiques freqüents i greus (onades de calor, inundacions, sequeres, etc.).

Una causa important de l'escalfament global és l'efecte hivernacle resultant de les emissions de determinats gasos (CO<sub>2</sub>, metà, etc.) relacionats amb l'activitat humana, principalment el consum de combustibles fòssils.

Aquests gasos tenen l'efecte d'augmentar la temperatura de l'atmosfera baixa i atrapar part de la radiació infraroja emesa per la terra.



Aquest assumpte mundial ha destacat, més que cap altre, la importància crucial de l'acció dels governs.

El Protocol de Kyoto, ratificat fins ara per més de 150 països, amb la notable excepció dels Estats Units i Austràlia, té com a objectiu limitar les concentracions de GEH (gasos amb efecte d'hivernacle) a l'atmosfera per mitigar el fenomen de l'escalfament global.

Les possibilitats d'intervenció dels governs en el control de les emissions de GEH són nombroses. Poden establir uns llindars d'emissió que obliguen a les empreses a reduir el seu ús o a utilitzar tècniques de producció innovadores, menys contaminants que les tècniques actuals. També poden incloure mesures per reduir el consum d'energia, com ara les regulacions dels vehicles de motor, afavorint el trànsit públic o la utilització de bombetes amb menys intensitat energètica.

Existeix una gran controvèrsia sobre les prediccions de l'escalfament global.

Encara que la gran majoria dels científics recolzen la tesi d'una causa humana d'escalfament global, hi ha una incertesa sobre la part de l'escalfament atribuïble a l'activitat humana.

Però aquestes incerteses plantegen una problemàtica fonamental en l'ètica mediambiental: la relació entre el "principi de precaució" i el "principi de prevenció".

Es parla de prevenció en el cas d'un fenomen nociu els efectes del qual són coneguts, determinats i previsibles. La precaució, en canvi, és un principi que es produeix en un context caracteritzat tant per la incertesa de la predicció dels efectes d'un fenomen com per la seua extrema gravetat o irreversibilitat.

### 3. Objectius de la lliçó

- Caracteritzar el terme *ètica ecològica*.
- Estudiar els principals danys actuals al medi ambient.
- Aplicar l'ètica del discurs als problemes relacionats amb la bioètica i l'ètica ecològica.

### 4. Qüestions que centraran les activitats de la classe

- Quins són els principals danys actuals al medi ambient?
- Antropocentrisme com a ètica del medi ambient?

## 5. Activitats pràctiques

Activitat pràctica núm. 3: Dilema moral i conflicte de valors.

Objectiu: Entrenar en habilitats de redacció de casos que serveixen com a materials educatius. (La present pràctica es pot fer en un grup d'un màxim de 3 estudiants.)

Pràctica: Dilema moral (quadern de pràctiques).

Qüestions: Destaqueu els principals arguments que conté el text a favor i en contra de controlar el correu electrònic dels treballadors en les empreses. Quins altres arguments podrien donar-se? Quins arguments penseu que tenen més pes? Per què?

## 6. Documents per a preparar la lliçó

### a) Bibliografia bàsica

- Guerra, M<sup>a</sup> J. (2001): *Breve introducción a la ética ecológica*. Madrid: A. Machado Libros.
- Marcos, A. (2001). *Ética ambiental*. Valladolid: Universidad de Valladolid.

### b) Bibliografia complementària

- Apel, K.-O. (1985): "El a priori de la comunidad de comunicación y los fundamentos de la ética", en: *La transformación de la filosofía*, vol. II. Madrid: Taurus.
- Ballesteros, J. i Pérez Adán, J. (eds.) (1994): *Sociedad y medioambiente*. Madrid: Trotta.
- Belshaw, C. (2005): *Filosofía del medio ambiente. Razón, naturaleza y preocupaciones humanas*. Madrid: Tecnos.
- Carruthers, P. (1995): *La cuestión de los animales. Teoría de la moral aplicada*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cortina, A. (2009): *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos*. Madrid: Taurus.
- Gafo, J. (dir.) (1999): *10 palabras clave en ecología*. Estella: Verbo Divino.
- Gafo, J. (2001): *Aspectos científicos, jurídicos y éticos de los transgénicos*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- García Gómez-Heras, J. M<sup>a</sup> (coord.) (1997): *Ética del medio ambiente. Problema, perspectivas, historia*. Madrid: Tecnos.

- García Gómez-Heras, J. M<sup>a</sup> (coord.) (2002): *Ética en la frontera. Medio ambiente, Ciencia y técnica, Economía y empresa, Información y democracia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García Gómez-Heras, J. M<sup>a</sup> i Velayos, C. (eds.) (2004): *Tomarse en serio la naturaleza*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- García Gómez-Heras, J. M<sup>a</sup> i Velayos, C. (eds.) (2007): *Responsabilidad política y medio ambiente*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- González, E. (ed.) (1999): *Ética y ecología. La gestión empresarial del medio ambiente*. Castelló de la Plana: Universitat Jaume I.
- Jonas, H. (1994): *El principio responsabilidad. Ensayo de una ética para la racionalidad tecnológica*. Barcelona: Herder.
- Lacadena, J. R. (ed.) (2002): *Los derechos de los animales*. Bilbao: Universidad Pontificia de Comillas / Desclée De Brouwer.
- Lora, P. de (2003): *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*. Madrid: Alianza.
- Riechmann, J. (coord.) (2004): *Ética ecológica. Propuestas para una reorientación*. Montevideo: Nordan-Comunidad.
- Singer, P. (1995): *Ética Práctica*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Singer, P. (1999): *Liberación animal*. Madrid: Trotta.
- Siurana, J. C. (2009): *La sociedad ética. Indicadores para evaluar éticamente una sociedad*. Barcelona: Proteus.
- Velayos Castelo, C. (2008): *Ética y cambio climático*. Bilbao: Desclée De Brouwer.

### 3. L'ètica de la vida

#### 1. Justificació i descripció de continguts

La bioètica és la branca de l'ètica que s'ocupa dels problemes relacionats amb la vida. Des de la seua aparició, la bioètica ha tingut un to clarament pràctic orientat a donar resposta als dilemes morals que es plantegen en l'àmbit de la medicina (manipulació genètica, reproducció humana assistida, clonació humana, avortament, genètica, eutanàsia, etc.) i centrat en el estudi dels deures morals (deontologia) que correspon seguir als professionals sanitaris. No obstant això, els factors científics, psicològics, educatius, culturals, socials, polítics, econòmics i jurídics que envolten la vida sobrepassen l'àmbit professional dels metges. Cal reflexionar, doncs, recolzant-se en la història del pensament occidental, sobre el significat ètic de la realitat vital de l'ésser humà. Aquests temes han estat clau en la història del pensament i van ser el centre de preocupació de molts autors des de l'Antiguitat.

#### 2. Apartats que componen la lliçó

##### 1. Filosofia i ètica de la vida

Els avenços en les ciències mèdiques des de fins del segle XIX i principis del segle XX van anar millorant la cura de la salut en la població (Pasteur, Koch, Fleming).

Després de la Segona Guerra Mundial al progrés científic cal afegir el continu creixement de la tecnologia.

El desenvolupament de la tècnica ha estat d'enorme importància i està molt present en els múltiples èxits de la medicina.

No obstant això, en l'era tecnològica, a causa de la persistent mercantilització de la medicina, s'han produït un deteriorament en l'atenció mèdica als pacients, descuidant els aspectes humanístics.

Els canvis sociològics de l'era tècnica han anat diluint la figura del metge al sotmetre a la tecnologia en comptes de controlar-la, amb la suposició que això ens porta a una medicina més exacta.

L'ètica de la vida pretén oferir una perspectiva més àmplia que la bioètica, des de dos vessants complementàries. D'una banda, l'ètica de la vida té una dimensió teòrica, centrada en la reflexió filosòfica sobre les implicacions ètiques de la realitat vital de l'home. D'altra banda, l'ètica de la vida té una dimensió pràctica, centrada en els aspectes ètics que envolten la vida humana.

Des d'aquesta doble perspectiva, és fonamental recórrer en primer lloc la història de la filosofia a la llum dels problemes relacionats amb la vida, analitzant com la meditació sobre aquest tema es presenta en la història del pensament.

Karl Jaspers (1883-1969) va assenyalar que la situació límit (*Grenzsituation*) –mort, patiment, por, culpa, lluita– posa a l'home en la línia divisòria entre l'ésser i el no ser.

En caure en una situació límit l'home s'allibera de tot els convencionalismes, normes externes i criteris generalment acceptats, que caracteritzen l'esfera del “*man*”, i d'aquesta manera es concep a si mateix com a existència.

En permetre a l'home que passe de l'ésser “no autèntic” a l'autèntic, la situació límit l'arrenca de les traves de la consciència comuna, la qual cosa no és capaç de fer el pensament teòric, científic.

Tot el que constituïa abans el sentit de la vida de l'home apareix davant seu en la situació límit com il·lusori, com a món de les aparences; en aquesta situació, l'home comença a comprendre que aquest món el separava suposadament de l'ésser real, transcendent respecte al món empíric.

L'home pot prendre una resolució autènticament moral per actuar si ha comprès el caràcter fatal de les situacions límit.

Viktor Frankl (1905-1997), fundador de la logoteràpia i de l'anàlisi existencial, descriu la seua experiència a Auschwitz i el seu mètode psicoterapèutic per trobar sentit en totes les formes d'existència, fins i tot en aquelles on sembla impossible trobar un motiu per a seguir vivint.

L'ésser humà decideix sempre allò que és. No inventem, sinó que descobrim el sentit de la nostra vida quan ens trobem en una situació límit,

fins i tot quan no tenim llibertat, perquè seguim sent lliures d'acceptar o rebutjar les oportunitats que la vida ens ofereix.

Hans-Georg Gadamer (1900-2002) ens ofereix una perspectiva hermenèutica sobre la vida. La salut és una estranya i oculta realitat que només es percep quan s'ha perdut. La medicina constitueix tot un art de curar: procurar restablir el curs natural pertorbat i fer que el pacient es retrobi amb l'equilibri.

Per a Gadamer curar té funcions polítiques i socials, ja que implica reincorporar als malalts a la vida comunitària. Cal que la medicina vaja més enllà de les pràctiques positivistes d'intervenció i que adopte un enfocament sistèmic.

El metge no ha de limitar-se a quantificar (simptomatologia) i aplicar uns fàrmacs, sinó que s'ha d'enfocar en l'organisme com un sistema, no només fisiològic, sinó, el que és més important, un organisme amb vida comunitària.

Cada organisme és un i únic. Les pràctiques generalitzades de la curació han degenerat l'art curatiu.

La confiança en qui cura no depèn del fet que tinga l'autoritat, sinó que la demostre en la pràctica.

La curació és un art que constitueix una gran conversa, per tal de desocultar i recuperar l'estat ocult de la salut.

## 2. Dimensions de la bioètica

La sanitat en una societat ètica assumeix les reflexions de la bioètica, la branca de l'ètica que s'ocupa dels problemes relacionats amb la vida. Entre les aportacions de la bioètica destaquen els principis de la bioètica i les metes de la medicina.

Per una banda, el fonament dels principis de la bioètica es troba en els drets humans que constitueixen el referent a tindre en compte per elaborar una bioètica vàlida per a totes les religions i totes les cosmovisions.

Per una altra banda, la bioètica és un procés en el qual tractem de definir què significa no ja viure, sinó una vida de qualitat.

L'Informe del Hastings Center (1996) va assenyalar les següents metes de la medicina:

- Prevenició de la malaltia i de les lesions, així com la promoció i el manteniment de la salut.
- Atenuació del dolor i del sofriment causat per la malaltia i les malalties.
- Assistència i curació dels malalts i la cura dels que no poden ser curats.

-Evitar la mort prematura i vetllar per una mort en pau.

L'any 1974, el Congrés dels EUA va crear la Comissió Nacional per a la Protecció dels Subjectes Humans d'Investigació Biomèdica i del Comportament, per tal d'identificar els principis ètics bàsics que han de regir la investigació amb éssers humans en la medicina i les ciències de la conducta.

En 1978 els membres de la comissió publicaren l'Informe Belmont, on distingeixen tres principis ètics bàsics, per aquest ordre: respecte per les persones, beneficència i justícia.

Beauchamp, membre de la Comissió Nacional, i Childress, en el seu famós llibre *Principis d'ètica biomèdica* (1999) van reformular aquests principis per tal d'aplicar-los a l'ètica assistencial.

El principi de no-maleficència fa referència a l'obligació de no infringir dany intencionadament. Aquest principi s'inscriu en la tradició de la màxima clàssica "*primum non nocere*" ("sobretot no fer mal"). Una persona fa mal a una altra quan lesiona els interessos d'aquesta. Aquests interessos poden considerar-se de manera àmplia, incloent-hi els referits a la reputació, la propietat, la privacitat o la llibertat. Definicions més estretes es refereixen a interessos físics i psicològics, com ara la salut i la vida.

El principi de beneficència consisteix a prevenir el dany, eliminar-lo o fer el bé. Hi ha dos tipus de beneficència:

-Positiva: requereix la provisió de beneficis.

-D'utilitat: requereix un balanç entre els beneficis i els danys.

És un acte realitzat pel bé d'altres. És important distingir en quines circumstàncies fer el bé és una obligació. Quan la beneficència es practica sense considerar l'opinió del pacient, s'incorre en el paternalisme. Un metge té l'obligació de beneficència cap a un pacient si i sols si se satisfan cadascuna de les següents condicions:

-El pacient està en perill de perdre la vida o rebre un dany significatiu en la seua salut o en altres interessos importants.

-L'acció del metge es necessita, de manera singular o en unió amb altres, per tal de prevenir aquesta pèrdua o dany.

-L'acció del metge, de manera singular o en unió amb altres, té una alta probabilitat de prevenir aquesta pèrdua o dany.

-L'acció del metge no representa riscos, costos o càrregues significatives per a ell.

-El benefici que es pot esperar que guanye el pacient sobrepasa a tots els danys, costos o càrregues que poden afectar al metge.

Una persona autònoma és aquella que actua lliurement d'acord amb un pla escollit.

Una acció és autònoma quan el que actua ho fa: intencionadament, amb comprensió i sense coacció, és a dir, sense influències controladores que determinen la seua acció.

L'autonomia d'una persona és respectada quan se li reconeix el dret a mantindre punts de vista, a prendre decisions i a realitzar accions basades en valors i creences personals.

El respecte per l'autonomia del pacient obliga els professionals a revelar informació, a assegurar la comprensió i la voluntarietat, i a potenciar la participació del pacient en la presa de decisions (consentiment informat).

La justícia consisteix en “donar a cadascú el que li és degut”. Una injustícia es produeix quan se li nega a una persona el bé al qual té dret o no es distribueixen les càrregues equitativament.

Els problemes de la justícia distributiva augmenten sota condicions d'escassetat i competició. Les desigualtats en l'accés a la cura de la salut i l'increment dels costos d'aquestes atencions, han ocasionat en l'àmbit de la sanitat el debat sobre la justícia social. És necessària, per tant, una distribució equitativa dels recursos sanitaris.

Uns autors consideren que els conflictes entre els principis han de ser resolts en cada cas a la llum de les dades concretes. Depenent de les dades concretes i les conseqüències previsible donarem prioritat a uns principis o altres.

Altres autors mantenen que sí que hi ha prioritat entre principis (per exemple, els principis de no-maleficència i justícia tenen prioritat sobre la beneficència i l'autonomia, ja que els primers estableixen el nivell de la moral privada –la nostra particular idea de vida bona- i els segons el nivell de la moral pública –s'apliquen a les accions sobre altres-).

La reflexió ètica sobre els problemes que es refereixen a l'actualitat a la vida humana i a la vida en general no és simplement deduïble d'uns drets o principis ètics bàsics i fonamentals.

La bioètica és bàsicament un procés i un descobriment, un procés pel qual intentem fer reals els drets humans i aquesta moralitat comuna que és el nostre subsòl, encara que no sempre ho sapiguem verbalitzar.

Aquest procés està molt a prop de la virtut que Aristòtil va anomenar *phrónesis*: el seny, la saviesa que consisteix en fer el que convé en cada moment, el just en el moment just.

L'ètica no pot consistir únicament en l'establiment d'unes normes o codis de conducta vàlides d'una vegada per totes, ni pot proporcionar



sempre respostes inequívokes, sinó que consisteix en el procés de deliberació que precedeix i segueix a l'acceptació de les normes.

La vida de qualitat té a veure amb el viure bé, amb viure una vida digna de ser viscuda.

Els criteris que determinen la qualitat de vida depenen de les situacions, èpoques, cultures i, finalment, dels subjectes.

Tanmateix, hi ha uns mínims per a la vida de qualitat, que són els mínims de la justícia.

Les condicions per a una bioètica acceptable són dos: que siga interdisciplinària i que siga laica.

La bioètica hauria d'aconseguir que els diferents coneixements aprenguen a comunicar-se i a utilitzar un llenguatge intel·ligible per a tothom.

A més, el tractament de nous problemes ha de fer-se des de la laïcitat. És a dir, cal evitar totes aquelles postures que no puguin ser acceptades per tots, independentment de les religions, les cultures o els costums que ens distingeixen.

### 3. Què és una persona humana?

Una primera tesi, defensada per l'Església catòlica i pels moviments provida, atribueix a l'embrió des de la concepció l'estatus d'ésser humà integral amb tots els drets morals que se li atribueixen, un estatus que manté fins a la seua mort.

Aquesta posició es pot resumir en els termes següents: "La persona és coextensiva amb l'organisme que la subjecta i l'expressa. Dura el temps que viu aquest organisme. En conseqüència, des de la concepció fins a l'últim alè, l'ésser humà és una persona per dret propi. L'embrió d'uns dies, l'ancià senil, el malalt de coma crònic, tenen la mateixa dignitat que tu i jo, i tenen dret al mateix respecte".

Aquesta tesi estableix una equivalència entre la vida i la dignitat moral. Es pot dir que es veu en la vida el bé suprem i hom li reconeix un caràcter sagrat.

Des d'aquesta perspectiva es prohibeix l'avortament (excepte potser quan la vida de la mare està en perill), qualsevol forma d'anticoncepció, qualsevol manipulació de l'embrió (com en la fecundació in vitro) i qualsevol forma d'eutanàsia.

Una manera d'atacar la posició dels defensors de la tesi sobre el caràcter sagrat de la vida és preguntar-los per què concedeixen dignitat

humana només a la vida “humana”. Per què la vida d’un animal capaç de patir no hauria de ser tan important com la d’un fetus humà?

Aquest argument s’inspira en l’ètica utilitarista, que relaciona l’existència d’obligacions morals amb la sensibilitat, és a dir, amb la capacitat de sentir plaer i dolor. El fetus, doncs, tindria dret a la protecció des del moment en què està dotat de sensibilitat. Però no tindria un estatus moral més elevat que qualsevol animal capaç de patir.

Aquesta posició és molt menys restrictiva que l’anterior. Permet considerar la possibilitat de realitzar investigacions científiques sobre l’embrió en un estadi previ a la formació del sistema nerviós. També es pot investigar un comatós en la mesura en què un està segur que no pateix i que pot recuperar les seues facultats mentals.

Aquest enfocament també ens obliga a tenir en compte les conseqüències positives d’aquests experiments per al futur de la humanitat. És possible que aquestes experiències algun dia salven altres vides.

Hi ha una tercera concepció, més radical que la del caràcter sagrat de la vida, i que relaciona la dignitat moral amb l’autonomia del subjecte. Correspon a la línia defensada per filòsofs d’inspiració kantiana, com H.T. Engelhardt, que dona suport a tesis molt controvertides.

Per a Kant, la dignitat moral de l’ésser humà resideix en el seu caràcter de ser conscient, lliure i racional, capaç de jutjar per si mateix sobre el bé i el mal, les coses justes i injustes. Només un ésser autònom, lliure i racional mereix el respecte degut a la persona humana.

No naixem autònoms, ens convertim progressivament en una persona humana a través d’un procés d’educació i integració social. També podem perdre aquest estatus de persona humana abans que acabe la vida.

Engelhardt distingeix clarament entre els conceptes d’“ésser humà” i “persona humana”. No nega la importància de consideració moral a aquells humans que no són persones. El que diu és que, en fer del principi d’autonomia el concepte fundador de l’ètica, no es pot atribuir a éssers no autònoms un dret de respecte igual que el que devem als éssers autònoms. Això no impedeix que podríem mostrar-los una certa consideració moral sota l’impuls de sentiments de compassió o per motius utilitaristes, com ara el desig d’evitar dolors innecessaris. Però la seua posició li permet defensar el dret a l’avortament, autoritzar la destrucció d’embrions congelats (amb el consentiment dels pares) i admetre que sota certes condicions és possible dur a terme experiments científics sobre embrions.

El principal problema d'aquesta concepció és que, dividint els éssers humans en dues categories exclusives de persones i no persones, contradiu la nostra percepció d'una continuïtat en el desenvolupament de la personalitat humana.

Com poden els éssers humans determinar de manera concreta el pas de la no persona a la persona? Quan som realment autònoms? Qui pot determinar això? Quan un menor es converteix en una persona responsable?

No hi ha una resposta fàcil i el criteri de l'autonomia no té tota la claredat desitjable.

Una quarta concepció s'insereix entre les dues posicions extremes d'aquells que afirmen el caràcter sagrat de la vida i els que defensen el criteri d'autonomia. Aquesta concepció implica la noció de "persona potencial".

Defineixen l'embrió i el fetus (comencen a parlar de fetus entre el segon i el tercer mes de l'embaràs) com un possible ésser humà, que es mereix, per tant, que li siguin reconeguts drets morals.

Aquest criteri no es basa realment en un estat de fet, sinó en el valor que el món social atribueix al fetus, en la consciència que tenim de l'existència d'un potencial d'humanitat en el fetus. Fins i tot si encara no és conscient i no és capaç de comportament lliure o judici racional, té la constitució necessària per aconseguir-ho. El fetus, per tant, ha de ser tractat com a persona, fins i tot si encara no ho és.

Els crítics d'aquesta posició argumenten que "és absurd tractar a una persona potencial com a persona real". Tindria sentit, es pregunten, tractar a un potencial president dels Estats Units com el veritable president actual i permetre-li comandar les forces armades?

Malgrat el seu caràcter inevitablement vague, la noció de persona potencial té l'avantatge d'estar d'acord amb la intuïció simple i comuna que l'ésser embrionari és un ésser en desenvolupament i que és difícil veure una esclatxa entre el fetus en l'embaràs, i el nen i l'adult que serà més tard.

La qüestió dels criteris sobre l'estatus moral pot portar-nos a discussions molt abstractes, però no podem ignorar-la. Entre aquestes posicions extremes, sens dubte, hi ha lloc per a una actitud més realista i pragmàtica que reconeix variacions en les nostres obligacions morals segons els contextos d'intervenció i els diferents estats dels éssers en qüestió: embrió, fetus, infància, edat adulta, vellesa, coma superficial o profund.

#### 4. La genètica

Molts pensen que, de tots els sectors avançats del desenvolupament tecnològic, el de la genètica tindrà les conseqüències més greus per al desenvolupament de la humanitat i plantejarà els problemes ètics més profunds.

El coneixement en aquest camp s'està desenvolupant a un ritme increïble i ja permet les intervencions més sorprenents. Per exemple, s'utilitzen per identificar criminals o establir la paternitat d'un home. En particular, permeten descobrir les causes de certes malalties hereditàries, detectar les anomalies genètiques en l'embrió i el fetus, i així evitar-les i potser tractar-les.

Al nucli de cada cèl·lula del cos humà hi ha 23 parells de cromosomes. Els cromosomes són estructures d'àcid desoxirribonucleic (ADN). L'ADN és una molècula llarga, en forma d'hèlix doble, que conté la informació que regeix el funcionament de les cèl·lules, especialment la síntesi de proteïnes, que són els components fonamentals de tots els éssers vius. Els gens són porcions definides d'ADN que corresponen a trets hereditaris específics d'un organisme.

Des dels anys vuitanta, els biòlegs moleculars del món han iniciat un increïble projecte per explorar el genoma humà, és a dir, tots els gens de l'ésser humà. Un dels objectius d'aquesta empresa és localitzar i identificar els gens responsables de més de 3.000 malalties hereditàries.

En l'actualitat, molts d'aquests gens defectuosos són ja coneguts i clíniques ofereixen proves de detecció de malalties hereditàries. Les persones que recorren a aquests serveis sospiten l'existència d'una malaltia hereditària greu en la seua línia familiar i volen saber si la tenen o poden transmetre-la a la seua progènie.

Sabem que el càncer de mama i el càncer d'ovari de vegades estan vinculats a una anomalia genètica detectable. Coneixem el gen responsable de la malaltia de Huntington (ball de Sant Vito), una malaltia degenerativa del sistema nerviós, el de la fibrosi quística, el de l'atàxia de Friedrich, el de la distròfia muscular de Duchenne i de molts altres gens de predisposició a l'autisme.

Assabentar-nos que som portadors d'un gen responsable d'una anomalia genètica greu és una experiència estressant, encara que el diagnòstic revela de vegades només l'existència d'una predisposició a la malaltia i no una fatalitat.

Aquest coneixement ens planteja decisions difícils: Hem de comunicar la notícia als familiars? Hem de renunciar a tenir fills? Fins i tot algunes dones que presenten alt risc de ser diagnosticades càncer de mama, per

prevenir el càncer en lloc de per tractar-lo, es fan una mastectomia (extirpació d'un o tots dos pits).

És possible dur a terme una prova de cribratge anomenada diagnòstic prenatal. El més simple és l'ecografia, però les tècniques de diagnòstic prenatal no deixen de millorar.

La fecundació in vitro (FIV) ha ajudat també a ampliar l'abast d'aquestes tècniques. El fet que els òvuls fecundats es troben fora del ventre matern facilita l'aplicació de tècniques de cribratge. A més, l'existència d'embrions múltiples permet seleccionar els embrions sans abans de procedir a l'implantació, especialment en el cas de parelles amb risc de transmetre una anormalitat genètica als seus fills. Es tracta del diagnòstic genètic preimplantacional (GDP).

Alguns temen que la FIV s'utilitze un dia com un pas previ al DGP.

Si aquestes tècniques de cribratge confirmen la presència d'una anomalia severa generalitzada, els pares han de decidir si volen l'avortament o per contra si volen portar l'embaràs a terme.

L'avortament és la solució més comuna. Els metges de DGP pressionen els pares per triar l'avortament. Si els pares s'oposen a l'avortament, és poc útil recórrer al DGP, especialment perquè implica riscos significatius d'avortament espontani.

No obstant això, les solucions no són simples. Algunes anomalies poden implicar la mort primerenca de l'infant i altres una mort tardana. Per exemple, la malaltia de Huntington es presenta entre els 30 i els 50 anys i produeix alteracions de progressió molt lenta, durant un període de 15 a 20 anys, mentre que la malaltia de Tay-Sachs sol produir la mort en els primers anys de vida.

Algunes anomalies provoquen greus sofriments, altres es poden tractar amb èxit (càncer de mama, diabetis). La meitat de les persones amb autisme tenen una intel·ligència normal o superior a la mitjana.

Els diagnòstics sovint només indiquen l'existència d'una predisposició a desenvolupar una malaltia, no un certesa, i no sempre es pot predir el grau de severitat de la malaltia en cada cas individual. Entre els qui tenen espina bífida alguns aconseguiran caminar i altres no. La síndrome de Turner provoca infertilitat, però no causa cap retard mental o psicomotriu.

Aquestes qüestions són extremadament difícils; posen en joc les polèmiques nocions de normalitat i anormalitat; porten als pares a imposar la seua visió sobre què és una vida bona o una vida que val la pena viure; posen en dubte el dret d'existir dels discapacitats, però també la responsabilitat d'assumir les càrregues addicionals que aquests imposen als seus pares i a tota la societat.

L'eugenèsia és una teoria que defensa la millora de l'espècie humana per l'eliminació d'individus considerats febles i deficients. La ideologia nazi ha sigut l'expressió més perversa d'aquest ideal de puresa genètica.

La tendència actual de les societats occidentals a l'únic fill podria reforçar aquest desig dels pares de tenir un fill perfecte.

El perill de l'eugenèsia segueix essent teòric per ara, tot i que existeix una prova de cribratge per al sexe del no nascut. Els pares que vulguin tenir només un o dos fills podrien sentir la temptació de triar el sexe, el que podria portar a l'avortament selectiu.

Un dels efectes previsibles d'aquesta pràctica seria un desequilibri demogràfic que afavoriria el sexe masculí. Aquesta tendència està tenint efectes inquietants en països superpoblats, com ara la Xina i l'Índia, on hi ha un dèficit en el nombre de dones de més de 25 milions, tot i que l'avortament selectiu és il·legal. D'altra banda, la selecció del sexe prenatal és possible i es practica a Canadà, els EUA, Mèxic o Bèlgica.

Aquesta qüestió és complexa, perquè genera nombrosos conflictes ètics. Per exemple, podem veure un conflicte entre l'ètica dels drets individuals i l'ètica utilitària. Per als utilitaristes el desequilibri de gènere en una població és una conseqüència indesitjable de la selecció prenatal del sexe. Tanmateix, per als defensors de l'ètica dels drets individuals s'invoca el dret dels pares a saber el sexe de l'infant, especialment de la dona, a obtenir informació sobre el seu propi cos.

El moviment feminista ocupa una posició difícil en aquest cas, dividit entre la denúncia d'una forma de discriminació contra les dones i el fet de preservar la llibertat de l'avortament.

## 5. Les noves tècniques de reproducció assistida

La tecnologia moderna sembla estar compromesa amb una lluita contra totes les malalties que pateix l'ésser humà. Un d'ells és la infertilitat, que s'estima que pateix entre el 10 i el 15 % de la població. Aquesta proporció augmentarà per raons que encara no són conegudes.

Per remeiar l'esterilitat, la tecnologia moderna ha inventat diverses tècniques de procreació assistida mèdicament (PMA). La més simple és la inseminació artificial (IA) amb esperma del cònjuge o d'un donant anònim, en el cas que el cònjuge siga estèril o tinga una malaltia hereditària greu. Però la tecnologia ha revolucionat aquest camp obrint altres camins, com ara la fecundació in vitro (FIV), que consisteix en l'extracció dels oòcits de l'ovari matern, la seua fecundació per espermatozoides en un medi líquid extern i la transferència a l'úter de la pacient. Les taxes d'èxit són del 25%.

Un dels problemes que planteja la FIV és la necessitat de disposar d'un gran nombre d'embrions. Per solucionar la baixa taxa d'èxit de la FIV es recorre a un tractament hormonal que estimula artificialment el sistema reproductor de la dona i desencadena l'alliberament de diversos òvuls a la vegada. Es poden implantar diversos embrions i així augmentar les possibilitats d'èxit. Aquesta pràctica explica la freqüència d'embarassos múltiples.

Una altra conseqüència d'aquest procés és que alguns embrions excedents no s'utilitzaran immediatament, sinó que seran congelats per a una eventual implantació posterior, que evitarà a la dona sotmetre's a un nou tractament hormonal.

El destí d'aquests embrions sobrants planteja un greu problema: conservar-los, destruir-los, utilitzar-los amb finalitats d'investigació?

Respostes diferents des de les diverses teories ètiques. Els partidaris d'una concepció del caràcter sagrat de la vida s'oposen radicalment a la manipulació d'embrions, mentre que els utilitaristes l'acceptarien, atès els beneficis que podrien obtenir-se per a un gran nombre d'éssers humans. Els defensors de l'ètica dels drets reclamen l'aplicació de normes per a evitar els abusos.

A més de demanar el consentiment lliure dels pares biològics, altres exigeixen limitar la investigació només als embrions excedents i prohibir la producció d'embrions amb finalitats d'investigació, per tal d'evitar el comerç d'embrions. Altres proposen limitar les investigacions als 14 dies posteriors a la fecundació, abans que l'embrió estiga completament format (sistema nerviós, cor). Aplicant el criteri utilitarista de la capacitat de sofrir, altres sugereixen allargar aquest període a 30 dies, fins a l'aparició d'activitat cerebral.

Un altre problema relacionat amb la FIV és que provoca molts embarassos múltiples.

Els infants d'embarassos múltiples tenen més probabilitats d'experimentar problemes de salut que altres infants, com ara la mortalitat neonatal, els retards en l'aprenentatge, els trastorns d'atenció, la depressió, etc. Aquests trastorns afecten de 3 a 10 vegades més als bessons, i més encara als trigèmics i quadrigèmics. Els embarassos múltiples també comporten riscos per a les parelles, que són més propensos a divorciar-se.

Les clíniques de fertilitat tenen una responsabilitat important en tot aquest problema, i se'ls acusa de no informar a les parelles que recorren a la FIV. Tant les clíniques com les parelles desitgen embrions múltiples per maximitzar les possibilitats d'èxit.

La PMA planteja problemes sobre aspectes com l'accessibilitat i gratuïtat dels tractaments.

Els detractors de la gratuïtat d'aquests tractaments qüestionen que la infertilitat no és un problema de salut, sinó com una incapacitat que impedeix que algunes persones desenvolupar un projecte personal, tenir fills, però no és una malaltia, ja que no afecta la salut dels afectats.

Els defensors consideren que es tracta d'una qüestió de justícia social, ja que beneficia principalment els més desfavorits, que no poden pagar els costosos serveis oferts pel sector privat.

Quins principis ètics prioritzar en aquesta situació?

Edat límit per als tractaments: per a les dones 40 anys, per als homes 55 anys.

Problemes per concebre: cal que hi hagi una incapacitat per aconseguir-ho.

Fills en comú: no s'ofereixen tractaments per la sanitat pública a parelles que ja tinguin fills en comú.

Ús de l'esperma: si es desaconsella l'ús de l'esperma del cònjuge per motius mèdics es pot recórrer a mostres seminals de bancs de semen de donants privats.

Nombre de cicles: un màxim 3 cicles a FIV, 4 de IA amb semen conjugal, i 6 si és de donant.

Malalties en els pacients: no tenir VIH, hepatitis C o qualsevol altra malaltia greu amb possibilitat de ser hereditària.

Proves especials: no està coberta la ovodonació en el tractament de FIV o el diagnòstic genètic preimplantacional, a causa del seu elevat cost.

## 6. L'eutanàsia

L'eutanàsia es un dels temes més controvertits en la discussió en bioètica. La mort és una experiència límit per a l'ésser humà. En l'actualitat, els mitjans de comunicació li donen gran importància a tot el que fa a l'eutanàsia.

L'eutanàsia és la mort provocada amb mitjans adequats en un malalt terminal per tal d'evitar-li sofriments o una qualitat de vida considerada degradant.

Els problemes d'aquesta intervenció són tan antics com la humanitat.

L'avenç tecnològic ha posat al nostre abast mecanismes més poderosos per a allargar la vida dels malalts o alleugerir llurs patiments.

La medicina moderna tendeix a emfatitzar la tècnica i deixar en segon pla la qualitat de vida i la dignitat dels malats. La majoria de la gent mor en



l'entorn sanitari de l'hospital, un entorn dominat per la tecnologia mèdica i una organització laboral burocràtica que assigna un poder considerable als metges.

Aquest és el context en què sorgeix el problema moral de l'eutanàsia.

En l'àmbit de l'eutanàsia hi ha nombroses distincions clàssiques polèmiques:

-Eutanàsia passiva: realitzada mitjançant la interrupció d'un tractament o l'absència de la seua aplicació.

-Eutanàsia activa: implica un acte mèdic que provoca la mort de forma directa i voluntària.

-Eutanàsia voluntària: respon a un desig expressat pel pacient amb lucidesa.

-Eutanàsia involuntària: practicada sobre un pacient inconscient o en coma, incapaç o que mai no ha tingut la capacitat d'expressar la seua voluntat.

L'aplicació del principi d'autonomia presenta dificultats en el cas de pacients l'autonomia dels quals és limitada o pràcticament inexistent.

La decisió és més fàcil quan hi ha un testament vital o de voluntats anticipades, un document en què un ciutadà major d'edat informa el metge del tractament que desitja rebre en cas de patir una malaltia o un accident que li impedeixin expressar personalment la seua voluntat final.

Quan no existeix aquest document els tribunals recorren a l'àmbit més pròxim al pacient i la responsabilitat de la decisió correspon a la família, que no sempre pot tenir en compte els interessos propis del pacient, ja què molts factors emocionals i interessos personals poden afectar la seua decisió.

L'administració de medicaments per a alleugerir els sofriments d'un malalt terminal no es pot assimilar a una mort directa i ràpida.

L'objectiu és permetre a la persona viure els seus últims moments amb dignitat. Una elevada dosi de morfina pot causar la mort, però és un efecte indirecte i no intencionat del procediment.

Alguns autors invoquen l'antiga doctrina del doble efecte, segons la qual un acte pot tenir dos efectes, un moralment acceptable (alleujament del dolor) i un altre no (accelerar la mort).

Es tracta d'una distinció fortament teòrica que no elimina totes les ambigüitats presents en aquesta qüestió.

Alguns veuen una solució a aquest problema en una política clara que done prioritat a les cures pal·liatives, que són el tipus d'atenció o tractament que s'ofereix a les persones, independentment de l'edat, que

tenen una malaltia crònica avançada o es troben en situació de final de la vida.

L'objectiu és millorar la qualitat de vida de la persona malalta i del seu entorn cuidador, mitigar el patiment (físic, psicoemocional i espiritual) associat a la mort i oferir la màxima ajuda possible a la persona malalta, i al seu entorn cuidador, per viure bé el tram final de la vida i morir bé.

Les cures pal·liatives són un dret que tenen les persones que pateixen una malaltia crònica progressiva en l'etapa més avançada i terminal. També hi tenen dret els seus familiars, les persones que les cuiden i les del seu entorn. Es considera que tothom hauria de poder estar ben assistit en el procés de final de la vida.

El codi penal espanyol del 1995 tipifica l'eutanàsia com un delictes d'inducció al suïcidi. En algunes legislacions d'Estats desenvolupats, la pressió d'una part creixent de l'opinió pública n'ha comportat una certa tolerància, amb una regulació més o menys restrictiva segons els casos. Així, a Suïssa, l'eutanàsia activa és tolerada des dels anys quaranta en bona part a causa de la menció expressa del suïcidi assistit en el codi penal. Els Països Baixos foren els primers a legalitzar l'eutanàsia activa (2000). Intentos anteriors com els del Territori del Nord d'Austràlia (1995) i l'Estat nord-americà d'Oregon (1997) foren revocats per les legislacions estatals respectives. Posteriorment, han aprovat l'eutanàsia activa Bèlgica (2002) i Luxemburg (2008).

### 3. Objectius de la lliçó

- Caracteritzar el terme *bioètica*.
- Analitzar críticament les metes de la medicina.
- Estudiar els principis per tal d'orientar èticament l'atenció sanitària: no-maleficència, beneficència, autonomia i justícia.

### 4. Qüestions que centraran les activitats de la classe

- Quins són els principis de la bioètica?
- Quines són les metes de la medicina segons l'Informe del Hastings Center?
- Existeix una jerarquia entre els principis de la bioètica?

### 5. Activitats pràctiques

Activitat pràctica núm. 4: Projecte de servei.

Objectiu: Dissenyar un programa de servei a la comunitat, relacionant els continguts dels temes 1, 2 i 3.

Pràctica: Quadern de pràctiques.

## 6. Documents per a preparar la lliçó

### a) Bibliografia bàsica

- Gracia, D. (2008): *Fundamentos de bioética*. Madrid: Triacastela.
- Siurana, J. C. (2005): *Voluntades anticipadas. Una alternativa a la muerte solitaria*. Madrid: Trotta.

### b) Bibliografia complementària

- Abel i Fabre, F. (2001): *Bioética: orígenes, presente y futuro*. Madrid: Instituto Borja de Bioética / Fundación Mapfre Medicina.
- Beauchamp, T. L. i Childress, J. F. (1999): *Principios de ética biomédica*. Barcelona: Masson.
- Boladeras Cucurella, M. (1998): *Bioética*. Madrid: Síntesis.
- Camps, V. (2001): *Una vida de calidad. Reflexiones sobre bioética*. Barcelona: Ares y Mares.
- Camps, V. (2005): *La voluntad de vivir. Las preguntas de la bioética*. Barcelona: Ariel.
- Casado, M. (ed.) (1996): *Materiales de bioética y derecho*. Barcelona: Cedecs.
- Casado da Rocha, A. (2008): *Bioética para legos. Una introducción a la ética asistencial*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Comisión Nacional para la Protección de los Sujetos Humanos de Investigación Biomédica y del Comportamiento (2004): *Informe Belmont de 30 de septiembre de 1978. Principios éticos y orientaciones para la protección de sujetos humanos en la experimentación*, en: Casado, M. (ed.): *Las leyes de la bioética*. Barcelona: Gedisa, p. 85-111.
- Couceiro, A. (ed.) (1999): *Bioética para clínicos*. Madrid: Triacastela.
- Couceiro, A. (ed.) (2004): *Ética en cuidados paliativos*. Madrid: Triacastela.
- Engelhardt Jr., H. T. (1995): *Los fundamentos de la bioética*. Barcelona: Paidós.

- Etxeberria, X. (2005): *Aproximación ética a la discapacidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- Feito Grande, L. (ed.) (1997): *Estudios de bioética*. Madrid: Universidad Carlos III de Madrid / Instituto de Derechos Humanos “Bartolomé de las Casas” / Dykinson.
- Gafo, J. (ed.) (1994): *10 palabras clave en bioética*. Estella: Verbo Divino.
- Gafo, J. (1999): *El derecho a la asistencia sanitaria y la distribución de recursos*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- Gafo, J. (ed.) (2000): *Bioética y religiones: el final de la vida*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- García Calvente, M<sup>a</sup> M. (ed.) (1998): *Ética y salud*. Granada: Escuela Andaluza de Salud Pública.
- García Marzá, D. (dir.) (2005): *La apuesta ética en las organizaciones sanitarias*. Castellón: Universitat Jaume I.
- Gracia, D. (2004): *Como arqueros al blanco. Estudios de bioética*. Madrid: Triacastela.
- Gracia, D. (2008): *Procedimientos de decisión en ética clínica*. Madrid: Triacastela.
- Gracia, D. i Júdez, J. (eds.) (2004): *Ética en la práctica clínica*. Madrid: Triacastela.
- Hastings Center (1996): “The Goals of Medicine. Setting New Priorities. An International Project of The Hastings Center”. Suplement especial, *Hastings Center Report*, 26/6, p. S1-S27.
- Lacadena, J. R. (2002): *Genética y bioética*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas.
- López de la Vieja, M<sup>a</sup> T. (2008): *Bioética y ciudadanía. Nuevas fronteras de la ética*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Martínez, J. L. (ed.) (2003): *Comités de bioética*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas / Desclée De Brouwer.
- Palacios, M. (coord.) (2000): *Bioética 2000*. Oviedo: Nobel.
- Romeo Casabona, C. M. (coord.) (1998): *Derecho biomédico y bioética*. Granada: Comares.
- Sádaba, J. (2004): *Principios de bioética laica*. Barcelona: Gedisa.
- Simón Lorda, P. (2000): *El consentimiento informado*. Madrid: Triacastela.
- Simón Lorda, P. (2004): *¿Quién decidirá por mí? Ética de las decisiones clínicas en pacientes incapaces*. Madrid: Triacastela.
- Simón Lorda, P. (ed.) (2005): *Ética de las organizaciones sanitarias. Nuevos modelos de calidad*. Madrid: Triacastela.

- Singer, P. (1995): *Ética práctica. Segunda edición*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Siurana, J. C. (2009): *La sociedad ética. Indicadores para evaluar éticamente una sociedad*. Barcelona: Proteus.

## 4. La neuroètica

### 1. Justificació i descripció de continguts

La neuroètica té un caràcter interdisciplinari. Va sorgir com a disciplina universitària a partir dels avanços i desafiaments plantejats per la neurociència i pot ser considerada una subdisciplina també de la filosofia, de la filosofia moral o de la bioètica. El primer col·loqui dedicat a aquesta disciplina es va celebrar l'any 2002, tot i que anteriorment autores com Patricia Churchland havien desenvolupat ja algunes perspectives filosòfiques sobre el cervell i el jo. Però en l'actualitat, l'ètica, entesa com a anàlisi dels conceptes implicats en el raonament moral pràctic, no pot referir-se únicament a les aplicacions, sinó que ha de referir-se també a les qüestions que són fonamentals.

### 2. Apartats que componen la lliçó

#### 1. L'àmbit de la neuroètica

En *Neuroètica: Quan la matèria es desperta* (2010), Evers adverteix que el cervell humà comença ara, a poc a poc, a comprendre's a si mateix. La neurociència és una ciència jove que està bolcant la seua atenció en l'òrgan que li ha permès desenvolupar la seua capacitat de comprendre i manipular l'entorn. Avui veiem que els progressos en neurociència poden introduir modificacions: a) en les nostres nocions de consciència, identitat, jo, integritat, responsabilitat personal i llibertat, b) així com també en la comprensió mateixa que tenim del cervell.

Durant el segle XX, es va entendre el cervell com una xarxa artificial o una màquina d'entrades i eixides. En la segona meitat d'aquest mateix segle XX, va aparèixer el cervell com una realitat desperta i dinàmica. Aquest últim model es va concebre com a variable i actiu tant de manera

conscient com no conscient, i va posar de manifest la importància de l'impacte social i la seua arquitectura, particularment del pes que tenien en el cervell les petjades culturals que són epigenèticament emmagatzemades. En aquests moments comprenem la consciència com un objecte d'estudi per les seues propietats plàstiques, creatives i emocionals, així com per les seues característiques culturalment induïdes que resideixen al cervell. És així com les neurociències es tornen pertinents (*pertinència normativa*) per a comprendre la inclinació que tenen els humans a construir sistemes normatius (per essència emocionals), morals, socials o legals. Per aquest motiu podem preguntar-nos per què l'evolució de les funcions cognitives superiors va produir éssers morals més que amorals?, o què significa actuar com un agent moral?, o bé des d'on ve la nostra predisposició natural, que és en gran part neural, per a produir judicis morals?

Dins de la neuroètica cal distingir entre: a) *neuroètiques aplicades*, que es concentren en problemes pràctics com són els problemes ètics suscitats per les tècniques de neuroimatge, millora cognitiva o la neurofarmacologia; b) *neuroètica fonamental*, que s'interroga per la manera en què el coneixement de l'arquitectura funcional del cervell i de la seua evolució pot aprofundir la nostra comprensió sobre la identitat personal, la consciència o la intencionalitat, fet que inclou el desenvolupament del pensament moral i del judici moral. Així, la neuroètica fonamental hauria d'assumir fonaments teòrics adequats que es requereixen per tal d'encarar convenientment els problemes d'aplicació. A més, també ha de donar resposta a com les ciències naturals poden, per exemple, ajudar-nos a aprofundir en la nostra comprensió del pensament moral, en els nostres plantejaments sobre el lliure albir o bé en conceptes com la responsabilitat personal, l'ésser si-mateix, les relacions entre emoció i cognició o les que s'estableixen entre l'emoció i la memòria.

Ara tenim una millor comprensió dels detalls, dels sistemes reguladors en el cervell i de la manera en què les emocions, idees o decisions emergeixen en xarxes neuronals. Cada vegada és més evident que els sentiments, pensaments i preferències provenen de la nostra neurobiologia i que aquesta està profundament modelada per la nostra història evolutiva. El cervell és molt més decisiu que ho és la fisiologia dels nostres gens, i així podem anomenar-lo *òrgan de la nostra individualitat*. Som homes i dones neuronals en el sentit que tot el que fem, pensem i sentim és una funció de l'arquitectura dels nostres cervells.

Dins de les neurociències trobem diversos models neurocientífics que podrien enquadrar-se en dos línies fonamentals: 1) el pensament elaborat per autors com Gazzaniga, un mecanisme automàtic rígid les operacions del qual estan determinades; 2) el pensament elaborat per autors com Changeux, que l'entén com un mecanisme dinàmic i variable, actiu de manera conscient o no, en el qual és molt important l'impacte social sobre l'arquitectura del cervell. Podem representar aquest model com una matèria dinàmica i desperta que es desenvolupa en interacció constant amb l'entorn físic i sociocultural immediat.

Un dels conceptes inamovibles en la nostra concepció del món és la consciència (podem utilitzar també uns altres termes com "sentiment", "si" [*soi*] o "idea"), que no pot existir independentment del cervell. Així, la consciència és un procés que emergeix de l'activitat neuronal en el cervell i és una funció d'aquesta última, però hem de tenir al mateix temps en compte que consisteix de manera essencial en processos interns i subjectius. Estudiar la consciència és avui el punt de partida de la ciència del cervell i de la neuroètica. Avui veiem que la consciència i la seua propensió al judici moral tenen un paper determinant, així com les emocions tenen un paper determinant en l'arquitectura del cervell. Aquestes són interpretacions cognitives de situacions determinades i es produeixen a nivell conscient i inconscient (és a dir, fora de l'atenció conscient). D'aquesta manera, l'evolució de les emocions va fer possible la consciència *permetent que la matèria es despertara*.

Segons Evers, la neuroètica ha de construir-se sobre els fonaments científics i filosòfics que ofereix el *materialisme il·lustrat* –concepte estès a les neurociències per Changeux (2004)–, que se sosté sobre un model de cervell descrit com un sistema projectiu, variable i actiu de manera autònoma, en el qual les emocions i els valors són incorporats com a coercions necessàries.

## 2. El cervell responsable

Els éssers humans adults i amb bona salut són morals, socials i legalment responsables de les seues accions, a condició que hagen actuat lliurement i no sota coerció. Les idees del lliure albir i de la responsabilitat personal funcionen com a fonaments socials. La llibertat de triar és una condició necessària per a ser personalment responsable i sobre ella es construeixen totes les societats. El lliure albir és una característica de base de l'experiència humana. El problema neuroètic consisteix a explicar com la concepció segons la qual els éssers humans són individus lliures i



responsables, pot relacionar-se amb les concepcions neurocientífiques que tenim de nosaltres mateixos i del nostre comportament.

El lliure albir és una estructura neuronal fonamental, un tret inalienable de les nostres concepcions del món i rep un suport empíric per part de la teoria de l'evolució i de les neurociències. La concepció neurofilosòfica del lliure albir reconeix que tenim el poder d'influir en les nostres decisions de tal manera que és possible donar lloc a l'atribució racional de la responsabilitat, almenys per a una part de les nostres eleccions.

La volició no conscient, i també la conscient, pot estar influïda de manera voluntària. En conseqüència, ambdues impliquen un grau de responsabilitat. Donat això, som personalment responsables de la influència que exercim sobre estats i processos neurals conscients i no conscients. En aquest sentit, som responsables d'algunes de les coses que el nostre estat no conscient ens fa fer, ja que un acte de la voluntat pot ser "lliure", en el sentit de "voluntari", encara que siga una construcció del cervell causalment determinada i influïda per processos neuronals no conscients. D'aquesta manera, la causalitat contingent és compatible amb la llibertat d'elecció, ja que som personalment responsables de la influència que exercim sobre estats i processos neuronals conscients i no conscients. En aquest sentit, som responsables d'algunes de les coses que el nostre no conscient ens fa fer.

Els éssers humans poden actuar com a agents lliures i responsables, i estar al mateix temps causalment determinats de manera contingent i influïts per processos no conscients que, com hem dit, no estan totalment fora de l'abast del control conscient. Així mateix, és possible interpretar que les neurociències, més que una amenaça sobre les nostres idees inalienables de lliure albir i de responsabilitat personal, aporten un suport empíric a aquesta teoria filosòfica.

### 3. La base neural de la moralitat

Segons el materialisme il·lustrat, el cervell és un sistema variable, selectiu, en el qual els valors incorporats actuen com a coercions necessàries. Des d'un punt de vista biològic, cap criatura dotada d'un cervell naix sense valors, en el sentit que tota criatura està neurobiològicament predisposada a desenvolupar sistemes de valors complexos i variats que li permeten funcionar en el seu entorn físic i social. La propensió dels humans a emetre judicis morals i la seua capacitat per a

fer eleccions morals lliures i responsables és inevitable per a individus adults i amb bona salut.

Quatre tendències innates i estretament relacionades evolucionaren en l'espècie humana: a) l'interès per un mateix, b) el desig de control i de seguretat, c) la dissociació del que es considera desagradable o amenaçador i d) la simpatia selectiva, per oposició a l'antipatia, cap a l'altre, pressuposant ambdues l'empatia cap a l'altre, ja que l'empatia es dirigeix a grups molt més amplis que la simpatia. Per naturalesa els éssers humans som xenòfobs empàtics que es dissocien específicament de la majoria de les altres criatures. La neurobiologia de la simpatia i de l'antipatia, i les nostres múltiples distincions entre "ells" i "nosaltres" –tal com s'expressa, per exemple, en les actituds racials o ètniques– són actualment objecte d'una creixent quantitat d'estudis. Una tasca de les neurociències és produir un diagnòstic, en termes neurobiològics, de la difícil situació en què es troben els humans. Aquest coneixement podria resultar útil per a desenvolupar estructures educatives o avaluar mètodes que apunten a solucionar els problemes socials.

La pertinència teòrica i metodològica de les neurociències és important per a l'ètica, ja que té també una pertinència normativa, sobretot per a la construcció de normes morals. Segons la teoria de l'epigènesi neuronal, les estructures socioculturals i neuronals es desenvolupen en simbiosi i són causalment pertinents les unes per les altres. L'arquitectura dels nostres cervells determina els nostres comportaments socials, fins i tot les nostres disposicions morals, fet que influeix en el tipus de societat que creem, i viceversa, les nostres estructures socioculturals tenen una influència sobre el desenvolupament dels nostres cervells.

El coneixement neurocientífic pot aprofundir la comprensió que tenim de qui som i de la manera en què funcionem com criatures neurobiològiques i socials; pot contribuir a explicar els mecanismes del judici normatiu, així com la manera en què aquest judici ha evolucionat; pot també millorar la nostra capacitat de desenvolupar mètodes per a resoldre els problemes socials, així com la nostra capacitat per millorar la nostra salut mental, física i social, i els nostres sistemes d'educació; pot ajudar-nos a desenvolupar les nostres societats en la direcció que escollim. Però el coneixement neurocientífic també pot ser desviat cap a usos nocius –civils o militars–, per la qual cosa la neuroètica aplicada ha de mantenir un nivell elevat de vigilància i ha de ser conduïda al si de marcs teòrics plausibles, desenvolupats per una neuroètica fonamental, per als quals la concepció del cervell defensada pel materialisme il·lustrat pot constituir un fonament científic adequat i filosòficament fructífer.

#### 4. Una filosofia per la neuroètica

La neurociència pot ser utilitzada per a fins destructius, com ara el desenvolupament de les “armes neurològiques”, però aquesta no ha de ser necessàriament la seua finalitat. És possible que puguen desenvolupar estructures cerebrals cognitives i emocionals més constructives que les que coneixem actualment. Segons la concepció del materialisme il·lustrat, l'ésser humà té un poder d'influència sobre el seu propi desenvolupament i futur, tant biològic com cultural, certament modest. Les realitats que construeixen els nostres cervells, fins i tot les concepcions que tenim de nosaltres mateixos, es modifiquen i evolucionen incessantment cap a una recerca permanent de sentit. La dignitat, la raó de ser o el sentit són construccions del cervell, però també tenim un *poder adquirit* sobre elles. Aquest poder implica conèixer la natura de l'ésser humà més profundament, ja que implica conèixer qui som, què ens motiva, per què desenvolupem les estructures socials que construïm, o bé, per què actuem i reaccionem com ho fem. Aprofundir en aquest coneixement ens permetrà ser capaços de crear una concepció de nosaltres mateixos més sana, dinàmica i no dissociativa. Potser d'aquesta manera puguem exercir una influència intel·ligent sobre el nostre futur.

La neuroètica pot desenvolupar aquesta concepció neurocultural no dissociativa i dinàmica de la naturalesa humana. Amb aquesta finalitat, la neuroètica haurà d'interrogar-se sobre la manera en què la naturalesa humana hauria de ser compresa i integrada de manera constructiva en les nostres societats i concepcions del món, sense ignorar tampoc els nostres requisits psicològics fonamentals, com ara la necessitat de misticisme, de contemplació o de comunió.

La neuroètica fonamental s'interroga sobre la manera en què el coneixement de l'arquitectura funcional del cervell i de la seua evolució pot aprofundir la comprensió que tenim de la nostra identitat personal, de la consciència i de la intencionalitat, el que inclou el desenvolupament del pensament moral i del judici moral.

El materialisme il·lustrat ens permet comprendre una concepció del cervell com un òrgan emocional, dinàmic i variable, actiu de manera autònoma –de manera conscient i inconscient– i que ha evolucionat en una simbiosi sociocultural-biològica. Aquest model ens permet percebre la importància de l'impacte social sobre l'arquitectura del cervell, especialment a través del pes considerable de les empremtes culturals que hi estan epigenèticament emmagatzemades.

La noció de “responsabilitat naturalista” té una significació especial a causa de les relacions causals estretes, posades de manifest pel model del

materialisme il·lustrat, entre “l’innat i l’adquirit”, entre les estructures neurobiològiques i les estructures socioculturals. Lluny del parany clàssic del “sofisma naturalista”, la naturalesa humana igual que les societats humanes són producte tant de la nostra arquitectura cerebral com dels entorns en què es desenvolupen. Això impulsa a adoptar un programa científic constructiu, interdisciplinari i carregat de responsabilitat.

La responsabilitat científica és almenys triple: implica respectar l’adequació científica, la claredat conceptual i la responsabilitat sociopolítica en allò que es refereix a la seua aplicació.

Les temptatives per establir normes globals s’han tornat una preocupació cada vegada més urgent en els últims anys. És possible pensar que anem cap a un “projecte d’educació il·lustrada”, tenint en compte el fet que alguns problemes per tal de ser resolts requereixen enfocaments globals. Així, amb un projecte com aquest es podria arribar a certs acords globals sobre problemes que s’han de perseguir a partir d’un coneixement sòlid de la història, de les cultures i de la neurobiologia. D’aquesta manera, els problemes essencials per a la vida, la supervivència, o que concerneixen de manera profunda la identitat o la dignitat humanes podrien ser entesos des d’aquesta perspectiva.

La responsabilitat naturalista té diverses cares: és teòrica i pràctica, naturalista i social, encara que aquesta pluralitat qüestione la possibilitat d’unitat. La consciència que han desenvolupat els humans i uns altres animals és una funció per als seus cervells que no es dona al marge d’ells. Aquesta funció ha evolucionat en estreta interacció amb entorns naturals i culturals molt variats, i, per tant, no pot comprendre’s al marge d’aquests. Per això, hem d’unir forces, desenvolupar perspectives múltiples i disciplines que aconseguisquen una comprensió més profunda de l’esperit, del cervell i de la gran diversitat de les societats que van ser creades per les espècies intel·ligents. Els valors que seleccionem i els mètodes que triem per assolir aquesta comprensió exerciran un paper essencial per tal de determinar si la clarificació i la comprensió neurocientífica milloraran o, per contra, agreujaran la difícil situació en què es troben els éssers humans.

### 3. Objectius de la lliçó

- Analitzar els beneficis i els perills potencials de les investigacions modernes sobre el cervell.
- Interrogar-se sobre la consciència, el sentit de si i els valors.

—Analitzar com les ciències naturals poden aprofundir la nostra comprensió del pensament moral.

#### 4. Qüestions que centraran les activitats de la classe

—Per què l'evolució de les funcions cognitives superiors va produir éssers morals en lloc d'éssers amorals?

—Què significa per a un animal —humà o no— “actuar com un agent moral”?

—D'on prové la nostra predisposició natural —en gran part neural— per a produir judicis morals?

#### 5. Activitats pràctiques

Activitat pràctica núm. 5: Dilema moral i conflicte de valors.

Objectiu: Entrenar en habilitats de redacció de casos que servisquen com a materials educatius. (Aquesta pràctica es pot fer en un grup d'un màxim de 3 estudiants).

Pràctica: Dilema moral (quadern de pràctiques).

Qüestions:

Quines són les raons per les quals la neurociència està tan interessada a estudiar casos com el de Krista i Tatiana Hogan? Consideres que aquestes siameses comparteixen no només el cervell, sinó també les seues ments i sentits, i al mateix temps són dues persones diferents? Què impulsa els neurocientífics a abordar els aspectes ètics de la manipulació o equalització de les facultats mentals? Descobrir la química de la consciència ens faria sentir culpables?

#### 6. Documents per a preparar la lliçó

##### a) Bibliografia bàsica

- Bonete Perales, E. (2010): *Neuroética práctica: una ética desde el cerebro*. Bilbao: Desclée De Brouwer.
- Cortina, A. (2011): *Neuroética y neuropolítica. Sugerencias para la educación moral*. Madrid: Tecnos.
- Evers, K. (2010): *Neuroética. Cuando la materia se despierta*. Buenos Aires: Katz.

##### b) Bibliografia complementària

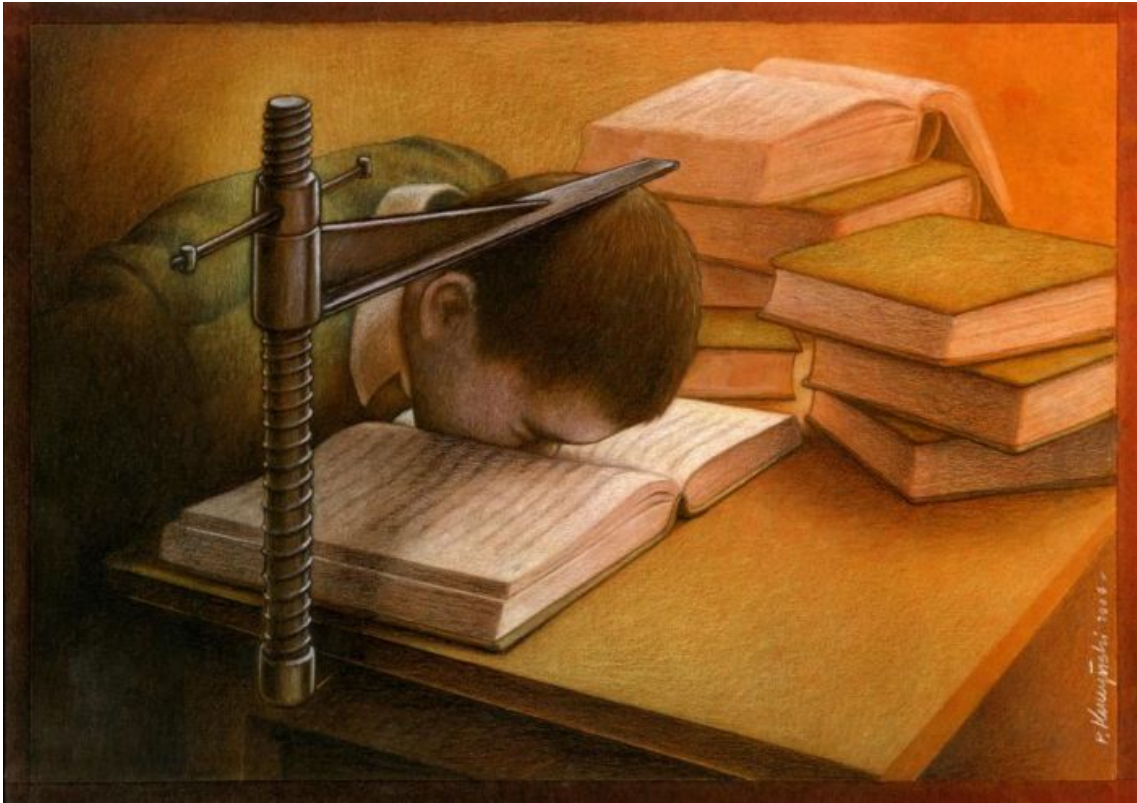
- Bennett, M. i Hacker, P. M. (2003): *Philosophical Foundations of Neuroscience*. Hoboken, NJ: Blackwell Publishing.
- Berthoz, A. i Giselle, W. (2006): *Emotion and reason: the cognitive science of decision making*. Òxford: Oxford University Press.
- Bickle, J. (2009): *The Oxford handbook of philosophy and neuroscience*. Oxford: Oxford University Press.
- Brief, E. i Illes, J. (2010): "Tangles of Neurogenetics, Neuroethics, and Culture". *Neuron*, núm. 68/2, p. 174-177.
- Brío León, M<sup>a</sup> Á. del (2011): "Bioètica y Neurociencia: Neuroètica". *Revista de bioètica y derecho*, núm. 21, p. 14-23.
- Cabeza, R. i Kingstone, A. (2005): *Handbook of functional neuroimaging of cognition*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Changeux, J.-P. (2004): *The physiology of truth. Neuroscience and human knowledge*. Cambridge, Mass.: Belknap, Harvard University Press.
- Changeux, J.-P.; Ricoeur, P. (2000): *What makes us think? A neuroscientist and a philosopher argue about ethics, human nature, and the brain*. Princeton: Princeton University Press.
- Churchland, P. (2002): *Brain-wise: Studies in neurophilosophy*. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Churchland, P. (2008): "The Impact of Neuroscience on Philosophy". *Neuron*, núm. 60, p. 409-411.
- Churchland, P. (2011): *Braintrust: what neuroscience tells us about morality*. Princeton, NJ: Princeton University Press
- Coch, D. (2007): "Neuroimaging Research with Children: Ethical Issues and Case Scenarios". *Journal of moral education*, núm. 36/1, p. 1.
- Cortina, A. (2010): "Neuroètica: ¿Las bases cerebrales de una ètica universal con relevancia política?". *Isegoría*, núm. 42, p. 129-148.
- Cortina, A. (2011): "Neuroètica". *Diálogo filosófico*, núm. 80, p. 205-224.
- Damasio, A. (2010): *El error de Descartes*. Barcelona: Crítica.
- Damasio, A. (2010): *Y el cerebro creó al hombre. ¿Cómo pudo el cerebro generar emociones, sentimientos, ideas y el yo?* Barcelona: Destino.
- Damasio, A. (2011): *En busca de Spinoza. Neurobiología de la emoción y los sentimientos*. Barcelona: Destino.
- Denton, D. (2009): *El despertar de la conciencia: la neurociencia de las emociones primarias*. Barcelona: Paidós.

- Farah, M. (2004): "Neurocognitive enhancement: what can we do and what should we do?". *Nature Reviews Neuroscience*, núm. 5/5, p. 421-425.
- Farah, M. (2005): "Neuroethics: the practical and the philosophical". *Trends in cognitive sciences*, núm. 9/1, p. 34-40.
- Farah, M. (2007): "Social, legal, and ethical implications of cognitive neuroscience: 'Neuroethics' for short". *Journal of cognitive neuroscience*, núm. 19/3, p. 363-364.
- Farah, M. (2012): "Neuroethics: The Ethical, Legal, and Societal Impact of Neuroscience". *Annual Review of Psychology*, núm. 63/1, p. 571-591.
- Feito, L. (2011): "Neurociencia de las emociones". *Diálogo filosófico*, núm. 80, p. 225-242.
- Fellous, J.-M. i Arbib, M. (2005): *Who needs emotions? The brain meets the robot*. Òxford: Oxford University Press.
- Fuchs, T. (2006): "Ethical issues in neuroscience". *Current Opinion in Psychiatry*, núm. 19/6, p. 600.
- García-Marzá, D. (2005): "Sentimientos y vida moral". *Diálogo filosófico*, núm. 62, p. 241-256.
- García Morales, I. (2009): "Neuroética". *Neurología*, núm. 5/1, p. 12-15.
- García-Ramos, R. (2009): "Neurofilosofía. Del dualismo cartesiano al naturalismo biológico". *Neurología*, núm. 5/1, p. 16-22.
- Gazzaniga, M. (2006): *El cerebro ético*. Barcelona: Paidós.
- Gazzaniga, M. (2008): "The Law and Neuroscience". *Neuron*: 60/3, p. 412-415.
- Giménez Amaya, J. M. i Sánchez-Migallón, S. (2010): *De la neurociencia a la neuroética: narrativa científica y reflexión filosófica*. Navarra: Eunsa.
- Glannon, W. (2006): "Neuroethics". *Bioethics*, núm. 20/1, p. 37-52.
- Glannon, W. (2007): *Defining right and wrong in brain science: essential readings in neuroethics*. Nova York: Dana Press.
- Greely, H. (2007): "On neuroethics". *Science*, núm. 318/5850, p. 533-533.
- Greely, H. (2010): "Neuroethics: Where Do We Go From Here?". *AJOB Neuroscience*, núm. 1/3, p. 1-2.
- Greene, J. (2004): "The Neural Bases of Cognitive Conflict and Control in Moral Judgment". *Neuron*, núm. 44/2, p. 389-400.
- Hauser, M. (2006): *La mente moral. Cómo la naturaleza ha desarrollado nuestro sentido del bien y del mal*. Barcelona: Paidós.

- Illes, J. (2002): "Ethical and practical considerations in managing incidental findings in functional magnetic resonance imaging". *Brain and cognition*, núm. 50/3, p. 358-365.
- Illes, J. (2006): *Neuroethics: defining the issues in theory, practice, and policy*. Òxford: Oxford University Press.
- Illes, J. i Raffin, T. (2002): "Neuroethics: An emerging new discipline in the study of brain and cognition". *Brain and cognition*, núm. 50/3, p. 341-344.
- Illes, J. i Bird, S. (2006): "Neuroethics: a modern context for ethics in neuroscience". *Trends in neurosciences*, núm. 29/9, p. 511-517.
- Illes, J. i Sahakian, B. (2011): *The Oxford handbook of neuroethics*. Òxford: Oxford University Press.
- Kandel, E. (2001): *Principios de neurociencia*: Madrid: McGraw-Hill Interamericana.
- Könneker, C. (2003): "La visión materialista de la neuroética: punto de mira". *Mente y cerebro*, núm. 4, p. 56-59.
- Levy, N. (2007): *Neuroethics. Challenges for the 21st century*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Levy, N. (2008): "Introducing Neuroethics". *Neuroethics*, núm. 1, p. 1-8.
- Levy, N. (2011): "Neuroethics: A new way of doing ethics". *AJOB neuroscience*, núm. 2/2, p. 3-9.
- Marcus, S. J. (ed.) (2002): *Neuroethics: Mapping the Field*. San Francisco, Ca.: Dana Press.
- Mora, F. (2007): *Neurocultura, una cultura basada en el cerebro*. Madrid: Alianza.
- Mora, F. i Sanguinetti, A. M. (2004): *Diccionario de neurociencia*. Madrid: Alianza.
- Moreno, J. (2003): "Neuroethics: an agenda for neuroscience and society". *Nature Reviews Neuroscience*, núm. 4/2, p. 149-153.
- Murphy, N. (2007): *Did my neurons make me do it?* Òxford: Oxford University Press.
- Northoff, G. (2009): "What is neuroethics? Empirical and theoretical neuroethics". *Current opinion in psychiatry*, núm. 22/6, p. 565-569.
- Pinker, S. i Meler, F. (2008): *Cómo funciona la mente*. Barcelona: Destino.
- Puyol, Á. (2012): "Neuroética en la Universidad Autónoma de Barcelona". *Revista de bioética y derecho*, núm. 24, p. 73-75.
- Ramachandran, V. S. (2008): *Los laberintos del cerebro*. Madrid: La Liebre de marzo.



- Rubia, F. (2007): *El sexo del cerebro*. Madrid: Temas de hoy.
- Rubia, F. i Gerhard, R. (2009): *El cerebro: avances recientes en neurociencia*. Madrid: Editorial Complutense.
- Safire, W. (2002): "Visions for a new field of 'Neuroethics'", en Marcus, S. J. (ed.): *Neuroethics: Mapping the Field*. San Francisco, Ca.: Dana Press, p. 3-9.
- Schleim, S. i Walter, H. (2008): "Neuroética. Las técnicas de formación de imágenes inducen la sospecha de que nuestros juicios morales podrían fundarse en intuiciones emocionales más que en procesos racionales". *Mente y cerebro*, núm. 32, p. 56-61.
- Semetsky, I. (2009): "Continuities, Discontinuities, Interactions: Values, Education, and Neuroethics". *Ethics and education*, núm. 4/1, p. 69-80.
- Tancredi, L. (2005): *Hardwired behavior: what neuroscience reveals about morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Valero Cabré, A. (2004): *Vocabulari de neurociència*. Barcelona: Universitat de Barcelona.



Pawel Kuczynski, *Satiric Drawings*

## 5. L'ètica de la ciència i de la tecnologia

### 1. Justificació i descripció de continguts

Aquesta lliçó es proposa presentar el marc d'ètica de la ciència i la tecnologia. Avui el mètode científic exerceix una hegemonia indiscutible sobre l'evolució del coneixement humà. Front al paper que ocupaven la religió i la filosofia en el món antic, avui preval el model d'un coneixement objectiu de la realitat, fruit de la unió entre la lògica i l'experimentació. La ciència, entesa des d'aquesta perspectiva, ha portat al descrèdit altres tipus de coneixements, ara considerats subjectius, abstractes o infundats. Entre aquests es troba l'ètica. La divisió entre ètica i ciència es basa en una distinció fonamental entre l'ordre dels fets i l'ordre dels valors. La ciència es caracteritza per la seua capacitat d'establir la realitat objectiva dels fenòmens que estudia, mentre la que moral implica un procés d'avaluació subjectiva de la realitat. Si la ciència mesura objectivament l'eficàcia o els resultats d'una acció, aquesta mateixa acció pot sotmetre's a una avaluació moral o qualificar-se com a "bona" o "justa". Aquesta qualitat moral no pertany a l'acció en si mateixa, sinó que es troba en el judici subjectiu que fem.

### 2. Apartats que componen la lliçó

#### 1. L'àmbit de l'ètica de la ciència i de la tecnologia

Hans Jonas ens va alertar sobre el fet que hem de preocupar-nos per investigar l'estreta relació entre teoria i pràctica en la forma en què la ciència s'està duent a terme, i fonamentalment en com s'ha de dur a terme. Per a Jonas no només els límits entre teoria i pràctica resulten borrosos, sinó que ara ambdós es fusionen en el cor de la pròpia ciència.

L'antiga excusa de la teoria pura i amb ella la immunitat moral de la ciència ja no es poden mantenir.

Segons Karl R. Popper, des del punt de vista evolutiu i biològic, la ciència és un instrument usat per l'espècie humana per adaptar-se a l'entorn, per envair nous nínxols ambientals i fins i tot per crear-los. Algunes idees clau de Popper son les següents:

- Parcialitat i la subjectivitat dels científics. No hi ha una autoritat, ja que el nostre coneixement conjectural i objectiu supera, cada vegada més, el que una persona pot dominar.

- El problema de la inducció. L'expressió "veritat científica" perd totalment el sentit de la seua existència, ja que els èxits del mètode d'assaig, error i èxit no garanteixen la intemporalitat d'una certa teoria científica.

- El progrés científic. Les dades no són la base ni la garantia de les teories. Aquest paper de base de la ciència és ocupat pels problemes que la comunitat científica considera com a importants.

Per a Thomas S. Kuhn tota elecció individual entre teories que competeixen depèn de la barreja de factors subjectius i objectius, o sobre criteris compartits o individuals.

Cap paradigma científic ha sigut capaç d'oferir una solució plausible a l'absoluta totalitat dels problemes del món present.

Paradigmes en competència no tenen les mateixes limitacions quan es tracta d'oferir solucions plausibles als problemes que el món presenta.

Tot allò extern al criteri científic guanyarà una importància crucial a la qualitat revolucionària en els debats entre paradigmes.

Per a Paul K. Feyerabend la ciència no posseeix la qualitat d'uniformitat, no té una visió del món, sinó que exhibeix una varietat de tendències i filosofies d'investigació; ja que la teoria científica és essencialment un assoliment humà, té la característica de fal·libilitat.

Si les activitats dels científics hagueren estat estrictament orientades per metodologies d'acord amb les idees d'objectivitat, el coneixement que tenim avui pel que fa a la naturalesa simplement no s'haguera aconseguit.

La ciència no té un estatus especial; és una empresa marcada per èxits i fracassos, per enfocaments diferents que només a vegades aconsegueixen el resultat que s'esperava i desitjava.

La ciència és una de les diverses tradicions per assolir el coneixement de la realitat, no té cap privilegi especial, perquè res li dóna dret a una societat o a una comunitat científica per a considerar-se superior a qualsevol altra tradició.

## 2. Els fonaments ètics de la ciència

Karl-Otto Apel va assenyalar que l'activitat científica és impossible sense un fonament ètic, ja que pressuposa implícitament un cert nombre de principis ètics.

L'activitat científica és inconcebible fora d'una comunitat de discussió que reuneix a tots els científics. Aquesta discussió només pot tenir sentit si respecta una sèrie d'estàndards morals fonamentals, com la prohibició de mentir, la llibertat d'expressió, la igualtat de tots els participants en la discussió i la llei del millor argument, segons la qual només la força dels arguments ha de prevaler en una discussió i no elements externs com el poder o l'estatus social.

Si els científics menteixen, si cometen frau, si només confien en els diners i el poder per difondre les seues idees, si interfereixen en la lliure discussió i el lliure intercanvi d'idees, tot l'edifici de la ciència s'esfondra i tota l'activitat científica perd el seu significat. Sense aquest conjunt de principis morals, la ciència ja no pot aspirar a rigor i racionalitat objectius.

Aquesta mateixa qüestió pot abordar-se des de l'ètica aristotèlica de la virtut. La recerca de la veritat objectiva exigeix trets de caràcter i actituds que tenen una dimensió moral. La imparcialitat, l'honestedat intel·lectual, la humilitat, l'autocontrol i la disciplina són virtuts essencials del treball científic.

Acceptar veure el món tal com és, anar al fons de les coses i fer front a la realitat, sense saber amb anticipació si això ens agradarà o no, és un compromís exigent i ple de conseqüències. La pràctica científica és impossible sense el suport de l'ètica, però el respecte de l'ètica no és automàtic.

## 3. La realitat de la investigació científica

La investigació científica no es realitza en un buit, no és immune als conflictes d'interès i a les activitats il·legals. La comunitat científica ja no gaudeix de la confiança cega de l'opinió pública i dels governs. Els escàndols, frauds i pràctiques il·legals coneguts redueixen la confiança en els científics. Malgrat el rigor del seu treball, els científics, com qualsevol altra persona, poden tenir la temptació de renunciar als seus deures morals.

La comunitat científica és un entorn d'una forta competència, on la recerca de la fama i l'afany d'obtenir contractes lucratis són motivacions poderoses. La investigació científica es porta a terme dins de les organitzacions públiques o privades que competeixen entre si. En molts

sectors de recerca, les empreses mantenen els seus descobriments en secret. La investigació industrial es regeix per les lleis de la competència econòmica. Sota el segell de la confidencialitat i protecció de patents, els investigadors protegeixen el fruit del seu treball per assegurar la propietat intel·lectual.

Fins fa poc, no hi havia un control ètic rigorós de la investigació científica. Avui moltes pràctiques del passat són inconcebibles. Per exemple, hi ha casos d'investigadors que han exposat infants al virus de l'hepatitis o que han trasplantat teixits cancerosos sense el coneixement dels receptors.

Hi ha hagut un canvi molt clar en la sensibilitat cap a les qüestions ètiques en la investigació científica, especialment pel que fa a la investigació en subjectes humans, un dels aspectes més controvertits de la investigació científica.

No obstant això, les desviacions dels estàndards ètics són probablement bastant freqüents, però les denúncies en són poques. Hi ha diverses raons. En primer lloc, es pot comprendre que és molt difícil que els estudiants o col·laboradors d'un investigador el denunciïn. En segon lloc, és molt difícil que la comunitat científica verifiqui de manera sistemàtica el respecte a les normes ètiques en totes les investigacions publicades arreu del món.

#### 4. La investigació en subjectes humans

Després de la Segona Guerra Mundial, el Tribunal Internacional de Nuremberg va jutjar els criminals de guerra nazis. Un tribunal nord-americà va tractar el cas de diversos metges i científics acusats de dur a terme experiments inacceptables en humans. Els jutges van condemnar aquests metges per assassinats, atrocitats, tortures i crims contra la humanitat.

Aquests metges havien estudiat fins i tot els mecanismes d'infecció en ferides fetes a determinats subjectes. Altres experiments portaven directament a la mort, com ara el tifus i la malària, inoculades als subjectes, o estaven dissenyats per a comprovar el llindar de resistència al dolor, amb mètodes d'esterilització com ara la injecció de nitrat d'argent als genitals, que van portar a la mort més atroç a centenars de dones.

En resposta a aquests horrors, el tribunal militar dels Estats Units a Nuremberg va formular un codi d'investigació mèdica que inclou deu principis ètics. És el codi de Nuremberg.

El consentiment voluntari del subjecte és absolutament imprescindible. La persona involucrada ha de tenir capacitat legal i real de donar el consentiment.

Ha d'estar en condicions que li permeten el lliure exercici d'escollir sense cap element de pressió, frau, engany o coacció.

Ha de tenir capacitat per a entendre i comprendre els elements en joc (naturalesa, durada i propòsit de la recerca, mètode, inconvenients i riscos, efectes sobre la salut), que li permeten una decisió lúcida i amb coneixement de causa.

Durant molt de temps els científics han buscat solucions als problemes ètics de la investigació amb subjectes humans ajustant-se a una anàlisi utilitarista, comunament anomenada anàlisi de costos i beneficis. Aquesta anàlisi pren en consideració les conseqüències avantatjoses i desavantatjoses d'una investigació, tant per al propi investigador i per als participants en l'experiment com per a la societat o per a la humanitat en general, que abans o d'hora haurien de beneficiar-se dels resultats positius d'aquesta investigació.

La comunitat científica ha utilitzat aquest tipus d'anàlisi per justificar pràcticament qualsevol cosa. Per exemple, al segle XIX, von Hubbenet presentà amb orgull els resultats d'una recerca en què es transmet la sífilis a les joves sense el seu coneixement, en un moment en què encara no hi havia una teràpia eficaç contra aquesta malaltia. Per a ell, els beneficis esperats d'aquesta investigació per a la humanitat eren superiors als danys causats en algunes víctimes.

Tot i la seua popularitat, les consideracions utilitàries han donat pas a una ètica deontològica que afirma la primacia del principi kantian del respecte per la persona i dels drets individuals.

A la pràctica, l'imperatiu del respecte es reflecteix en una sèrie de normes estipulades en els codis ètics. Aquestes normes estableixen certs drets fonamentals dels participants en la recerca.

El codi de Nuremberg ja conté la majoria d'aquestes normes, la més important de les quals afirma el dret del participant a un consentiment lliure i informat. Aquesta norma consagra l'autonomia inalienable del subjecte. A més, pretén establir una igualtat fonamental entre l'investigador i el participant, que es troben com a persones lliures i en un context de respecte mutu.

Un consentiment lliure implica que no es pressionarà als subjectes per obtenir la seua participació i que no rebran una sanció si es neguen a participar-hi.

Un consentiment informat implica que l'investigador ha d'informar de tots els aspectes de la recerca, en particular aquells que podrien tenir efectes negatius sobre el participant.

La protecció de la privadesa i també la confidencialitat són cada vegada més importants en els nous codis d'ètica que regulen la recerca amb subjectes humans. Aquestes preocupacions estan absents al codi de Nuremberg i estan relacionades amb els desenvolupaments de les tecnologies de la informació i la comunicació i el registre electrònic de dades.

L'ètica de la responsabilitat prospectiva de Hans Jonas proporciona una perspectiva teòrica rellevant per a l'estudi de la investigació sobre temes humans.

Si hi ha una situació en què la desigualtat de poder i coneixement és flagrant, és la relació entre l'investigador i els participants en l'experiment.

En general, els participants tenen una fe cega en l'investigador i en les seues intencions.

Per a Jonas, els participants es troben en una situació d'extrema vulnerabilitat que reclama a l'investigador una cura extrema per protegir els participants i tenir en compte els seus interessos.

El compliment formal amb el consentiment lliure i informat no garanteix la igualtat real, ja que l'investigador podria actuar com volguera una vegada l'ha obtingut.

El principi de responsabilitat exigeix més de l'investigador, i no retirar-se a una posició formalista.

La responsabilitat de l'investigador pot exigir que intervinga per protegir el subjecte contra ell mateix, si veu, per exemple, que reacciona malament a certes proves durant l'experiment.

Aquesta responsabilitat augmenta amb el grau de vulnerabilitat del subjecte. Per exemple, sotmetre als majors a una prova pot requerir molt de tacte, ja que aquestes proves poden amenaçar la seua autoestima i provocar que se senten humiliats. De la mateixa manera, sotmetre als adolescents a un tractament que deixi marques visibles en el seu cos podria representar una violació terrible de la seua integritat física, menor en gent més gran.

Altres autors empren els conceptes de virtut o de caràcter moral en l'àmbit de la investigació científica. Des d'aquesta perspectiva, hem de poder referir-nos a qualitats humanes fonamentals, actituds i trets de caràcter que testimonien la moralitat de llurs accions (determinació, curiositat, originalitat, tenacitat, rigor), gràcies a les quals la investigació assoleix l'excel·lència, mentre que altres actituds (ambició, cobdícia, orgull,



egocentisme) poden donar lloc a comportaments reprovables en determinades circumstàncies.

No es poden considerar virtuts com la humilitat, la compassió, la generositat o la integritat elements d'un codi deontològic, sinó que han de ser reforçades per la família i l'escola, i poden integrar-se en programes de formació d'investigadors i considerar-se criteris per avaluar la seua activitat.

## 5. La tecnociència i el transhumanisme

L'ésser humà sempre ha transformat el món a través de la tècnica, de la qual s'ha servit per buscar solucions a problemes, tot i que en altres ocasions també els ha creat.

En les últimes dècades el desenvolupament tecnològic és impressionant i la tecnologia es considera una extensió de l'ésser humà.

La ment humana transcendeix els límits del cos i se situa en l'artefacte per mitjà de la tecnologia.

L'ètica reflexiona sobre l'acció moral de la persona. Atès que l'acció moral de l'ésser humà ha transcendit els límits de la persona cap a l'artefacte, l'ètica haurà de reflexionar també sobre els límits de l'acció humana en relació amb la tecnologia.

Cal ampliar les fronteres de la reflexió moral cap a nous horitzons.

La creació i ús de la tecnologia requereix responsabilitat, punt fonamental dins de l'ètica.

La intel·ligència artificial té per objecte l'estudi del comportament intel·ligent en les màquines.

El comportament intel·ligent suposa percebre, raonar, aprendre, comunicar-se i actuar en entorns complexos.

Una de les tasques a llarg termini de la intel·ligència artificial és el desenvolupament de màquines que puguen fer totes aquestes coses igual, o potser fins i tot millor, que els humans.

Una altra tasca de la intel·ligència artificial és arribar a comprendre aquest tipus de comportament en les màquines, en els humans o en altres animals.

Alan Turing va publicar el 1950 a la revista *Mind* el seu famós Test de Turing. Aquest test neix com un mètode per comprovar i determinar si una màquina pot pensar. Amb el test es pretén comparar el coneixement d'una màquina amb el d'un humà, i saber si és similar o si es distingeix.

Des de l'àmbit de l'ètica i la religió es va criticar que cap màquina podia comparar-se amb una persona i que la màquina mai podria igualar les capacitats d'aquesta.

Des del solipsisme es va criticar que les màquines no poden tenir consciència de si mateixes, cosa que els especialistes ja no s'atreveixen a afirmar tan lleugerament.

En l'àmbit militar la intel·ligència artificial també ha suposat nombrosos avanços, per exemple en el desplegament a gran escala de robots que treballen desactivant bombes, i també drons autònoms letals.

Internet és també un altre àmbit que s'ha vist clarament beneficiat del desenvolupament de la intel·ligència artificial, per exemple en programaris que es dediquen al rastreig i vigilància de correus electrònics, les qüestions de preferència de compra, per exemple a Amazon.

En el sector financer la intel·ligència artificial també està operant en aquest moment.

Intel·lectuals en el camp de la intel·ligència artificial com Nick Bostrom o Ray Kurzweil es refereixen a l'aspecte futur de la intel·ligència artificial, el primer parla de "superintel·ligència" i el segon de "singularitat".

Bostrom defineix la superintel·ligència com qualsevol intel·lecte que excedeix el nivell cognitiu dels humans en pràcticament totes les àrees d'interès. Bostrom defensa la idea que és més fàcil desenvolupar la intel·ligència en una base artificial que en una base biològica, ja que les màquines tenen una sèrie d'avantatges que les entitats biològiques no tenen.

Kurzweil empra el terme "singularitat" per referir-se al sistema superintel·ligent que és capaç de perfeccionar-se a si mateix i crear altres sistemes, fins i tot més intel·ligents que ell, seguint un creixement exponencial. Segons Kurzweil, la singularitat pot perfeccionar-se a si mateixa, tenint com a horitzó la constitució de tot un univers basat en una entitat global intel·ligent. Kurzweil afirma que, quan un intel·lecte sintètic siga superior a la intel·ligència humana, el progrés serà molt més ràpid.

El transhumanisme, desenvolupat gradualment en les últimes dècades, pretén comprendre i avaluar les oportunitats de millora humà obertes per l'avanç de la tecnologia.

El transhumanisme presta atenció a les tecnologies actuals, com l'enginyeria genètica i la tecnologia de la informació, i anticipa les futures, com la nanotecnologia molecular i la intel·ligència artificial.

Les opcions de millorament que es discuteixen inclouen l'eradicació de malalties, l'eliminació del patiment innecessari i l'augment de les capacitats intel·lectuals, físiques i emocionals humanes.

L'acceleració del progrés tecnològic ha portat a Kurzweil a parlar de l'adveniment de la singularitat tecnològica, propiciada pel desenvolupament de màquines intel·ligents capaces de redissenyar recursivament, creant un tipus d'intel·ligència molt superior al control i capacitat intel·lectual humana.

El desenvolupament exponencial de les tecnologies, a la base d'institucions acadèmiques com la Universitat de la Singularitat, a Silicon Valley, ha assolit una posició predominant en el moviment transhumanista.

Altres temes transhumanistes són la colonització de l'espai i la possibilitat de crear màquines superintel·ligents, juntament amb altres desenvolupaments potencials que podrien alterar profundament la condició humana.

L'àmbit d'estudi del transhumanisme no es limita als dispositius tecnològics i la medicina, sinó també a dissenys econòmics, socials, institucionals, desenvolupament cultural i habilitats psicològiques i tècniques.

Així, els transhumanistes esperen que mitjançant l'ús responsable de la ciència, la tecnologia i altres mitjans racionals aconseguim finalment convertir-nos en posthumans, éssers amb capacitats molt més grans a les que tenen els actuals éssers humans.

Cal estudiar els reptes ètics de les tecnologies emergents, mostrant la convergència de les tecnologies exponencials (nanotecnologia, biotecnologia, tecnologies de la informació i la comunicació, integració cognitiva, intel·ligència artificial, robòtica...) i la seua interacció i integració en l'ésser humà i en l'ambient, des d'un humanisme integrador avançat, adequat per a un futur singular en què aquestes tecnologies emergents estiguen al servei de les persones i de la biosfera i no a l'inrevés i en què l'ètica i les humanitats lideren el progrés científicotecnològic.

Hans Jonas és un filòsof que destaca per les seues importants aportacions en el terreny de l'ètica, sobretot a partir del seu principi de responsabilitat. El principi de l'ètica de la responsabilitat de Jonas pot servir per a la creació i recreació d'idees en el camp de la tecnologia avançada i sobretot en la intel·ligència artificial.

## 6. La revolució digital

L'amplitud sense precedents de la revolució tecnològica està transformant les nostres condicions de vida (treball, oci, economia, política, art, cultura, mitjans de comunicació). Aquesta revolució afecta especialment les tecnologies de comunicació amb Internet.

La connexió permanent possible gràcies a la multiplicació de dispositius electrònics i la tecnologia sense fils permet interactuar en qualsevol lloc i moment amb altres persones, organitzacions i fonts d'informació. Els dispositius electrònics que permeten aquesta connexió s'han convertit en una extensió del nostre cos i ment.

La revolució digital transforma la nostra relació amb l'espai i el temps. Ha sorgit una nova forma de construir la pròpia identitat personal. L'individu "connectat" es defineix per la seua activitat i la seua exposició a les plataformes electròniques, on pot expressar les seues preferències ("M'agrada") i les seues creacions (YouTube, Instagram).

Un altre concepte important per a marcar el caràcter revolucionari d'aquests avenços és la "intel·ligència ambiental", que es refereix a un entorn poblat per objectes cada vegada més intel·ligents i multifuncionals, amb els quals podem comunicar-nos directa o remotament per realitzar multitud de tasques (telèfon intel·ligent, automòbil, nevera, termòstat, ulleres, robot domèstic, etc.).

La revolució digital transformarà radicalment l'ésser humà? Per al millor o el pitjor? Estem en els inicis de l'*homo digitalis*? El fenomen de la revolució digital dóna lloc a reaccions antagòniques: tecnòfils i tecnòfobs, als quals cal afegir també els tecnoneutres.

Els tecnoneutres adopten una posició de desdramatització. Defensen una visió humanista i instrumental de la tecnologia segons la qual les tecnologies no són més que un mitjà en mans dels éssers humans. Com qualsevol creació humana, es pot fer un bon o un mal ús de les tecnologies de la informació i la comunicació. Delinqüents, estafadors, pedòfils, racistes, terroristes les posen al servei dels seus interessos més perversos (ciberassetjament, distribució de pornografia, robatoris d'identitat). Però també serveixen per a defensar causes cíviques. Cap d'aquestes tendències és inherent a la tecnologia.

Per als tecnoneutres l'ésser humà no canvia de manera profunda. S'adapta, però posseeix necessitats i motivacions que són universals i immutables: jugar, aprendre, compartir, informar-se, evadir-se, associar-se, crear, etc.

La revolució digital aporta innovacions espectaculars, però no canvia l'essència humana. Les xarxes socials són només una altra forma d'expressar la sociabilitat. Tant en les relacions socials reals com en les virtuals hi ha la mateixa artificialitat i manca d'autenticitat. Per exemple, el ciberassetjament entre els joves és només una variant de l'assetjament que sempre ha existit a l'escola. Les pàgines web de cites són només una

forma diferent de trobar l'ànima bessona. Els llibres electrònics són una altra manera de llegir.

Totes aquestes noves pràctiques tenen una multitud d'aspectes positius i negatius i per tant el seu caràcter beneficiós o perjudicial no pot ser jutjat en bloc.

Els tecnòfobs pessimistes veuen en la tecnologia una tendència perillosa que amenaça amb desfigurar l'ésser humà.

La revolució digital ha creat una dependència extrema. Ens hem convertit en esclaus de l'ordinador, d'Internet i del mòbil a casa i a la vida professional. Aquesta dependència amenaça a la llarga amb una degeneració del pensament i la vida social.

El nucli d'aquesta mutació es redueix a dos fenòmens relacionats: facilitat i immediatesa. La revolució digital dóna accés fàcil i immediat a tantes coses que centra la nostra atenció només en el moment present. Ens submergeix en una cultura de la instantaneïtat i la immediatesa.

Aquesta és una revolució fonamental, perquè trastorna la nostra relació amb el temps i, per tant, el nostre funcionament cerebral i la nostra manera de pensar.

A Internet les operacions funcionen a gran velocitat, tot està disponible en tot moment, sense cap esforç. Volem saber què està passant ara. Volem una resposta immediata a les nostres preguntes.

No hi ha lloc per al silenci, el buit o l'espera. L'avorriment s'ha convertit en una aberració, un sentiment insuportable.

És el regne de la multitasca, la multiconnexió, el zapping frenètic i els tweets davant del televisor mirant un espectacle o menjant, o al volant del cotxe.

Els tecnòfobs pessimistes consideren que aquesta dispersió ens priva del temps per pensar i anar al fons de les coses i que estem desenvolupant col·lectivament la síndrome del dèficit d'atenció. Ens resulta cada vegada més difícil llegir textos llargs, seguir un argumental mitjanament complex, o simplement concentrar-nos en un mateix objecte durant molt de temps.

La revolució digital té un efecte negatiu sobre la memòria. Acumulem fotos, llistes de llocs favorits o aplicacions que no tornem mai més a consultar. Paradoxalment, l'univers digital permet guardar-ho tot en la memòria, de manera que tot s'oblida més fàcilment. El passat té poc d'atractiu per a un esperit que només té interès per l'instant present.

La revolució digital altera també els paràmetres de la nostra vida social. Crea aparentment oportunitats de socialització extraordinàries, però si es veu més a prop, es tracta d'una vida social virtual, sense la profunditat de les relacions reals. Gràcies a Internet, podem crear xarxes de centenars

d'amics des de casa. Tothom pot crear la identitat que li agrada o revelar allò que li convé. L'individu connectat viu permanentment en una realitat falsa.

La connectivitat ininterrompuda ens porta a la temptació de fugir al món virtual constantment, com si estiguérem sols al món, amb la manca de civisme que pot resultar-ne.

Alguns argumenten que Internet ha comportat una revitalització de la vida democràtica amb la proliferació de fòrums obert i blocs. Internet ha ampliat l'espai públic i la participació ciutadana d'una manera extraordinària.

Però per als tecnòfobs la problemàtica continua sent la mateixa, ja que tota aquesta efervescència no té cap impacte real en la vida política. La multiplicació infinita de canals d'expressió no té una estructura organitzada i estable i la política real funciona al ritme de les institucions parlamentàries, les negociacions entre partits i els processos burocràtics i jurídics.

Els actors que han aconseguit emprendre una acció política notable són organismes que tenen un domini efectiu de les tecnologies digitals com Anonymous i WikiLeaks.

Segons els tecnòfils, els crítics de la revolució digital fan un discurs catastròfic desgastat que s'ha escoltat amb tots els grans avenços tecnològics.

L'acceleració del ritme de canvi és una constant de tota la modernitat. La facilitat amb què la humanitat s'ha adaptat a una multitud de transformacions tecnològiques hauria d'alegrar-nos en lloc de preocupar-nos.

La revolució digital condueix a una democratització del coneixement. Posa a l'abast de tots una infinitat d'informació útil de tot tipus. Ajuda a fer-nos ciutadans millor informats. Crea una cultura de l'intercanvi, la solidaritat i la generositat. La filosofia d'Internet és distribuir i compartir informació i experiències. Promou els contactes entre persones de diferents cultures.

Encarna els dos valors de la nostra civilització moderna: llibertat i igualtat. Ajuda a ampliar l'esfera d'autonomia dels individus obrint una multitud de camins per informar-se i prendre decisions per si mateixos. D'altra banda, Internet és un sistema fonamentalment igualitari, perquè no es regula per cap poder centralitzador i tampoc està organitzat jeràrquicament.

Des del punt de vista social, Internet permet a una gran quantitat de persones trencar el seu aïllament connectant-se de forma remota amb

altres persones que comparteixen les seues passions, inquietuds, interessos o valors. Com més amics tenim a Internet, més amics tenim que coneixem físicament.

La facilitat d'ús d'Internet també és una gran font de creativitat. Sorgeixen i circulen noves idees a un ritme desenfrenat. Internet ofereix possibilitats inèdites a l'activisme social i polític.

A diferència del que pretenen els tecnòfobs, la gran força de l'ésser humà rau en la seua capacitat d'adaptació.

La revolució digital és probablement la major revolució cultural de la història de la humanitat i és cert que va a transformar les nostres condicions d'existència. El seu avenç és imparable. L'individu connectat permanentment és la realitat de la humanitat del futur.

Hem d'estar segurs que podrem superar els aspectes negatius d'aquesta gran metamorfosi, ja que el seu potencial és inèdit.

### 3. Objectius de la lliçó

—Estudiar els principals mètodes i les principals propostes de l'ètica de la ciència i de la tecnologia.

—Destacar els fonaments ètics de la ciència.

—Aclarir la influència de la tecnociència en la nostra imatge de l'ésser humà.

### 4. Qüestions que centraran les activitats de la classe

—Què s'entén per ètica de la ciència i de la tecnologia?

—Quines són les implicacions ètiques de l'activitat científica?

### 5. Activitats pràctiques

Activitat pràctica núm. 6: Anàlisi del llenguatge.

Objectiu: Habilitar l'alumnat en l'ús apropiat de termes que apareixen en el discurs ètic.

Pràctica: Descriu el significat dels termes següents: aporofòbia, capacitats humanes, cooperació, desenvolupament humà, discriminació cultural, discriminació positiva, diversitat cultural, ètnia, pobresa, racisme, socialització, xenofòbia i la seua relació amb el concepte de filosofia moral.

Pràctica grupal: dos o tres estudiants.

Document: Conill, J. (ed.) (2002): *Glosario para una ética intercultural*. València: Bancaixa.

## 6. Documents per a preparar la lliçó

### a) Bibliografia bàsica

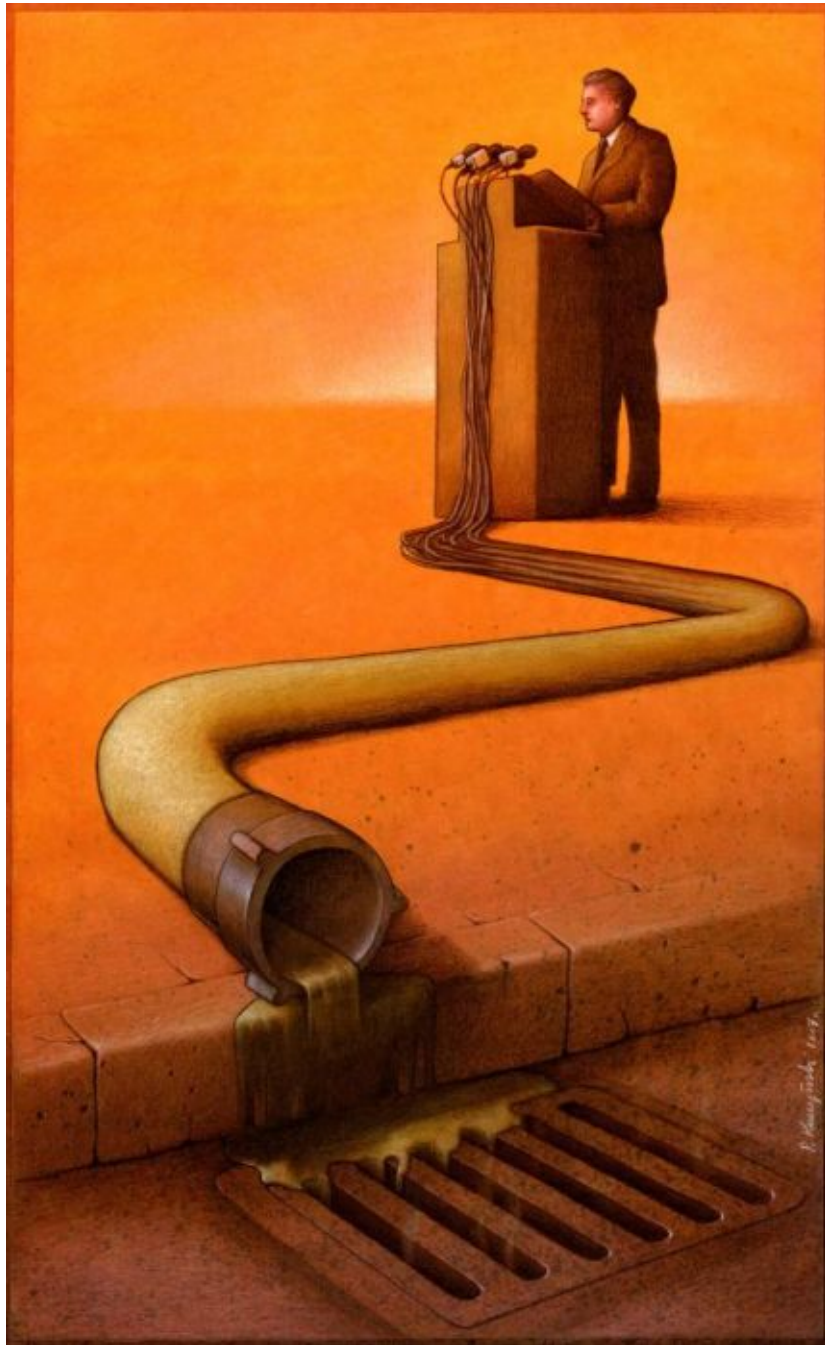
- Domingo Moratalla, A. (2013). *Educación y redes sociales*. Madrid: Encuentro.

### b) Bibliografia complementària

- Asimov, I. (1978). *Yo, robot*. Barcelona: Edhasa.
- Álvarez Álvarez, J. J. (2013). *Aproximación crítica a la inteligencia artificial. Claves filosóficas y perspectivas de futuro*. Madrid: Universidad Francisco de Vitoria.
- Benjamin, M. (2014). *Las guerras de los drones. Matar por control remoto*. Barcelona: Anagrama.
- Bostrom, N. (2014). *Superintelligence*. Oxford: Oxford University Press.
- Echeverría, J. (2003). *La revolución tecnocientífica*. Madrid: Fondo de Cultura Económica de España.
- Ellul, J. (2003). *La edad de la técnica*. Barcelona: Octaedro.
- Floridi, L. (2001). *The philosophy of information*. Oxford: Oxford University.
- Habermas, J. (2010). *El futuro de la naturaleza humana*. Barcelona: Paidós.
- Horkheimer, M. (2010). *Crítica de la razón instrumental*. Madrid: Trotta.
- Kurzweil, R. (2012). *La singularidad está cerca. Cuando los humanos transcendemos la biología*. Madrid: Lola Books.
- Minsky, M.L. (2010). *La máquina de las emociones: sentido común, inteligencia artificial y el futuro de la mente*. Bogotá: Debate.
- Molinuevo, J.L. (2004). *Humanismo y nuevas tecnologías*. Madrid: Alianza Editorial.
- Quintanilla, M.Á. (2006). *Tecnología: un enfoque filosófico*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Sanmartín, J. (1990). *Tecnología y futuro humano*. Barcelona: Anthropos.
- Savulescu, J. (2012). *¿Decisiones peligrosas? Una bioética desafiante*. Madrid: Tecnos.



- Turing, A.M. (1950). Computing Machinery and Intelligence. *Mind*, 49, 433-460.
- Wiener, N. (1949). *The Machine Age*. Cambridge: MIT Press.
- Wiener, N. (1985). *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine*. Cambridge: MIT Press.
- Wiener, N. (1989). *The Human Use Of Human Beings: Cybernetics And Society*. London: Free Association Books.
- Winner, L. (2008). *La ballena y el reactor*. Barcelona: Gedisa.



Pawel Kuczynski, *Satiric Drawings*

## 6. L'ètica de l'art

### 1. Justificació i descripció de continguts

La pràctica artística és un àmbit important en la societat moderna que planteja nombroses controvèrsies morals. En aquesta lliçó examinarem alguns dels principals problemes ètics de l'art.

### 2. Apartats que componen la lliçó

#### 1. L'àmbit de l'ètica de l'art

La separació moderna entre ètica i estètica resulta insatisfactòria. Les dues disciplines no són realitats totalment autònomes. La pretensió moderna de fundar l'ètica només sobre la raó ha fracassat. És important recuperar el fonament estètic de l'ètica. Des d'aquestes coordenades, l'ètica de l'art es planteja com una de les seues tasques principals en l'actualitat construir sentit en l'àmbit públic.

Al segle XIX Fiodor Dostoievski (1821-1881) afirmava poèticament que «la bellesa salvarà el món». El sentit últim no rau en les nostres ambicions, sinó en contemplar i viure la bellesa, que és font de sentit i ho embolcalla tot. La bellesa i la bondat són el mateix, com l'ètica i l'estètica són una. La bellesa sense la bondat és buida, no té substància, és pura representació. En un món individualista, materialista, ¿i si la bellesa pogués canviar el món?

Per a Ludwig Wittgenstein (1889-1951) «ètica i estètica són una i la mateixa cosa: visió i sentit del món» (*Tractatus*, 6.421). Ètica i estètica porten implícita la voluntat de ser i fer millor el món –"el meu món"–, ja que en la mesura que la meua vida siga bona i bella el meu món tendirà a créixer o decreixer. L'obra d'art i la vida bona coincideixen, en tant que ens obren la perspectiva de l'eternitat i són expressió d'un ordre

transcendental que situa a la *poiesis* i a la *praxis* en la seua perfecció. Segons Wittgenstein: «L'obra d'art és l'objecte vist *sub specie aeternitatis*; i la bona vida és el món vist *sub specie aeternitatis*. No altra cosa és la connexió entre art i ètica» (*Diari filosòfic* (1914-1916), pàg. 140).

Thomas Mann (1875-1955) accepta el dilema entre ètica i art i pren partit per la decència. Mentre que per als antics el bon fer i les bones obres resultaven conceptualment inseparables, Mann, testimoni de la barbàrie de la Primera Guerra Mundial, lamenta que una s'opose a l'altra. Per a Mann la literatura té el compromís de forjar ciutadans i és un instrument d'excel·lència i de perfecció moral.

## 2. L'art en el món antic i en el món modern

En el món antic l'art no va gaudir d'un gran reconeixement social i cultural. Es considerava generalment com una activitat inferior a les altres produccions de la ment molt més "nobles" que la ciència i la filosofia. El món antic posa l'art dintre de la categoria d'activitats simplement "útils".

La paraula llatina «*ars*» tenia el sentit d'habilitat tècnica, de saber-fer, i fins el segle XV es va emprar principalment per a designar activitats manuals. L'art es considerava inferior perquè els seus productes pertanyien essencialment al món material o sensible, que es considerava inferior al món intel·lectual o intel·ligible.

Al *Fedre* Plató estableix una jerarquia d'activitats humanes en funció del seu grau de perfecció. Distingeix nou graus d'excel·lència. Els artistes – el poetes – només ocupen la sisena posició d'aquesta jerarquia, per darrere de filòsofs, reis, polítics i comerciants, mestres de gimnàstica i endevins. I se situen per davant d'artesans i camperols, sofistes o demagogs i el tirans.

Aquesta jerarquització fundada en la dicotomia intel·lectual/material tindrà com a conseqüència que les arts superiors o "nobles" s'anomenen "liberals" (conreades per homes lliures) i les inferiors "mecàniques" (referides a l'habilitat manual i corporal). Aquesta visió de les coses ha dominat el món antic fins al Renaixement, on les arts mecàniques adquiriren un reconeixement social més ampli.

En la visió antiga, la natura i el món es concebien com una obra perfecta, harmònica, ordenada, governada per lleis eternes. L'art, la funció del qual era imitar la naturalesa, havia de tractar de restituir la bellesa d'aquesta harmonia. L'artista veia limitada així la seua llibertat creadora per la necessitat de conformar-se a cànons, inscrits en la naturalesa de les coses.

En Grècia i Roma ètica i estètica són dues cares de la mateixa qualitat: la virtut de la *kalokagathía*. Els nostres avantpassats grecs tenien un sistema de valors indivisible, format per la justícia i la bellesa. La bellesa va ajudar a garantir un consens fins i tot a la moral. Plató considerava la justícia com la tasca que cada un està cridat a complir per desenvolupar les tasques que per naturalesa està cridat a realitzar (*Resp.* IV 432). Aquesta idea rau en la relació harmònica entre les parts i el tot. Horaci va sostenir la idea que el propòsit de l'art era delectar (*delectare*) i instruir (*docere*).

Es va mantenir una relació harmoniosa entre la bellesa i la justícia fins al segle XVIII. Però el protestantisme i la modernització trenquen aquesta unió. Per a autors com Shaftesbury, Lessing, Kant i el romanticisme la funció de l'art és encarnar la bellesa, per la qual cosa cal estudiar ambdues disciplines de manera autònoma i especialitzada.

A la centralitat dels dogmes, cal afegir l'existència d'un sistema d'aprenentatge estretament reglat per a l'exercici professional de l'artista, sota l'autoritat de mestres, que transmetien els seus sabers i exercien una autoritat inqüestionable sobre els aprenents.

L'art era una pràctica social subjecta a l'autoritat de poders religiosos, polítics i socials. L'artista havia de respectar els dictats d'aquests poders i conformar-se a les convencions imposades.

En la modernitat l'art experimenta una evolució paral·lela a la que es produeix en les esferes moral i política.

L'artista adquireix el dret a definir lliurement el seu projecte artístic i determinar el contingut i la forma de la seua obra.

Es produeix una destrucció dels cànons tradicionals de la bellesa i una reivindicació de llibertat absoluta.

La privatització i la racionalització de la vida implica que l'art esdevé especialitzat i la massa s'acostuma a la lletjor com a condició normal.

Aquesta situació s'ha perllongat fins al món contemporani. Hem desatès la dimensió estètica de la nostra vida quotidiana i hem privilegiat nostres necessitats efímeres, considerant la bellesa com a expressió del luxe.

Amb l'arribada de l'era de l'espectacle, que impregna la vida política i social, tot es converteix en entreteniment: l'art esdevé transitori, fugaç i contingent i l'ètica es debilita.

La gent ja no té temps per admirar la bellesa, per estar al carrer i parlar. Els herois de la televisió no són portadors de valors ètics, sinó només un passatemps. La conseqüència és un augment de comportaments no ètics.

### 3. Dimesions ètiques de l'art

En situar a la part superior de la seua escala de valors la llibertat de creació, l'artista pot trobar-se a vegades en un terreny que s'allunya de l'àmbit moral. Alguns exemples d'aquest conflicte entre l'autonomia del l'artista i les seues responsabilitats morals són:

- Artistes que sacrifiquen les seues responsabilitats familiars a la recerca del seu ideal artístic.

- Artistes que utilitzen els seus familiars o persones vives com a font d'inspiració i les retraten, en una situació desfavorable, com personatges de teatre o de novel·la, explotant així tragèdies humanes que han causat malalties físiques i psicològiques en els supervivents.

- Artistes les obres del quals se sospita que tenen un efecte pervers sobre un públic vulnerable.

L'autonomia de l'artista modern és inseparable del seu dret fonamental a la llibertat d'expressió. Aquesta qüestió planteja el tema de la censura en un món pluralista on coexisteixen cultures diverses.

El conflicte es planteja quan els artistes aborden de manera oberta o provocativa certs temes sensibles: sexualitat, nuesa, violència, crueltat, pedofília, religió, racisme, homosexualitat, etc.

És acceptable que una comunitat cultural o religiosa fixe límits a la llibertat d'expressió d'un artista en nom del respecte per les seues creences?

L'artista té el deure moral de respectar allò que és sagrat per als altres?

L'artista té el dret de representar certs aspectes de la realitat incòmodes de veure o que ferisquen la sensibilitat de certs grups?

Tothom hauria de ser lliure de poder expressar la seua opinió sense censura, boicots o amenaces?

Hi ha límits per a les coses que l'artista pot representar?

Un dels aspectes més importants de l'art en la modernitat és l'aparició d'un lliure mercat de l'art, que va alliberar als artistes de la seua dependència de poders polítics i religiosos.

L'obra d'art es va convertir en un bé de consum, vinculat a una indústria cultural i sotmès a les lleis de l'oferta i la demanda.

La indústria cultural està dominada per actors influents que imposen condicions extremadament difícils als artistes per practicar el seu art amb autenticitat i creativitat.

Aquestes condicions poden portar els artistes a sacrificar llurs ideals per tal d'assegurar la seua subsistència.

Un dels àmbits que exemplifica la relació problemàtica entre art i mercat és la publicitat.

La implicació de l'Estat en l'àmbit de la cultura posaria a l'art en una relació de dependència d'una instància política externa o és part de la responsabilitat de l'Estat per preservar un bé col·lectiu important com és la cultura?

Hauria l'Estat de subvencionar prioritàriament manifestacions artístiques "populars", dirigides a la majoria, o també l'art d'avantguarda?

Pot viure l'art en aquesta situació de dependència preservant la seua autonomia?

Com reforçar el paper de l'art i de la cultura en l'educació?

El problema de l'art d'avantguarda rau en què està dissociat de tot horitzó cultural compartit, de tot sistema referencial intel·ligible que permeta al públic reconèixer-se en ell.

L'art d'avantguarda palesa un excés d'individualisme i de subjectivisme, que són el costat negatiu de l'ideal d'autenticitat.

Per a l'art d'avantguarda l'art és un fi en si mateix, l'objectiu del qual és la pura creació artística.

Té l'artista el deure de comunicar amb el públic, o l'ideal d'autonomia de l'art significa que l'artista no destina la seua obra més que a si mateix?

Una altra tradició de l'art modern ha considerat la importància del compromís social i polític de l'artista.

L'art té un enorme potencial per transformar les mentalitats i la societat, en denunciar qualsevol forma d'injustícia i de prejudicis.

L'art compromès ha cobrat força en l'actualitat en les obres d'artistes que defensen causes com el feminisme, el pacifisme, l'ambientalisme, el nacionalisme, els drets del col·lectiu LGTB, etc.

El compromís social o polític posa en perill el procés creatiu de l'artista o és una expressió de l'autenticitat de l'artista?

Si la tasca fonamental de l'artista és explorar les zones limítrofes de l'experiència humana, on regna la immoralitat, l'obscenitat, la crueltat o la perversió, debiliten aquestes obres les nostres conviccions morals?

Cal considerar més aviat l'art com un món d'exploració, experimentació i transfiguració que ha de romandre immune a les consideracions morals i abstenir-se de qualsevol judici d'aquest tipus?

És el paper de l'art defensar o ser portador de valors morals?

Poden la moral i la política, dimensions fonamentals de l'existència humana, inspirar els artistes, i esdevenir part important de la recerca d'autenticitat i de veritat que està al centre de la pràctica artística?

L'ètica de l'art contemporani és una ètica del cos, en la mesura que tota obra artística, sobretot l'obra plàstica, implica essencialment un comentari a la corporalitat del món, és una acció corporal que és llegida per l'espectador des del seu propi cos, amb la qual cosa actualitza la seua experiència.

Per exemple, el bioart és una de les corrents de l'art contemporani que pren com a mitjà els recursos plàstics oferts per les biotecnologies.

Les obres reflecteixen críticament la relació entre la societat i el desenvolupament de les biotecnologies.

En alguns casos aquestes experimentacions tenen com a protagonista el propi cos de l'artista.

#### 4. L'ètica de l'estètica

Segons alguns autors, el valor estètic d'una obra d'art està determinat pel seu caràcter moral.

Segons altres autors, el caràcter moral d'una obra és irrellevant per a la seua avaluació com a obra d'art.

Segons un altre grup d'autors, des d'una perspectiva conciliadora, el caràcter moral d'una obra afecta al seu valor artístic de manera directa si i només si promou els trets estèticament valuosos de l'obra: coherència, complexitat, intensitat o qualitat del desenvolupament dramàtic.

### 3. Objectius de la lliçó

- Estudiar les implicacions ètiques de l'art.
- Caracteritzar l'ètica de l'art.
- Analitzar la dimensió ètica de l'art.

### 4. Qüestions que centraran les activitats de la classe

- És possible articular ètica i estètica?
- Quines són les característiques d'una ètica de l'art?

### 5. Activitats pràctiques

Activitat pràctica núm. 7: Dilema moral i conflicte de valors.



Objectiu: Entrenar en habilitats de redacció de casos que serveixen com a materials educatius. (La present pràctica es pot fer en un grup d'un màxim de 3 estudiants.)

Pràctica: Dilema moral (quadern de pràctiques).

## 6. Documents per a preparar la lliçó

### a) Bibliografia bàsica

- Ovejero, F. (2014). *El compromiso del creador. Ética de la estética*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

### b) Bibliografia complementària

- Carroll, N. (2002). *Una filosofía del arte de las masas*. Madrid: A. Machado Libros.
- Levinson, Jerrold (ed.) (2010). *Ética y estética. Ensayos en la intersección*. Madrid: Antonio Machado Libros.
- Maffesoli, M. (2007). *En el crisol de las apariencias. Para una ética de la estética*. México: Siglo XXI.

## 7. L'ètica de la ciutat

### 1. Justificació i descripció de continguts

Aquesta lliçó té com a objectiu analitzar les principals reflexions sobre l'ètica de ciutat. Per a això s'aborden les connexions entre racionalitat pràctica, urbanisme i espai públic. A continuació es presenten alguns dels discursos més rellevants sobre la ciutat: l'ètica de les virtuts urbanes, el moviment de la ciutat justa, el gir urbà de l'ètica, l'ètica de l'ambient construït, l'ètica del disseny i la conducta mediambiental i, finalment, l'actual discurs sobre l'antropocèn, mostrant la seua complementarietat. Per últim es reflexiona sobre la importància de fomentar propostes pràctiques en l'espai públic per habitar la ciutat d'una manera més conscient, orientada a aprofundir i enfortir la democràcia i els seus fonaments ètics

### 2. Apartats que componen la lliçó

#### 1. Filosofia de la ciutat

Per als grecs la ciutat és la *pólis*, que segons Aristòtil és la comunitat dels que són iguals en la virtut política i són capaços de mantenir una constitució estable per tal de viure la millor vida i la més feliç.

Els romans, en canvi, distingeixen entre la *civitas* i l'*urbs*. A propòsit d'aquesta distinció paradigmàtica Isidor de Sevilla assenyala: «Una ciutat (*civitas*) és una multitud de persones unides per vincles de societat, i rep aquest nom pels seus ciutadans (*dicta a civibus*), és a dir, pels habitants mateixos de la *urbs*, perquè concentra i tanca la vida de molta gent. Amb el nom d'*urbs* (*urbs*) es designa la fàbrica material de la ciutat, mentre que *civitas* fa referència, no a als seus murs, sinó als seus habitants» (*Etimologies*, 15. 2. 1).

Per a nosaltres passa a l'inrevés: la ciutat és principalment l'entorn físic, no la comunitat humana. Això és reflex de la mentalitat tecnològica actual que atorga prioritat a allò físic, reduint la ciutat a mer artefacte visible, en lloc d'atendre al complex d'activitats humanes que es desenvolupen en el seu si.

Cal reflexionar sobre la ciutat contemporània i articular diferents perspectives teòriques per a recuperar el sentit de la ciutat. La condició urbana té dos significats principals: el primer designa tant un territori com un tipus d'experiència, de la qual la ciutat n'és la condició de possibilitat; el segon designa un espai que anteposa els fluxos als llocs, afavorint pràctiques limitades i segmentades, com succeeix en les megalòpolis actuals.

Per contrarestar aquesta situació, i davant les conseqüències d'una globalització que divideix, fragmenta i separa en lloc de reunir i relacionar, és imprescindible recuperar l'experiència urbana com a experiència del lloc: la ciutat com una trama de llocs que juguen un paper significatiu en les formes en què s'organitza l'experiència quotidiana de la vida social.

La democràcia ha de tornar-li a la condició urbana seu primer sentit, contribuint a reduir aquelles desigualtats que socaven i dissolen la ciutat i a transformar els espais en llocs cívics.

## 2. Racionalitat, planificació i espai públic

Basant-se en la teoria de l'acció comunicativa habermasiana, John Forester ha desenvolupat el pragmatisme crític, un enfocament de planificació i de polítiques públiques.

Forester considera la planificació com a resultat de reestructurar la comunicació entre grups d'interès en conflicte i amb grans desigualtats de poder i influència.

La planificació és una activitat interactiva, comunicativa, que s'oposa al model de racionalitat tècnica i l'anàlisi sistemàtica, decantant-se per una forma d'investigació més qualitativa i interpretativa que tracta de comprendre el context, més que aconseguir regles generals per a la pràctica.

Forester es distancia dels intèrprets que s'accentuen en Habermas el discurs racional modelat sobre els principis formals de la situació discursiva ideal i prefereix un tractament històric i substantiu de l'esfera pública.

Recolzant-se en la discussió d'experiències de terreny, Forester reflexiona sobre les potencialitats i límits dels procediments deliberatius

en la planificació i, en concret, sobre el paper dels especialistes en els processos de deliberació pública.

La perspectiva de Forester no es limita només al que els planificadors fan en la pràctica, sinó que es dirigeix a comprendre com podrien fer millor la seua feina.

El pragmatisme crític ha influït en el desenvolupament de la investigació-acció participativa, mètode reflexiu i col·laboratiu per democratitzar el coneixement i actuant en situacions particulars contribuir al desenvolupament comunitari.

Forester considera que l'activitat fonamental dels planificadors hauria de consistir en focalitzar i conformar l'atenció, parlar i escoltar.

El planificador és un professional pràctic que facilita formes d'acció col·lectiva inclusives i participatives, en comptes d'un instrumentalista o decisionista racional.

El planificador té un paper actiu per allunyar la planificació dels jocs del poder causats per la posició social dels interlocutors i orientar-la cap un procés reflexiu i participatiu transparent, examinant les millors pràctiques i aprenent d'elles.

Forester apel·la tant al pragmatisme, segons el qual el coneixement sorgeix de l'experiència, a partir de la qual anem construint conceptes que interioritzem, comuniquem i compartim, subjectant-nos a una regla, des de marcs que possibiliten el coneixement, com també al criticisme kantian, que ens porta rastrejar els errors i incoherències en les nostres teories per recategoritzar les coses, allunyant-nos de la ingenuïtat.

No obstant això, el pragmatisme crític de Forester presenta algunes limitacions que tenen a veure precisament amb la idea d'un procés participatiu transparent i amb la dificultat que tots els actors participen de manera lliure i equitativa.

Cal un compromís previ de tots els participants amb els principis democràtics i el respecte a la diferència, ja que la participació pública pot, en determinades ocasions, legitimar maneres hegemòniques de coneixement o convertir-se en una estratègia legitimadora de nous interessos.

Aquestes connexions entre coneixement i poder han estat explicitades per Bent Flyvbjerg. Aquest autor critica els intèrprets que se centren en la racionalitat comunicativa habermasiana i mantenen posicions fortament normatives i procedimentalistes prescindint d'una compressió substantiva de la racionalitat real.

Flyvbjerg ha estudiat la influència de les relacions de poder en l'evolució del desenvolupament urbà i la importància de la raó pràctica

per orientar la planificació urbana, proposant una síntesi del pensament d'Aristòtil i Foucault, que l'autor defineix com «frònesis progressista» o «ciència del concret», en el context d'una «ciència social fronètica» orientada a emprar la deliberació pública i la praxi d'una manera efectiva en l'àmbit de les ciències polítiques i la planificació urbana.

Les ciències socials han fracassat en emular el model de les ciències naturals; per això cal reconstruir les ciències socials des del model de la frònesis, ja que només un enfocament com aquest té en compte els valors, el poder i la centralitat de les persones i permetria recuperar la importància de la raó pràctica per a les ciències socials.

El punt de partida de la investigació fronètica són els valors, no la fonamentació racional i universalista, ancorant la investigació en el context estudiat, de manera que es produísca una fusió d'horitzons entre tots els participants.

El poder i la racionalitat s'influeixen entre si i formen els entorns urbans en els quals vivim.

El poder s'ocupa de definir la realitat en lloc de descobrir què és la realitat realment.

La racionalitat depèn del context i el context de la racionalitat és poder.

El poder utilitza amb freqüència racionalitzacions, sovint difícils d'identificar com a tals.

Com més poder té un agent, menys es preocupa per donar raons: les relacions de poder són produïdes i reproduïdes constantment.

Les relacions de poder estables són més típiques que les confrontacions antagòniques.

La raó troba dificultats en situacions de relacions de poder estables, però té cert marge d'influència, encara que en la confrontació oberta la racionalitat cedeix al poder.

La democràcia no és quelcom que una societat aconsegueix d'una vegada per totes, sinó que cal guanyar-la dia a dia en els casos concrets.

Els investigadors fronètics desconfien del consens a priori, ja que amb freqüència aquest és fruit d'ignorar el poder.

Recolzant-se en la deliberació pública i en l'esfera civil, eviten privilegiar el coneixement dels experts i tracten d'adoptar pràctiques més democràtiques que fomenten la col·laboració entre les diferents esferes.

Es converteixen en actors socials virtuoses i compromesos en els seus àmbits d'estudi i, des del coneixement pràctic de la societat, fan política amb la seua investigació.

No obstant això, atès que un aspecte important són les relacions de poder, cal que els conflictes entre les diferents esferes es reconeguen obertament i es negocien en un marc de col·laboració.

### 3. Ètica urbana i ètica de la ciutat

La urbanització a escala planetària sembla inexorable. Vivim en un entorn cada vegada més canviant, que també és completament urbà.

No obstant això, s'han descuidat en part les implicacions ètiques d'un món en ràpida urbanització.

Com els canvis en els aspectes formals de les ciutats han transformat les condicions de vida en elles?

Com la urbanització ha creat noves categories ètiques, configurat noves identitats i relacions morals?

Des de l'ètica de les virtuts urbanes s'ha insistit en la relació entre ètica i arquitectura i que trobem en el mateix terme *ethos*, que significa inicialment el lloc on habiten els homes, i que després es s'entendrà com a hàbit, caràcter o manera de ser.

Les dues virtuts urbanes clau són la sociabilitat (com les persones poden aprendre a viure amb estranys) i la subjectivitat (com la vida urbana pot modelar o civilitzar la personalitat d'un individu a través dels vincles associatius amb els altres).

Altres virtuts (la decència bàsica, el perdó, la compassió i la confiança) permeten que diverses persones, malgrat les seues diferents afiliacions, visquen juntes però separades.

L'ètica de les virtuts urbanes constitueix una resposta inicial, tot i que necessàriament incompleta, als reptes que planteja com crear un codi ètic compartit tot i les extremes diversitats i diferències radicals que es troben a la ciutat multicultural actual.

És important identificar altres discursos que puguin reforçar l'ètica urbana. Cadascun d'ells s'emmarca dins d'una tradició filosòfica que comprèn una multitud de conceptes i problemes.

L'enfocament que defensem considera necessari conjugar diferents perspectives sense oblidar les posicions dels que advoquen per una ciutat justa i situen l'ètica en les oportunitats que ofereixen els processos d'urbanització, en la disminució de les diferències i desigualtats dels habitants.

#### 4. El dret a la ciutat

El concepte de “dret a la ciutat” va sorgir en 1968, quan Henri Lefebvre va publicar *El dret a la ciutat*, una reflexió sobre els problemes socioespacials urbans.

Lefebvre defineix el dret a la ciutat com el dret dels habitants urbans, principalment de la classe obrera, encara que més endavant inclourà també a altres grups d'interès, a construir, decidir i crear la ciutat, davant de l'alienació i despolitització que l'urbanisme modern ha produït a la societat.

Si el que caracteritza les ciutats tradicionals és l'“habitar”, que confereix als ciutadans identitat urbana i capacitats per a la participació política, els processos d'urbanització converteixen l'“habitar” en “hàbitat”, en ocupar un habitatge, allunyant als ciutadans de l'acció política.

Per a Lefebvre els ciutadans són els autèntics protagonistes de la ciutat, la ciutat és l'espai polític per excel·lència per fer una vida comuna, no exempta de conflictes.

L'interès per la perspectiva lefebvriana ha experimentat un interès considerable arran de la crisi econòmica de 2008 i ha estat represa pels moviments socials i els organismes de cooperació per crear espais polítics i democratitzar les decisions.

En el context d'una major globalització econòmica i d'un augment de les contradiccions socials urbanes, David Harvey ha plantejat el dret a la ciutat com una possibilitat social de lluita.

En un context com l'actual, de millors condicions tecnològiques per dissenyar la ciutat, l'empobriment de l'experiència urbana i la restricció de la participació dificulta l'accés a la ciutat a la majoria dels seus habitants.

Per a Harvey la urbanització capitalista tendeix a destruir la ciutat com a bé comú, social, polític i vital, fomentant processos de “neoliberalització” de les ciutats i una sèrie de transformacions orientades a la fragmentació, privatització i securització de els espais urbans, dels quals la gentrificació seria un exemple paradigmàtic.

Sobre aquests pressupostos, i des d'un plantejament marxista orientat a superar els problemes de sobreacumulació, Harvey reinterpreta el dret a la ciutat com a part d'una estratègia de lluita anticapitalista capaç d'incidir en la gestió urbana, criticant així les insuficiències del plantejament lefebvrià.

## 5. Teoria urbana de la justícia

La noció de “ciutat justa” és un concepte que ha estat desenvolupat en l'àmbit de les polítiques urbanes per Susan S. Fainstein.

Fainstein evita proposar una teoria de la ciutat ideal i busca en el seu lloc una teoria urbana de la justícia orientada a avaluar les polítiques urbanes.

Els principis d'una ciutat justa són tres: equitat, diversitat i democràcia.

Amb aquests principis, Fainstein pretén posicionar-se entre les teories liberals, en particular John Rawls, i les teories marxistes, en particular David Harvey.

Davant el concepte d'igualtat, Fainstein advoca per l'“equitat distributiva”.

Davant el concepte de tolerància, Fainstein prefereix la «diversitat», amb arrels en el pensament de Jane Jacobs, que va advocar per la barreja d'usos del sòl com a factor de vitalitat de les ciutats, de Richard Sennett, que es va oposar a la segregació en les grans ciutats, o d'Iris Marion Young, que ressalta la importància de la diferència com a criteri de justícia social.

Davant d'una idea de participació ciutadana amb un caràcter bàsicament defensiu, és important fomentar el debat movent als participants a anar més enllà dels seus interessos particulars i assolir uns resultats justos, des d'una visió àmplia de la ciutat. La democràcia es refereix a la participació dels ciutadans en la presa de decisions sobre plans i projectes urbans.

Cal repensar la relació entre justícia social i justícia espacial.

La justícia és un concepte massa ambigu i versàtil per poder conformar un marc ideològic sostenible i la ciutat només és l'expressió física de formes de dominació elaborades per una societat en un moment de la seua història.

És un error pensar que les injustícies socials poden eliminar-se actuant sobre les formes urbanes. Una societat injusta tindrà sempre com a producte una ciutat injusta.

Cal pensar la ciutat no com una estructura autònoma, independent, essencialitzada, sinó com encaixada en un sistema social i cultural.

Aquesta reivindicació de la justícia espacial i del dret a la ciutat inclou altres dimensions, com el gènere, l'ètnicitat o la cultura, que evidencien la diversitat de formes d'experimentar la ciutat.

La construcció social de l'espai ha de prestar atenció als diferents discursos sobre les ciutats i a la manera en què cada un d'ells incrementa les desigualtats –racisme, fonamentalisme religiós, discriminació per raó de gènere, injustícia ambiental–, amb el propòsit de contrarestar i donar



resposta a les demandes de justícia espacial en contextos de diversitat urbana, creant relacions espacials justes i democràtiques.

L'espai, tradicionalment considerat en la seua dimensió física, és una força activa que modela la nostra experiència.

## 6. La ciutat ètica

Enfocaments més recents s'han centrat en els factors socials, culturals i polítics que poden conduir a la formació d'una ètica urbana.

Els defensors de l'“ètica urbana” reclamen la inseparabilitat de les esferes ètica i política en el context del disseny urbà.

A diferència de l'èmfasi més restringit en la justícia entre els partidaris de la ciutat justa, l'ètica urbana implica en canvi una preocupació més gran per una sèrie de desafiaments urbans, com la descarbonització, la desigualtat i la responsabilitat en la governança urbana.

L'ètica urbana ha provocat una connexió sense precedents entre la política, l'ètica, la planificació i el disseny urbà.

L'ètica de l'ambient construït s'ha desenvolupat en les últimes dues dècades en connexió amb l'ètica ambiental amb el propòsit de corregir el biaix predominant en l'ètica ambiental, que ha privilegiat el medi natural enfront del medi urbanitzat.

Amb el terme “ambient construït” ens referim als espais modificats per l'ésser humà i que són un producte cultural del treball humà.

Es tracta d'un àmbit interdisciplinari d'estudis basat en el dret, l'economia, la salut pública, la psicologia, la geografia, la planificació, el disseny, la tecnologia o les ciències ambientals, que té com a objectiu millorar el benestar de la comunitat a través de millores en estètiques i mediambientals en el paisatge, en la salut o en les formes de vida: l'accés a una alimentació sana, la presència de parcs i jardins comunitaris en determinats barris, etc.

Davant els projectes urbanístics contraproductius, promoguts per interessos a curt termini, l'ètica de l'ambient construït exigeix una major col·laboració entre polítics, planificadors, arquitectes, ambientalistes i ciutadans.

Un aspecte important en aquesta perspectiva és la representació cognitiva de l'ambient, la valoració ambiental i la influència del medi construït en els nostres comportaments i actituds.

Per aquesta raó és important desenvolupar una ètica situada, que en els processos de presa de decisió tingui en compte les característiques el lloc.

L'ètica del disseny i la conducta mediambiental es basa en dues idees centrals. D'una banda, la política és inseparable de l'ètica en el context de la ciutat. D'altra banda, l'ètica podria mobilitzar-se a través del disseny espacial per imaginar realitats urbanes en termes diferents dels actuals.

En un món que es caracteritza per la volatilitat financera i geopolítica, els desplaçaments de població, les crisis ambientals i les onades de protesta, les ciutats són espais democràtics per imaginar i pensar el futur i desenvolupar noves formes de subjectivitat, pertinença, identitat i ciutadania.

Des del discurs ètic sobre l'antropocè es percep la ciutat bé com la font potencial per contrarestar els impactes negatius del canvi climàtic bé com la font de moltes formes contemporànies de precarietat.

Des d'aquesta perspectiva, la tasca més important hauria de ser transformar les nostres actituds i crear noves formes per dissenyar i viure al món.

Una ètica de la ciutat no es pot limitar a polítiques urbanes cosmètiques, epidèrmiques i curt termini, sinó que ha de tenir en compte l'impacte del canvi global en l'antropocè.

Entre els reptes de la ciutat a l'ètica es poden esmentar els següents:

- Articular les xarxes locals i els interessos de la gent per generar noves dinàmiques i paradigmes que permeten mantenir els vincles socials.

- Recuperar espais i temps per a la convivència i restablir la relació amb la natura.

- Articular, de manera interdisciplinària, idees útils per als ciutadans, fomentant la interacció de la teoria i la pràctica.

- Oferir respostes als desafiaments cívics actuals, des d'una perspectiva participativa i innovadora.

- Potenciar la innovació social, combinant l'experiència concreta, l'observació i la reflexió.

- Promoure la col·laboració entre governs, empreses, acadèmia i comunitats.

### 3. Objectius de la lliçó

- Analitzar les relacions entre ètica, racionalitat i urbanisme.
- Estudiar diferents perspectives ètiques sobre la ciutat.

### 4. Qüestions que centraran les activitats de la classe

- Quines són les característiques que defineixen avui les ciutats?
- Com recuperar una perspectiva ètica per afrontar els conflictes en el marc de la ciutat?

## 5. Activitats pràctiques

Activitat pràctica núm. 8: Comentari de text.

Objectiu: Adquisició de competències per part de l'alumnat per a comentar les idees d'un text filosòfic.

Pràctica: Anàlisi de text (quadern de pràctiques).

Pràctica individual.

Text: Küng, H. i Kuschel, K.-J. (eds.) (1994): *Hacia una ética mundial. Declaración del Parlamento de las Religiones del Mundo*. Madrid: Trotta.

Activitat pràctica núm. 9: Comentari de text.

Objectiu: Adquisició de competències per part de l'alumnat per a comentar les idees d'un text filosòfic.

Pràctica: Anàlisi de text (quadern de pràctiques).

Pràctica individual.

Text: Ebadi, S. (2004): "Los derechos humanos encarnan los valores fundamentales de las civilizaciones humanas", en: PNUD: *La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Madrid: Mundi-Prensa, p. 23.

## 6. Documents per a preparar la lliçó

a) Bibliografia bàsica

- Jacobs, Jane (2011). *Muerte y vida de las grandes ciudades*. Madrid: Capitán Swing.

b) Bibliografia complementària

- Fainstein, Susan S. (2010). *The Just City*. Ithaca, NJ: Cornell University Press.
- Flyvbjerg, Bent (1992). Aristotle, Foucault and Progressive Phronesis: Outline of an Applied Ethics for Sustainable Development. *Planning Theory*, 7-8, 65-83.
- Flyvbjerg, Bent (1998). *Rationality and Power: Democracy in Practice*. Chicago: The University of Chicago Press.

- Flyvbjerg, Bent (2001). *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How It Can Succeed Again*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Flyvbjerg, Bent; Landman, Todd y Schram, Sanford (Ed.) (2012). *Real Social Science: Applied Phronesis*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Forester, John (1987). *Critical Theory and Public Life*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Forester, John (1989). *Planning in the Face of Power*. University of California Press.
- Forester, John (1993). *Critical Theory, Public Policy, and Planning Practice: Toward a Critical Pragmatism*. Albany: State University of New York Press.
- Forester, John (1999). *The Deliberative Practitioner*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Forester, John (2009). *Dealing with Differences: Dramas of Mediating Public Disputes*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, David (2007). *Espacios del capital. Hacia una geografía crítica*. Madrid: Akal.
- Harvey, David (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Akal.
- Lefebvre, Henri (1976). *Espacio y política. El derecho a la ciudad II*. Barcelona: Península.
- Lefebvre, Henri (2013). *La producción del espacio*. Madrid: Capitán Swing.
- Mongin, Olivier (2006). *La condición urbana. La ciudad a la hora de la mundialización*. Barcelona: Paidós.
- Sennett, Richard (2006). *La cultura del nuevo capitalismo*. Barcelona: Anagrama.



Pawel Kuczynski, *Satiric Drawings*



## Quadern de pràctiques

**Objectiu:** Analitzar el significat dels termes següents i la seua relació amb els problemes morals de les societats actuals.

**Document:**

—Conill, J. (ed.) (2002): *Glosario para una ética intercultural*. València: Bancaja.

**Desenvolupament:**

1. Extraure la definició dels conceptes següents:

**CIVISME:**

**CONFLICTE CULTURAL:**

**CONVIVÈNCIA:**

**DEMOCRÀCIA:**

**ESTAT PLURICULTURAL:**

**GLOBALITZACIÓ:**

**IDENTITAT CULTURAL:**

**INTERCULTURALITAT:**

**PAU:**

**RECONEIXEMENT:**

**SOLIDARITAT:**

**TOLERÀNCIA:**

2. Especificar i descriure els criteris de diferenciació.

3. Aplicar els criteris als conceptes estudiats: establir relacions i diferències en funció d'aquests.

4. Respondre a les preguntes següents:

a. Hi ha horitzons per enfortir una societat civil global integradora?

b. Com superar les diferents formes de pobresa i tirania?



- c. Per què cal promoure el diàleg entre cultures?
  
- d. Quin paper té l'educació escolar en la formació d'una societat intercultural?

## PRÀCTICA NÚM. 2

## ANÀLISI LLIBRES DE TEXT

**Objectiu:** Analitzar el tractament de l'educació per a la ciutadania en els llibres de text de diferents editorials utilitzant indicadors de comparació.

<b>TÍTOL</b>	
<b>EDITORIAL</b>	
<b>ANY I CIUTAT</b>	
<b>AUTORS</b>	
<b>TEMES</b>	
<b>ESTRUCTURA</b>	
<b>ANÀLISI DE CONTINGUT</b>	<p>—Valors:</p> <p>—Tractament ideològic:</p>
<b>ACTIVITATS PRÀCTIQUES</b>	—Valoració (cognitives/vivencials)
<b>VALORACIÓ FINAL</b>	

**PRÀCTICA NÚM. 3****DILEMA MORAL I CONFLICTE DE VALORS**

**Objectiu:** Entrenar en habilitats de redacció de casos que serveixen com a materials educatius. (La present pràctica es pot fer en un grup d'un màxim de 3 estudiants.)

**Document:**

—“Finlàndia autoritza les empreses a controlar els correus electrònics dels seus empleats” [en línia], *El Periódico*, 4 de març de 2009, <<http://www.elperiodico.cat/ca/noticias/societat/20090304/finlandia-autoritza-les-empreses-controlar-els-correus-electronics-dels-seus-empleats/print-37472.shtml>> [consulta: 10 de maig de 2012].

**Les firmes podran inspeccionar aspectes com el destinatari, el format i la mida dels arxius adjuntats, però no el contingut**

El Parlament finlandès ha aprovat avui una polèmica llei que autoritza les empreses i els organismes públics a investigar els registres del correu electrònic dels seus empleats per evitar la filtració de secrets industrials.

La nova norma ha estat batejada com a *Llei Nokia* a causa de la pressió que ha exercit el fabricant de telèfons mòbils perquè s'aprovi després de ser víctima de diversos presumptes casos d'espionatge industrial.

En la votació celebrada avui, després de més de dos anys de tràmits, la nova llei ha comptat amb 96 vots a favor, principalment de diputats de la coalició governamental de centredreta, i 56 vots en contra. Fins ara, la legislació finlandesa garantia el secret de les comunicacions, i en cas d'activitats sospitoses, només la policia podia investigar l'*e-mail* dels treballadors mitjançant una ordre judicial.

**Els drets dels ciutadans**

No obstant això, a partir d'ara les empreses podran controlar dades del correu electrònic dels seus treballadors, com el destinatari i el remitent, el format i la mida dels arxius adjuntats, o la data i l'hora dels missatges, tot i que no podran accedir-ne al contingut.

A més de les empreses, la nova legislació permet el control de les comunicacions

electròniques als ministeris, les biblioteques, els centres educatius i fins i tot a les comunitats de veïns que comparteixin un mateix servidor d'Internet.

Polítics de l'oposició, experts en Dret i organitzacions civils han criticat durament la normativa, ja que consideren que atempta contra els drets fonamentals dels ciutadans.

**Qüestions:**

—Destaqueu els arguments principals que conté el text a favor i en contra de controlar el correu electrònic dels treballadors en les empreses. Quins altres arguments podrien esgrimir-se?

—Quins arguments penseu que tenen més pes? Per què?

**PRÀCTICA NÚM. 4****PROJECTE DE SERVEI****Objectius:**

- Estudiar els processos d'aplicació del concepte/teoria del desenvolupament sostenible a nivell local i el paper que pot exercir l'escola en la implementació d'aquests processos en la comunitat en què està inserida.
- Conèixer i assumir els valors compartits.
- Conèixer i rebutjar els contravalors.

**Descripció del projecte:**

Aquesta pràctica es realitzarà en el marc del Projecte d'Innovació Educativa "L'Hort 2.0" (Subprograma DocenTIC), del Vicerectorat de Cultura i Igualtat de la Universitat de València, per al curs 2013/2014, coordinat per Desamparados Hurtado Soler (Departament de Didàctica de les Ciències Experimentals i Socials, Facultat de Magisteri "Ausiàs March").

El projecte permet aproximar l'alumnat al seu entorn natural a través del disseny d'experiències dirigides a la comprensió de les relacions i dependències que tenim amb ell fomentant actituds de compromís socioambiental. En l'àmbit universitari, facilita l'aprenentatge cooperatiu i l'adquisició d'habilitats socials d'integració, igualtat i solidaritat.

En aquest marc, es treballa mitjançant un enfocament transversal i multidisciplinari per a desenvolupar les competències en comunicació lingüística, matemàtica, coneixement i interacció amb el món físic, tractament de la informació i competència digital, competència social i ciutadana, cultural i artística incrementant l'autonomia i iniciativa personal i l'atenció a la diversitat de l'alumnat.

El projecte fomenta l'aprenentatge cooperatiu de les i els estudiants i la seua implicació en el desenvolupament dels materials mitjançant diverses modalitats:

- Elaboració de projectes i materials desenvolupats a l'aula que seran allotjats en un entorn web per a la seua difusió prèvia autorització. D'aquesta manera es potencia l'interès de les i els estudiants cap a la investigació a través dels màster oficials i els treballs de final de grau.
- Participació activa en fòrums i blocs, i possibilitat de realització de tutories virtuals per al desenvolupament d'activitats i exercicis en línia.
- Connexió amb blocs i webs desenvolupades per les i els estudiants en el marc de les convocatòries ESTIC i intercanvi de materials i documents.

**Document:**

—Aznar Minguet, P. (2002): "La escuela y el desarrollo humano sostenible: retos educativos a nivel local". *Teoría de la educación*, núm. 14, p. 151-183.

**PRÀCTICA NÚM. 5****DILEMA MORAL I CONFLICTE DE VALORS**

**Objectiu:** Entrenar en habilitats de redacció de casos que serveixen com a materials educatius. (La present pràctica es pot fer en un grup d'un màxim de 3 estudiants.)

**Document:**

—“La BBC mostra com viuen dues siameses amb el mateix cos”, [en línia], *El Periòdic*, 26 d'abril de 2013, <<http://www.elperiodico.cat/ca/noticias/gent-i-tv/documental-bbc-siameses-mateix-cos-2375185>> [consulta: 14 de gener de 2014].

La cadena de televisió britànica BBC ha iniciat aquest dijous una sèrie de tres reportatges que mostren com viuen dues germanes siameses que comparteixen un mateix cos. El documental segueix el dia a dia d'Abby i Brittany Hensel, dues germanes de 23 anys de Carver County (Minnesota, EUA), que acaben de llicenciar-se en magisteri a la Universitat de Bethel. “Han anat a la universitat, viatgen, treballen. Però, la seua vida és fàcil?”, es pregunta la BBC.

La resposta, en tot cas, és amable. Els reportatges mostren les germanes Hensel gaudint de les vacances, passant bones estones amb les amigues, conduint o jugant a voleibol. Gaudeixen de la vida, apunta la BBC, però han de superar algunes particularitats; com la de percebre un sol salari per la seua feina com a professores. “Intentarem negociar una mica, perquè cadascuna té el seu títol i podem ensenyar de dues maneres”, explica Abby. “Una pot ensenyar i l'altra mentrestant pot atendre preguntes”, afegeix Brittany. “Podem fer més que una sola persona”, insisteix.

La idea del documental els va semblar una bona manera de mostrar la normalitat amb què viuen. “Vam decidir fer-ho perquè és divertit i permet a la gent veure com vivim”, assenyala Brittany. “La gent veurà que fem coses normals, tenim grans amigues i sempre estem actives”, afegeix Abby, abans de destacar: “La nostra vida és normal, no és diferent de la vostra”.

Abby i Brittany Hensel són siameses del tipus bicèfal, bastant simètriques. Tenen un únic sistema circulatori i un sol òrgan reproductiu però doblen òrgans vitals com el cor, els pulmons, l'estómac o la columna. Tenen tres ronyons, un fetge i una única

pelvis. Cadascuna controla la seua meitat del cos. De petites van haver d'aprendre a coordinar-se per a actes com aplaudir, caminar, córrer o pentinar-se.

### **Pacte permanent**

L'esperit i la unió de les dues germanes desperta l'admiració de les seues amigues. "Són diferents però saben treballar juntes per fer coses normals del dia a dia", valora la seua amiga Cari Jo Honcke. Així, superen 'obstacles' com la diferència d'alçada. Abby fa 1,57 metres mentre que Brittany és més baixeta (1,47 m). Aquests 10 centímetres els venç la segona amb una alça al peu que garanteix que mantinguin l'equilibri. Han hagut d'aprendre a pactar-ho tot; des d'allò que menjaran, la roba que es posaran o les coses que volen fer. De tot plegat en donen fe les imatges de la BBC.

Els siamesos amb dos caps i un cos són poc habituals; un cas de cada 200.000 naixements i la taxa de supervivència és del 25%. L'operació per separar-los és complexa i perillosa. Això va ser determinant perquè els pares d'Abby i Brittany decidissin no assumir el risc per por que una no sobrevisqués o que no tingués una qualitat de vida digna.

### **Qüestions:**

—Quines són les raons per les quals la neurociència està tan interessada a estudiar casos com el d'Abby i Brittany Hensel?

—Considerem que aquestes siameses comparteixen no només el cervell, sinó també les seues ments i sentits al mateix temps que són dues persones diferents?

—Què impulsa els neurocientífics a abordar els aspectes ètics de la manipulació o equalització de les facultats mentals?

—Descobrir la química de la consciència ens faria sentir culpables?

**PRÀCTICA NÚM. 6****ANÀLISI DEL LLENGUATGE**

**Objectiu:** Analitzar el significat dels termes següents i la seua relació amb els desafiaments de l'ètica del desenvolupament.

**Document:**

—Conill, J. (ed.) (2002): *Glosario para una ética intercultural*. València: Bancaja.

**Desenvolupament:**

1. Extraure la definició dels conceptes següents:

**APOROFÒBIA:**

**CAPACITATS HUMANES:**

**COOPERACIÓ:**

**DESENVOLUPAMENT HUMÀ:**

**DISCRIMINACIÓ CULTURAL:**

**DISCRIMINACIÓ POSITIVA:**

**DIVERSITAT CULTURAL:**

**ÈTNIA:**

**POBRESA:**

**RACISME:**

**SOCIALITZACIÓ:**

**XENOFÒBIA**

2. Especificar i descriure els criteris de diferenciació.

3. Aplicar els criteris als conceptes estudiats: establir relacions i diferències en funció d'aquests.

4. Respondre a les preguntes següents:

a. Què significa desenvolupament humà?



- b. Quins són els aspectes que es consideren de major importància per al desenvolupament humà?
  
- c. És el desenvolupament humà igual al desenvolupament econòmic?
  
- d. Quins vincles hi ha entre desenvolupament humà i capacitats humanes?
  
- e. Què reflecteix el contrast entre desenvolupament humà i pobresa?
  
- f. Quines competències professionals són necessàries i desitjables per a respondre amb eficàcia i qualitat a les demandes que planteja la cooperació internacional per al desenvolupament? En quina mesura la formació en cooperació i desenvolupament humà afavoreix l'adquisició d'aquestes competències?
  
- g. Quines són les causes dels comportaments racistes i xenòfobs?

**PRÀCTICA NÚM. 7****DILEMA MORAL I CONFLICTE DE VALORS**

**Objectiu:** Entrenar en habilitats de redacció de casos que serveixen com a materials educatius. (La present pràctica es pot fer en un grup d'un màxim de 3 estudiants.)

**Documents:**

—Laczniaik, G. R. i Murphy, P. E. (1993): *Ethical Marketing Decisions*. Boston: The Higher Road, Allyn and Bacon.

**Críteris de distribució de productes en un supermercat**

La Cadena de Supermercats Thrifty té vint botigues a la ciutat de Gotham, EUA. La política de la companyia és mantenir els mateixos preus per a tots els productes i totes les botigues. No obstant això, el director de distribució envia els talls de carn pitjors i el producte de qualitat més baixa a la botiga situada al barri de la ciutat on les persones cobren els sous més baixos. La seua justificació per a aquesta acció es basa en el fet que la botiga té les majors despeses indirectes, a causa de factors com la renovació de plantilla, els furtos i el vandalisme.

**Qüestions:**

—És la raó econòmica del director de distribució suficient justificació per al seu mètode de repartiment?

—Quin hauria de ser el criteri de repartiment?

**Matsui: Tecnologia japonesa**

Curry, una empresa de productes electrònics britànica, produeix i ven una línia de marca privada de productes electrònics (televisors, vídeos) que s'acoblen a partir de components fabricats a tot el món. El nom de la marca per a aquesta classe de productes és MATSUI. El lema per a la línia de productes és "Tecnologia japonesa feta perfecta". El símbol del producte és el sol naixent —similar al de la bandera japonesa. Curry no és una empresa japonesa ni subsidiària. La gran majoria dels components usats en MATSUI no són fabricats al Japó. Per afegir una altra ironia, MATSUI és el nom d'un criminal de guerra responsable de les atrocitats a la Xina

durant la Segona Guerra Mundial. Curry es defensa dient que mai no va pretendre fer creure que era una companyia japonesa, que té *copyright* legal per a la marca MATSUI, que la companyia no intentava enganyar o ofendre ningú. Més bé, els dirigents de la companyia van utilitzar el nom perquè “sonava un poc místic i estranger”.

**Qüestions:**

- S’enganya el consumidor fent servir aquest nom com a marca?
- Si treballàreu en el Departament de Màrqueting d’aquesta empresa, quines propostes faríeu per a evitar els possibles inconvenients ètics d’aquesta estratègia?

**Regal d’un proveïdor**

Mike Pinter, l’agent comprador de la Universitat de l’Estat, acaba de conèixer que un dels seus majors proveïdors de paper per a ordinadors va decidir deixar de fabricar el producte. Kim Wells, el representant d’un altre distribuïdor, va cridar Mike en el moment en què va conèixer que l’altra empresa havia deixat de fabricar-lo. Li va dir: “Nosaltres realment volem més dels teus negocis, Mike. Tenim un preu atractiu i una bona qualitat de producte. A més, no utilitzaré les meues quatre entrades de luxe per al partit de dissabte entre els Bulls i els Celtics, les vols?”. Mike li va dir que li tornaria a telefonar en quatre hores.

**Qüestions:**

- Hi ha una qüestió ètica ací?
- On establiríeu la línia entre els regals èticament acceptables i els regals que ja no seria ètic acceptar?

**Cereal per a reduir el colesterol**

La Companyia de Cereals Country planeja introduir un nou cereal de segó amb segó de civada i uns altres ingredients que redueixen el colesterol. La direcció està contemplant una campanya de publicitat amb una forta referència a la salut, que garanteix que el producte reduirà el nivell de colesterol. A més, un dirigent va suggerir dissenyar la part de darrere de la caixa com una pòlissa d'assegurança amb el missatge que aquest cereal és un "segur" contra alts nivells de colesterol. Un dels més nous, el més jove dels directius de màrqueting, Bob Francis, es pregunta si això no és exagerar els avantatges del nou cereal.

**Qüestions:**

- Hauria de manifestar aquest tema a l'altre directiu?
- Com hauria de plantejar-se la campanya en la vostra opinió perquè fóra més ètica?

**Canviar l'ordinador per un altre que sembla nou**

Paul Fisk, un jove venedor d'ordinadors, es va enfrontar al dilema següent: Un ordinador recentment instal·lat contínuament donava errors. El client va demanar que l'ordinador fóra reemplaçat per un model nou no usat. Sense saber-ho el client, l'adreça només canviaria l'ordinador que necessitava reparació per un altre d'usat que semblara nou. Paul no estava segur de si hauria d'informar el seu client sobre les intencions de la direcció i així arriscar-se a perdre la venda i, en conseqüència, la comissió, o deixar el parer de la direcció i possiblement salvar la venda.

**Qüestions:**

- Què hauria de fer Paul?
- Quina hauria de ser la política de l'empresa en casos com el plantejat?

**Objectiu:** Distingir els àmbits de la moral, l'ètica, el dret i la religió.

**Document:**

—“Cap a una ètica mundial: Declaració del II Parlament de les Religions del Món, celebrat a Chicago el 1993” [en línia], *Associació Unesco per al Diàleg Interreligiós*, <<http://www.audir.org/ca/grups-dig-interreligiainmenu-6/grup-inicial-mainmenu-56?task=view&id=94>> [consulta: 14 de gener de 2014].

**Text:**

**Principis d'una ètica mundial**

El món travessa una crisi d'abast radical; una crisi de l'economia mundial, de l'ecologia mundial, de la política mundial. A tot arreu es lamenta l'absència d'una visió global, una acumulació alarmant de problemes sense resoldre, una paràlisi política, la mediocritat dels dirigents polítics, tan mancats de perspicàcia com de visió de futur i, en general, mancats d'interès pel bé comú. Massa respostes antiquades per a nous reptes.

Centenars de milions de persones, cada dia més, pateixen en el nostre planeta la desocupació, la destrucció de les famílies, la pobresa i la fam. L'esperança d'una pau duradora entre els pobles s'esvaeix progressivament. Les tensions entre els sexes i les generacions han adquirit dimensions alarmants. Els infants moren, assassinen i són assassinats. Cada vegada es veuen més estats sacsejats per casos de corrupció política i econòmica. La convivència pacífica en les nostres ciutats es fa més i més difícil pels conflictes socials, racials i ètnics, per l'abús de la droga, pel crim organitzat, àdhuc per l'anarquia. Fins i tot els veïns sovint viuen angoixats. El nostre planeta continua sent saquejat sense miraments. Ens amenaça la fallida dels ecosistemes.

Amb especial preocupació observem com, en força llocs d'aquest món, dirigents i seguidors de religions inciten una vegada rere una altra a l'agressió, al fanatisme, a l'odi i a la xenofòbia, i fins i tot inspiren i justifiquen enfrontaments violents i sagnants. Moltes vegades la religió es converteix abusivament en pur instrument per a la conquesta del poder polític i s'utilitza fins i tot per a encendre la guerra. Això ens

omple d'una especial repugnància.

Condemnem totes aquestes manifestacions i proclamem que això no pot ser així, que no ha de ser així. I no ha de ser així perquè ja existeix una ètica capaç d'enfrontar-se a unes manifestacions globals tan funestes i de reconduir-les. Aquesta ètica, certament, no ofereix solucions directes a tots els problemes mundials, tan immensos, però sí que constitueix la base moral d'un ordre individual i global millor; ofereix una visió que sigui capaç de recuperar les dones i els homes redimint-los de la desesperació i del domini de la força, i que sigui capaç també d'alliberar les societats del caos.

Som homes i dones que professem els preceptes i les pràctiques de les diverses religions del món. Volem donar fe que ja existeix un consens entre aquestes religions que pot constituir el fonament d'una ètica mundial. Es tracta d'un consens bàsic mínim relatiu a valors vinculants, criteris inalterables i actituds morals fonamentals.

### **I. No és possible un nou ordre mundial sense una ètica mundial**

Nosaltres, homes i dones de diferents religions i regions del planeta, ens adrecem a totes les persones, religioses i no religioses, amb el propòsit de manifestar-los que estem convençuts que:

- Tots som responsables de cercar un ordre mundial millor;
- resulta imprescindible un compromís amb els drets humans, amb la llibertat, la justícia, la pau i la conservació de la Terra;
- les nostres diferents tradicions religioses i culturals no han de ser obstacles que ens impedeixin treballar junts, activament, contra qualsevol forma de deshumanització i a favor d'una major humanització;
- els principis exposats en aquesta declaració poden ser compartits per tot ésser humà animat per conviccions ètiques, estiguin o no fonamentades religiosament;
- nosaltres, com a éssers humans orientats espiritualment i religiosament, que fonamentem la seua vida en una realitat última i n'obtenen una actitud confiada, mitjançant l'oració o la meditació, a través de la paraula o del silenci, la seua força

espiritual i la seua esperança, ens sentim en l'especialíssima obligació de procurar el bé de la humanitat sencera i de tenir cura del planeta Terra; no ens considerem millors que els altres, però tenim fe que la saviesa secular de les nostres religions serà capaç d'obrir nous horitzons de cara al futur.

Després de dues guerres mundials i conclosa la Guerra Freda, després de l'enfonsament del feixisme i del nazisme, i superats ja el comunisme i el colonialisme, la humanitat ha entrat en una nova fase de la seua història. La humanitat disposa avui de prou recursos econòmics, culturals i espirituals per instaurar un ordre mundial millor. No obstant això, una sèrie de tensions ètniques, nacionalistes, socials, econòmiques i religioses, antigues i modernes, posen en perill la construcció pacífica d'un món millor. La nostra època, certament, ha experimentat un progrés científic i tècnic sense precedents. Però també és un fet innegable que, arreu del món, la pobresa, la fam i la mortalitat infantil, l'empobriment i la destrucció de la natura no han disminuït sinó que, al contrari, han continuat augmentant. Molts pobles estan amenaçats per la ruïna econòmica, el desmantellament social, la marginació política, la catàstrofe ecològica, la fallida nacional.

En aquesta situació mundial tan dramàtica, la humanitat no en té prou amb els programes i les actuacions de caràcter polític. Necessita abans que res una visió de la convivència pacífica dels diferents pobles, dels grups ètnics i ètics, i de les religions, animats per una responsabilitat comuna envers el nostre planeta Terra. Una visió així es basa en esperances, objectius, ideals, criteris; dimensions totes aquestes que moltes persones disseminades per tot el món han anat perdent. I no obstant això estem convençuts que, precisament les religions, malgrat tots els seus abusos i les errades històriques reiterades, es poden responsabilitzar que aquestes esperances, objectius, ideals i criteris puguin perdurar, arrelar i passar a formar part de la nostra vida. Això és especialment vàlid en el cas dels estats moderns. Aquests estats garanteixen la llibertat de consciència i de religió, però amb això no supleixen valors, conviccions i normes vinculants vàlides per a tots els humans, independentment de l'origen social, sexe, color de la pell, llengua o religió.

Estem convençuts de la unitat fonamental de la família humana que pobla el nostre planeta Terra. Per això volem fer venir a la memòria la Declaració Universal dels Drets Humans, feta per les Nacions Unides el 1948. El que s'hi proclamava solemnement pel que fa al dret, això mateix volem nosaltres ratificar i aprofundir aquí des de la perspectiva de l'ètica: el respecte total a la persona humana, al caràcter inalienable de la llibertat, a la igualtat bàsica de tots els humans i a la interdependència de tots amb tots.

A partir d'experiències personals i tenint en compte la precària història del nostre planeta, hem après:

- que només amb lleis, reglaments i convencions no es pot crear, i encara menys imposar, un ordre mundial millor;

- que la consecució de la pau i de la justícia i la conservació de la Terra depenen de l'actitud i de la disposició dels éssers humans per fer valer el dret;

- que el compromís amb el dret i la llibertat suposa una presa de consciència prèvia de les responsabilitats i obligacions, i que, per tant, és necessari interpel·lar els éssers humans en la seua ment i en el seu cor;

- que el dret sense ètica no té a llarg termini cap mena de consistència i, en conseqüència, sense una ètica mundial no és possible un nou ordre mundial.

Per ètica mundial no entenem una nova ideologia, ni tampoc una religió universal unitària més enllà de les religions existents ni, encara menys, el predomini d'una religió sobre les altres. Per ètica mundial entenem un consens bàsic sobre una sèrie de valors vinculants, criteris inamovibles i actituds bàsiques personals. Sense aquest consens ètic de principi, tota comunitat es veu, tard o d'hora, amenaçada pel caos o la dictadura, i els individus, per l'angoixa.

## **II. Condició bàsica: Tot ésser humà ha de rebre un tracte humà**

Tots els humans sense excepció som éssers fal·libles, imperfectes, amb límits i deficiències. A més, tenim experiència de la realitat del mal. Per això mateix, i malgrat aquestes limitacions, ens sentim obligats a assenyalar, pel bé de la humanitat, els que jutgem que han de ser elements bàsics d'una ètica comuna per a



tota la humanitat, tant per als individus com per a les comunitats i organitzacions, per als estats i àdhuc per a les religions. Estem convençuts que les nostres tradicions ètiques i religioses, seculars ja en la major part, contenen prou elements ètics que molt bé poden ser entesos i viscuts per tots els humans de bona voluntat, siguin o no religiosos.

En relació amb això, som conscients que les nostres diferents tradicions ètiques i religioses fonamenten el criteri, sovint de manera molt diversa, sobre el que per a la persona és útil o perjudicial, just o injust, bo o dolent. No volem ignorar, no pretenem difuminar les pregones diferències entre les diferents religions. Però aquestes dissemblances no ens han d'impedir proclamar públicament el que ara ja ens és comú i amb la qual cosa ens sentim tots igualment obligats en correspondència amb el nostre propi compromís ètic o religiós.

També som conscients que les religions per si soles no poden resoldre els problemes ecològics, econòmics, polítics i socials que pateix el nostre planeta. Però sí que poden aconseguir el que només amb plans econòmics, programes polítics i regulacions jurídiques resulta, sense cap mena de dubte, inabastable: un canvi interior de la persona, un canvi total de la mentalitat; amb unes altres paraules, la transformació del "cor" humà mitjançant la "conversió" a una nova actitud de vida, allunyant-lo del camí equivocat. Sense cap dubte, la humanitat necessita transformacions socials i ecològiques, però també necessita una renovació espiritual. Com a persones animades d'un sentit religiós desitgem implicar-nos en aquesta tasca de renovació, plenament conscients que precisament les forces espirituals de les religions poden proporcionar a la vida de les persones una confiança bàsica, un horitzó vital, uns criteris estables i una pàtria espiritual. Les religions només podran investir aquesta tasca de manera creïble si eliminen els conflictes que elles mateixes provoquen, si deposen tota arrogància i desconfiança mútua, si abandonen prejudicis i estereotips, i professen respecte a les tradicions, els santuaris, les festes i els ritus dels altres creients.

Tots sabem que a tot arreu del món hi ha ésser humans que continuen rebent un tracte inhumà. Se'ls priva de les seues condicions vitals, se'ls arrabassa la llibertat,

se'ls trepitgen els drets humans, es menysprea la seua dignitat humana. Però força no equival a dret! Davant de tanta inhumanitat, les nostres conviccions ètiques i religioses ens mouen a cridar que tot ésser humà ha de rebre un tracte humà!

Això significa que tot ésser humà, sense distinció de sexe, edat, raça, classe, color de pell, capacitat intel·lectual o física, llengua, religió, idees polítiques, nacionalitat o extracció social, posseeix una dignitat inviolable i inalienable. Per aquesta raó, tothom, individus i estat, està obligat a respectar aquesta dignitat i a garantir-ne eficaçment la tutela. L'economia, la política i els mitjans de comunicació, els centres d'investigació i les empreses han de considerar sempre l'ésser humà subjecte de dret; la persona ha de ser sempre finalitat, no mai pur mitjà, no mai objecte de comercialització i industrialització. Res ni ningú està "més enllà del bé i del mal": ni individu, ni estrat social, ni grup d'interès per influent que sigui, ni càrter de poder, ni aparell policíac, ni exèrcit, ni estat. Al contrari: tot ésser humà, dotat de raó i de consciència, està obligat a actuar de manera realment humana i no inhumana, a fer el bé i a evitar el mal!

La nostra declaració pretén explicitar el significat concret d'això. Pretenem fer memòria, amb vista a un nou ordre mundial, de certes normes ètiques inamovibles, absolutes. Unes normes que, lluny de ser cadenes i grillons per als éssers humans, els serveixin d'ajuts i suports en el seu camí cap al retrobament amb una directriu vital, amb uns valors vitals, amb una actitud vital i un sentit vital, i la seua corresponent posada en pràctica.

Per a conduir-se de manera veritablement humana val abans que res aquella regla d'or que, en el transcurs de mil·lenis, s'ha anat acreditant en moltes tradicions ètiques i religioses: no facis als altres el que no vols per a tu. Un principi que té un plantejament positiu: fes als altres el que vols que et facin a tu. Aquesta hauria de ser una norma incondicionada, absoluta, en totes les esferes de la vida, en la família i en les comunitats, per a les races, nacions i religions.

Els egoismes de tota mena, siguin individuals o col·lectius, apareguin en forma d'ideologia de classe, de racisme, de nacionalisme o de sexisme, són reprovables. Nosaltres els condemnem perquè impedeixen a l'ésser humà ser veritablement

humà. L'autodeterminació i l'autorealització només són plenament legítimes quan no apareixen deslligades de la responsabilitat individual davant d'un mateix i davant del món, quan es vinculen a la responsabilitat envers el proïsme i envers el planeta Terra.

Aquesta regla d'or inclou una sèrie de normes molt concretes a les quals ens hem d'atenir. D'aquesta regla dimanen quatre antiquíssims principis que podem trobar a la majoria de les religions del món.

### **III. Quatre orientacions inalterables**

#### ***1. Compromís a favor d'una cultura de no-violència i de respecte a tota vida***

Innombrables persones de totes les religions i regions de la Terra procuren fugir de l'egoisme i portar una vida caracteritzada per un compromís a favor dels seus congèneres i del món que els envolta. Malgrat això, en el món d'avui l'odi és il·limitat, com l'enveja, la rivalitat i la violència, no només entre individus, sinó també entre grups socials i ètnics, entre classes i races, nacions i religions. L'ús de la força, el tràfic de drogues i el crim organitzat, sovint equipat amb les possibilitats tècniques més modernes, adquireixen dimensions planetàries. A molts llocs es governa encara mitjançant l'exercici del terror "des de dalt": els dictadors violenten els seus pobles, s'estén la violència institucional. Fins i tot en alguns països en què existeixen lleis que garanteixen les llibertats individuals es tortura els presoners, es practiquen mutilacions, s'assassina els ostatges.

A) Però gràcies a les grans i antigues tradicions religioses i ètiques de la humanitat ens ha arribat un manament: no mataràs! O, dit positivament, respecta la vida! Traiem, doncs, les conseqüències d'aquest antiquíssim precepte. Tot ésser humà té dret a la vida, a la integritat corporal i al lliure desenvolupament de la seua personalitat sempre que l'exercici d'aquest dret no lesioni els dels altres. Cap ésser humà té dret a maltractar físicament o psíquicament un altre, a lesionar-lo o, no cal dir-ho, a matar-lo. I cap poble, cap estat, cap raça, cap religió té el dret de discriminar, "depurar", exiliar ni, naturalment, exterminar una minoria d'una altra condició o un altre credo.

B) Certament, allà on hi hagi humans hi haurà sempre conflictes. Però, com a

principi, aquests conflictes s'haurien de resoldre sense recórrer a la violència sinó en el marc d'una ordenació jurídica. Això val tant per als individus com per als estats. Als dirigents polítics se'ls exigeix més que a cap altre que s'atinguin a l'ordre jurídic i s'entestin a aconseguir solucions pacífiques, en la mesura que sigui possible no violentes, en el marc d'una ordenació de pau internacional, que al seu torn ha de ser salvaguardada i defensada davant dels violents. La carrera d'armament és un camí equivocant; el desarmament, un imperatiu del moment present. Que ningú no s'enganyi: no és possible la supervivència de la humanitat sense una pau mundial!

C) Per això el jovent hauria d'aprendre ja en la família i a l'escola que la força mai no pot ser mitjà de confrontació amb els altres. Només així es pot establir una cultura de la no-violència.

D) La persona humana és immensament valuosa i absolutament mereixedora de protecció. Però la vida dels animals i de les plantes, que juntament amb nosaltres habiten aquest planeta, també mereix salvaguarda, conservació i cura. L'explotació desenfrenada dels elements bàsics naturals, la destrucció despietada de la biosfera i la militarització del cosmos són un crim. Com a humans —amb la vista posada en les generacions venidores— tenim una responsabilitat especial envers el planeta Terra i el cosmos, l'aire, l'aigua i la terra. En aquest món tots estem implicats recíprocament i depenem els uns dels altres. Cadascun de nosaltres depèn del bé de la col·lectivitat. Per això no té sentit proclamar la sobirania humana sobre la natura i el cosmos, sinó que al contrari hauríem de lliurar-nos a fomentar la comunitat humana amb la natura i el cosmos.

E) Ser veritablement humà, segons l'esperit de les nostres grans tradicions religioses i ètiques, significa ser afable i obert a la cooperació, en la vida privada i en la pública, no ser mai desconsiderat i brutal. Cada poble, cada raça i cada religió ha de tributar a les altres tolerància i respecte, i fins i tot estima i consideració. Les minories, siguin de tipus racial, ètnic o religiós, necessiten la nostra protecció i el nostre estímul.

## ***2. Compromís a favor d'una cultura de la solidaritat i d'un ordre econòmic just***

Molts éssers humans de totes les regions i religions s'esforcen a practicar la

solidaritat recíproca i a portar una vida de treball i de fidelitat en el seu quefer professional. Malgrat això, en el món d'avui la fam, la pobresa i la necessitat són il·limitades. La culpa que això sigui així no recau només en l'individu. També en són culpables, i molt sovint, unes estructures socials injustes. Hi ha milions de persones que no tenen feina. Molts altres milions són explotats amb feines mal remunerades, confinats en els marges de la societat i obligats a existir amb un mínim de possibilitats. En molts països les diferències entre rics i pobres, entre forts i dèbils, són aclaparadores. En un món com el nostre, en què tant el capitalisme desenfrenat com el socialisme estatal totalitari han socavat i destruït molts valors ètics i espirituals, creix un afany de lucre desmesurat i una rapacitat sense fre, juntament amb una ideologia materialista del progrés que es manifesta en una creixent exigència a l'estat sense la contrapartida d'una exigència de compromís personal. La corrupció s'ha tornat un veritable càncer social no només en els països en via de desenvolupament sinó també en els industrialitzats.

A) En aquest context, les tradicions religioses i ètiques més antigues i importants de la humanitat ens han transmès un manament: no robaràs! Dit en un sentit positiu: obra amb justícia i sense doblegar-te. Traiem, doncs, les conseqüències d'aquest antic precepte. Cap ésser humà pot atribuir-se un dret a robar ningú, sigui quina sigui la manera de fer-ho, ni pot atemptar contra la propietat aliena ni contra la propietat comuna. Ningú no pot tampoc, fent la volta al precepte, fer un ús arbitrari dels seus propis béns sense tenir en compte les necessitats de la col·lectivitat i de la Terra.

B) Allà on regna una pobresa extrema creix aviat el desemparament i la desesperació i es multipliquen els robatoris per una simple raó de supervivència. On s'acumulen de manera incontrolada poder i riquesa sorgeixen molt aviat entre els desfavorits i marginats sentiments d'enveja, actituds ressentides, un odi mortal i fins i tot tendències a la rebel·lió. Tot això condueix a un cercle infernal de violència i contraviolència. Que ningú no s'enganyi: no és possible la pau mundial sense una justícia mundial!

C) Per això el jovent ha d'aprendre ja, en la família i a l'escola, que la propietat,

per exígua que sigui, té les seues obligacions. El seu ús ha de contribuir també al bé comú. Només així es pot construir un ordre econòmic just.

D) Un canvi decisiu d'una situació que afecta els més pobres del planeta, el nombre dels quals arriba a mil milions i inclou una majoria de dones i infants, requereix que les estructures de l'economia mundial es configuren d'una manera més justa. No n'hi ha prou amb la beneficència individual i els projectes d'ajut aïllats, per molt imprescindibles que resultin. Perquè s'arribi a un equilibri just cal la participació de tots els estats i l'autoritat de les organitzacions internacionals.

La crisi del deute, així com la pobresa del Segon Món, ara en procés de dissolució, i sobretot la del Tercer Món, han de ser reconduïdes i rebre una solució satisfactòria per a totes les parts. Certament, els conflictes d'interessos continuaran sent inevitables també en el futur. Però al marge d'això els països desenvolupats haurien de distingir entre consum necessari i consum desenfrenat, entre un ús social i un ús insolidari dels propis béns, entre l'aprofitament justificat i el consum injustificat dels recursos naturals, entre una economia de mercat purament capitalista i una economia de mercat amb caràcter social i ecològic. Però també els països en via de desenvolupament necessiten un examen de consciència nacional.

Ens queda clar a tots que, mentre hi hagi dominadors que oprimeixin els dominats, institucions que esclafin les persones i un poder que sufoqui el dret, no hi haurà més remei que recomanar una actitud de resistència que, en la mesura del possible, s'exerceixi sense violència.

E) Ser veritablement humà, segons l'esperit de les nostres grans tradicions ètiques i religioses, significa que:

- En lloc del recurs a la força econòmica i política en una lluita despietada per conquerir el poder, s'ha de fer servir aquesta mateixa força al servei de les persones. Aquesta projecció ha d'estar animada per un esperit de compassió envers els que pateixen i una sol·licitud especial cap als pobres, minusvàlids, ancians, refugiats, abandonats.

- En lloc d'una concepció pura del poder i d'una política de dominació brutal, han d'imperar el respecte mutu, un raonable equilibri d'interessos i una voluntat oberta

a la mediació i a la consideració recíproca.

- En lloc d'un insaciable afany de diners, prestigi i consum, cal redescobrir el sentit de la mesura i de la moderació, perquè l'ambició perd la seua "ànima", la seua llibertat, el seu assossec, la seua pau interior i, amb això precisament, el que el constitueix en persona.

### ***3. Compromís a favor d'una cultura de la tolerància i d'un estil de vida honrat i veraç***

Molts éssers humans de totes les regions i religions s'esforcen també en el nostre temps per portar una vida honrada i sincera. En el món d'avui existeix, no obstant això, molt de frau i molta mentida, es fan trampes, hi ha hipocresia, les ideologies estan esquitxades de demagògia.

- Hi ha polítics i homes de negocis que se serveixen de la mentida com a mitjà per al triomf polític i l'èxit comercial.

- Hi ha mitjans de comunicació de massa que en lloc d'informació veraç difonen propaganda ideològica, que en lloc d'informació proporcionen desinformació, que en lloc de ser fidels a la veritat persegueixen cínicament l'increment de les vendes.

- Hi ha científics i investigadors que ofereixen els seus serveis a programes ideològics o polítics moralment dubtosos o els supediten a grups d'interessos econòmics, o justifiquen investigacions que vulneren valors ètics fonamentals.

- Hi ha representants de religions que desqualifiquen o menysvaloren els creients d'unes altres religions i pregonen el fanatisme i la intolerància en lloc del respecte, la comprensió i la tolerància.

A) En aquest context, les tradicions religioses i ètiques més antigues i importants de la humanitat ens han transmès un manament: no mentiràs! Dit en un sentit positiu: parla i actua des de la veritat! Traiem, doncs, les conseqüències d'aquest antiquíssim precepte: cap ésser humà, cap institució, cap estat i cap església o comunitat religiosa no té dret a dir falsedats als altres.

B) Això és especialment vàlid:

- Per als mitjans de comunicació, als quals amb tota la raó es garanteix la llibertat

d'informació per a la recerca de la veritat, per la qual cosa en tota societat els correspon la funció de vigilants. Però això no vol dir que estiguin per sobre de la moral, sinó que estan obligats a defensar amb objectivitat i transparència la dignitat de la persona, els drets humans i els valors fonamentals. No tenen cap dret a vulnerar l'esfera privada de l'individu, ni a desfigurar la realitat, ni a manipular l'opinió pública.

- Per a l'art, la literatura i la ciència, que amb tota la raó tenen garantida la llibertat artística i acadèmica. Però cap d'aquestes està desvinculada de les normes ètiques universals, i ha de servir la veritat.

- Per als polítics i els seus partits. Quan els polítics menteixen obertament al seu poble, quan són culpables de la manipulació de la veritat, de la corrupció o d'una desmesurada política d'abús del poder tant en l'interior com en l'exterior, perden la seua credibilitat i no mereixen més que perdre els seus càrrecs i els seus electors. En canvi, l'opinió pública hauria de donar suport a aquells polítics que tenen el valor de dir la veritat al poble en tot moment.

- I, finalment, per als representants de les religions. Quan aquests aviven els prejudicis, l'odi i l'hostilitat davant d'aquells que professen un altre credo, quan prediquen el fanatisme o inicien i legitimen guerres de religió, no mereixen res més que la condemna de tots i l'abandonament dels seus partidaris. Que ningú no s'enganyi: no és possible una justícia mundial sense veracitat i humanitat!

C) Per això el jovent ha d'aprendre, ja en la família i a l'escola, a exercitar la veracitat en el seu pensament, en el seu parlar, en el seu obrar. Tota persona té dret a la veritat i a la veracitat. Té dret a tota informació i instrucció necessàries per poder prendre les decisions fonamentals de la seua vida.

Està clar que la persona, atès el cabal d'informació que cada dia ens inunda, amb prou feines pot distingir el que és important del que és accessori si manca d'una orientació ètica fonamental. Quan es tergiversen els fets, s'encobreixen els interessos, s'especula amb les apetències i s'absolutitzen les opinions, les normes ètiques constitueixen un gran ajut per al discerniment.

D) Ser veritablement humà d'acord amb l'esperit de les nostres grans tradicions



religioses i ètiques significa:

- Fer valer la veritat, en lloc de confondre la llibertat amb caprici i pluralisme, amb arbitrarietat.
- Fomentar l'esperit de veracitat en les relacions interpersonals de cada dia en lloc de viure en la insinceritat, la simulació i l'acomodació oportunista.
- Buscar incessantment la veritat, animats per una incorruptible voluntat de sinceritat, en lloc de difondre mitges veritats ideològiques i partidistes.
- Servir la veritat, un cop coneguda, amb confiança i fermesa en lloc de retre tribut a l'oportunisme.

#### ***4. Compromís a favor d'una cultura d'igualtat i companyonia entre home i dona***

Molts éssers humans de totes les regions i religions s'esforcen per viure un esperit de companyonia entre home i dona en pro d'un comportament responsable en l'àmbit amorós, sexual i familiar. No obstant això, en tot el món persisteixen formes condemnables de patriarcat, de predomini d'un sexe sobre un altre, d'explotació de la dona, abús sexual de nens i prostitució imposada. Les diferències socials que persisteixen en la nostra Terra condueixen amb gran freqüència que moltes dones, i fins i tot nens, especialment dels països subdesenvolupats, es vegin obligats a exercir la prostitució com a mitjà de supervivència.

A) En aquest context, les tradicions religioses i ètiques més antigues i importants de la humanitat ens han transmès un manament: no et prostituiràs ni prostituiràs a un altre! Dit en sentit positiu: respecteu-vos i estimeu-vos els uns als altres! Traiem, doncs, les conseqüències d'aquest antiquíssim precepte: cap humà té dret a degradar-ne un altre fins a convertir-lo en un pur objecte de la seua sexualitat, ni a sotmetre'l o mantenir-lo en una forçada dependència sexual.

B) Condemnem l'explotació sexual i la discriminació dels sexes com una de les formes més indignes de degradació humana. En qualsevol banda que es proclami el predomini d'un sexe sobre l'altre —especialment si es fa en nom d'una convicció religiosa— i es toleri l'explotació sexual, en qualsevol banda que es fomenti la prostitució o abusos dels nens, ha de sorgir una actitud de resistència. Que ningú no

s'enganyi: no és possible una veritable humanitat sense una convivència en companyonia!

C) Per això el jovent ha d'aprendre ja, en la família i a l'escola, que la sexualitat no és en si una força negativa destructora o explotadora, sinó creativa i emmotlladora. Té la funció de generar una comunitat que diu sí a la vida i que només es pot desenvolupar adequadament quan també té en compte amb responsabilitat la felicitat del company o la companya.

D) La relació home-dona no s'ha de regir per cànons de tutela o explotació, sinó per l'amor, la companyonia i la confiança. La plenitud humana no s'identifica amb el plaer sexual. La sexualitat ha de ser expressió i ratificació d'una relació d'amor viscuda en companyonia.

D'altra banda, algunes tradicions religioses coneixen també l'ideal de la renúncia voluntària al desenvolupament de la sexualitat. També aquesta renúncia voluntària pot ser expressió d'identitat i de plenitud.

E) El matrimoni com a institució social es caracteritza, més enllà de totes les diferències culturals i religioses, per l'amor, la fidelitat i l'estabilitat. La seua funció és i ha de ser la de garantir a homes, dones i nens seguretat i ajuda mútua, així com la salvaguarda dels seus drets. En tots els països i cultures cal tractar d'establir unes relacions econòmiques i socials que facin possible als matrimonis i a les famílies, sobretot a les persones grans, portar una existència digna. Els nens tenen dret a l'educació. Ni els pares han d'explotar els fills, ni els fills, els pares; la seua relació ha d'estar impregnada de respecte mutu, de reconeixement i atencions.

F) Ser veritablement humà d'acord amb l'esperit de les nostres grans tradicions ètiques i religioses significa que:

- en lloc de la dominació patriarcal o la degradació, que són manifestacions de violència i sovint provoquen la violència com a resposta, han de regnar el respecte mutu, la comprensió, la companyonia;

- en lloc de l'afany possessiu o de l'abús sexual de qualsevol mena, hi ha d'haver una mútua consideració, tolerància, obertura a la reconciliació, amor.

Només es pot posar en pràctica en nacions i religions el que ja es viu en l'àmbit de les relacions personals i familiars.

#### **IV. Canvi de mentalitat**

Totes les experiències històriques demostren que el nostre món no pot canviar sense un canvi previ de mentalitat de l'individu i de l'opinió pública. Aquesta realitat s'ha posat ja de manifest en qüestions com ara la guerra i la pau, l'economia i l'ecologia, realitats en les quals s'han operat canvis fonamentals durant les últimes dècades. S'imposa un canvi semblant en relació amb l'ètica! Tot individu no només posseeix una dignitat inviolable i uns drets inalienables, també ha d'assumir una responsabilitat intransferible en relació amb tot el que fa o omet. Totes les nostres decisions i actuacions, igual que les nostres errades i fracassos, tenen les seues pròpies conseqüències.

Mantenir viva aquesta responsabilitat, aprofundir-hi o transmetre-la a les generacions següents és un afer específic de les religions. Pretenem ser realistes i actuar amb lucidesa respecte als èxits aconseguits en el consens. Per això demanem que es tingui en compte el següent:

1. No és una tasca fàcil aconseguir un consens universal en moltes qüestions ètiques concretes que es troben avui en discussió (des de la bioètica i l'ètica sexual, passant per l'ètica dels mitjans de comunicació i de la ciència, fins a l'ètica de l'economia i de l'estat). No obstant això, partint de l'esperit dels principis comuns exposats aquí, és possible trobar solucions objectives a moltes d'aquestes qüestions ara en litigi.

2. En molts sectors de la vida es percep ja el despertar d'una nova consciència de responsabilitat ètica. Ens felicitem que moltes professions, com els metges, científics, homes de negocis, periodistes i polítics, s'estiguin dotant de codis d'ètica moderns a força de directrius concretes relacionades amb qüestions candents de les seues professions respectives.

3. Volem animar les diverses comunitats religioses a formular la seua ètica més específica: allò que cadascuna, partint de la seua tradició en la fe, ha de dir, per exemple, sobre el sentit de la vida i de la mort, la manera d'afrontar el problema del

dolor, el perdó de les culpes, el lliurament desinteressat i la necessitat de la renúncia, la compassió i l'alegria. Amb això s'aprofundirà, s'explicitarà i es concretarà l'*ethos* mundial, que ja es va fent perceptible.

Per concloure, apel·lem a tots els habitants d'aquest planeta: la nostra Terra no pot canviar a millor sense que abans canviï la mentalitat de l'individu. Advoquem per un canvi de consciència individual i col·lectiu, per un despertar de les nostres forces espirituals mitjançant la reflexió, la meditació, l'oració i el pensament positiu, per una conversió del cor. Junts podem moure muntanyes! Sense riscos i sense sacrificis no serà possible un canvi fonamental de la nostra situació actual. Per això nosaltres ens comprometem a favor d'una ètica mundial comuna, d'una millor comprensió mútua i d'unes formes de vida socialment conciliadores, promotores de pau i amants de la natura.

Convidem tots els éssers humans, religiosos o no, a fer el mateix!

#### **Qüestions:**

- Creieu que és possible trobar punts comuns entre les religions? Són aquests punts comuns una religió? Raoneu la resposta.
- Creieu que és possible trobar punts comuns entre els creients i els no creients?
- Segons el text, no és suficient un dret internacional perquè les relacions entre els pobles siguin més pacífiques. Quines poden ser les raons per afirmar això?
- Quines implicacions tenen les idees clau del text per a l'educació?
- Valoració personal del text.

## PRÀCTICA NÚM. 9

## DRETS HUMANS

**Objectiu:** Reflexionar sobre els drets humans.

**Document:**

—Ebadi, S. (2004): “Los derechos humanos encarnan los valores fundamentales de las civilizaciones humanas”, en: PNUD, *La libertad cultural en el mundo diverso de hoy*. Madrid: Mundi-Prensa, p. 23.

Les persones són diferents, igual que les seues cultures.

Les persones viuen de diferents maneres i per igual difereixen les civilitzacions.

Les persones es comuniquen en una varietat de llengües.

Les persones es regeixen per diferents religions.

Les persones arriben al món de diferents colors i són moltes les tradicions que matisen les seues vides amb diversos tints i tonalitats

Les persones es vesteixen de maneres diferents i s'adapten al seu entorn de diverses formes.

Les persones s'expressen de manera diferent i així mateix la seua música, la seua literatura i el seu art reflecteixen maneres diferents de vida.

Però malgrat aquestes diferències, totes les persones tenen un únic atribut en comú: totes elles són éssers humans, ni més ni menys.

I no importa com de diferents siguen, totes les cultures comparteixen alguns principis:

Cap cultura tolera l'explotació dels éssers humans.

Cap religió permet la matança d'innocents.

Cap civilització accepta la violència o el terror.

La tortura és avorrible per a la consciència humana.

La brutalitat i la crueltat són detestables en qualsevol tradició.

Dit més breument, aquests principis compartits per totes les civilitzacions reflecteixen els nostres drets humans bàsics. Aquests drets són atresorats i cuidats per tots, a tot arreu.

Així, la relativitat cultural no s'hauria d'utilitzar mai com a pretext per a violar els

drets humans, ja que aquests drets simbolitzen els valors més fonamentals de les civilitzacions humanes. La Declaració Universal dels Drets Humans és necessària universalment, és aplicable a Orient tant com a Occident. És compatible amb qualsevol fe i amb qualsevol religió. No respectar els nostres drets humans posa en risc la nostra humanitat.

Evitem destruir aquesta veritat essencial, ja que si la destruïm els febles no tindran cap lloc al qual recórrer.

**Qüestions:**

—Són els drets humans la imposició d'un grup cultural o responen a unes necessitats inherents als éssers humans de qualsevol ètnia o cultura?

—Com influeix la cultura a què es pertany en la percepció dels drets humans?

—L'educació en els drets humans és una forma d'educació cívica o és alguna cosa més?