

# Cap a una ètica de la responsabilitat: de Kant a Apel

Begoña Román Maestre

L'objectiu d'aquest article és oferir una aproximació a la problemàtica filosòfica generada al voltant del concepte de responsabilitat. Dividirem aquest treball en dues parts ben diferenciades. En la primera part exposarem el perquè de la importància d'aquest concepte en l'ètica contemporània i oferirem una definició, una tipologia i tractarem tot un seguit de qüestions que s'originen al voltant del tema de la responsabilitat. En la segona part analitzarem succintament la noció que de responsabilitat han ofert Kant, Jonas i Apel, que són, a parer nostre, els principals interlocutors avui en la qüestió de la responsabilitat.

Com intentarem fer palès, prendre's seriosament, en la seva complexitat, la qüestió de la responsabilitat s'ha tornat tan central per a la filosofia pràctica que, en tractar-la, no solament s'amplien els problemes de l'ètica sinó que la mateixa noció d'ètica es posa en joc.

## I

Podem definir la responsabilitat com l'obligació de respondre, fent-se'n càrrec<sup>1</sup>, d'un mal provocat per un agent a una tercera persona amb qui comparteix un marc normatiu. Amb aquesta definició ja optem des de bon començament per una accepció *restringida* d'aquest concepte, i restringida en dos sentits. En primer lloc, perquè deixem de banda l'accepció laudatòria del concepte, que fins i tot podria ser l'originària, com quan es diu que l'èxit de quelcom ha estat responsabilitat de x. La segona restricció descarta la possibilitat de fer responsables uns ens que no siguin agents humans, com quan es diu que van ser les riuades les responsables de l'accident de trànsit.

El motiu d'aquestes restriccions no és altre que en aquest treball volem tractar de la responsabilitat *específicament moral*, la qual cosa exclou la possibilitat de fer responsables les coses, car a

<sup>1</sup> Fer-se'n càrrec inclou totes dues coses: entendre, comprendre la situació del que exigeix una resposta, i el compromís actiu de reparar un mal.

aquestes els manquen condicions transcendents per a poder parlar de responsabilitat, com són la racionalitat i la voluntarietat. La raó per la qual descartem la responsabilitat laudatòria és la impossibilitat de destriar d'entre les intencions de dur a terme una acció la recerca del reconeixement laudatori o la senzilla actitud de complir amb l'obligatorietat moral, diferència clau que Kant ens recorda amb la seva distinció entre actuar *peri conforme* al deure, entre moralitat i legalitat.

Així restringim la responsabilitat que serà objecte del nostre estudi a l'assumpció voluntària -fer-se'n càrrec- de la *condemna* que s'emet contra un agent, autor d'un mal a un tercer, i a qui es demana, s'exigeix, que respongui per reparar el dany. Deixem de banda, fent *epokhé* car en el món de la vida no sempre van separades, tant la responsabilitat *jurídica* que el jutge d'una determinada jurisdicció i segons la normativa legal vigent, històrica i contingent, aplica, com la responsabilitat *econòmica* que pugui comportar el fet de recompensar els desperfectes ocasionats, com la responsabilitat *política* que els governants d'una nació estiguin disposats a assumir sobre quelcom.

Obeeix a una qüestió d'agilitat i eficàcia que les lleis jurídiques treballin amb generalitzacions i que, per exemple, imposin a tothom la mateixa sanció pel mateix delictes, tal com ve estipulat pel principi de la igualtat dels ciutadans davant la llei; però pot ser una responsabilitat jurídica molt irresponsable moralment, donada la societat amb desigualtats de tot tipus amb què vivim sota un Estat de Dret guiat per aquell principi<sup>2</sup>. Un altre exemple que il·lustra la diferència de responsabilitats és que el desconeixement d'una llei no eximeix del seu compliment, però també és cert que no és el mateix que faci mal una persona que desconeix totalment la legislació o que la mateixa acció la faci un advocat del país. L'exemple pretén de posar en relleu que si el dret acaba, com és el cas, entrant en eximents segons la intencionalitat, i resulta força difícil valorar objectivament aquesta, és perquè reconeix la primàcia de la responsabilitat autònoma, moral.

Donat que aquesta responsabilitat específicament moral és la prèvia, la que fonamenta la resta de les responsabilitats esmentades, la que els dona raó de ser, declarant-les suficients o insuficients, i la que va més enllà quan les declara insuficients, la pregunta concreta és, doncs, què vol dir responsabilitzar-se moralment. Si la responsabilitat fonamental i fonamentadora ha de ser moral, si ha de ser una obligació autònoma respondre davant un altre, és desafortunada la distinció entre ètiques de la responsabilitat i ètiques de la convicció; ni M. Weber, l'autor d'aquesta distinció, no va pretendre deixar sense conviccions rectores l'assumpció de responsabilitat. El que subjau darrere aquesta distin-

<sup>2</sup> Vegeu E. GARZÓN VALDÉS, "Los enunciados de responsabilidad", en M. CRUZ i R.R. ARAMAYO (coord): *El reparto de la acción. Ensayos entorno a la responsabilidad*, Madrid, Trotta, 1999, p. 205.

ció és la concepció de la limitació humana que impedeix, malgrat el desig, refer sempre els desperfectes o evitar-los, per a la qual cosa s'apel·la a un Déu capaç de respondre amb justícia –adequadament– de la injustícia inherent a la resposta *només* humana i, per això, insuficient.

Quan ens referim a la insuficiència de la responsabilitat no parlem de la insuficiència de les accions, sinó de la capacitat i del compromís personal per a respondre: les respostes variaran segons les possibilitats dels agents dintre de diferents contextos, segons la seva consciència moral, les seves capacitats individuals. El que declararà que s'ha respost *adequadament*, com millor s'ha *pogut*, no és ni una mesura objectiva, la mateixa per a tots, ni tampoc arbitrària, a gust del consumidor. L'actitud que definim com a responsabilitat es perfila des del “dec; per tant, puc, i puc d'aquesta manera”, i això és una *aplicació* de l'autonomia arrelada en contextos històrics i en una identitat personal construïda dialècticament, al llarg d'aquesta història entrecreuada de contextos creats per agents, i agents forjats en i des d'aquells contextos.

Altrament dit: un deure comporta una convicció, i si aquesta convicció és racional –és a dir, no contradictòria, universalitzable– ha de poder dur-se a terme, perquè si no seria absurda la finalitat, o manca d'ella, de la raó pràctica; la responsabilitat és la resposta a “què puc fer i quina és la manera més eficient”. La responsabilitat comença quan assumim que el món en què s'han de dur a terme aquelles conviccions no és com hauria de ser i, per tant, el deure d'aplicar a les circumstàncies concretes l'ideal moral demana un estar disposat a veure dues limitacions: les pròpies i les circumstancials d'avui. És des d'aquesta convicció que passem a la responsabilitat del “*si puc d'aquesta manera, dec d'aquesta manera*”. I tot plegat no treu incondicionalitat i imperativitat a l'ideal de les conviccions i principis, que són el valor *criteriològic i teleològic en l'aplicació*<sup>3</sup>; tampoc, però, no es cau en el *fiat iustitia et pereat mundus* de la teologia providencialista que Weber critica de Kant i del Sermó de la Muntanya<sup>4</sup>.

Ser responsable requereix com a condició una consciència moral prou desenvolupada per a saber: 1) què *ha de ser*; 2) que *pot ser* avui; 3) què no pot ser avui i per què –no m'ho deixen fer o no és “prudent”? Aquesta *deliberació* no és un sil·logisme pràctic monològic, sinó un diàleg continu amb el qui pregunta i amb un context en què la lògica existencial també té coses a dir. L'obligació de respondre és així *formalment incondicional*, perquè tot hom té capacitat comunicativa i, per tant, capacitat d'entendre les preguntes i de donar respostes adequades; però la resposta concreta és *materialment proporcional* a les possibilitats personals i contextuals.

3. Seguim amb això K.O. APEL: “La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant”, en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, Barcelona, Paidós, 1998.

4. M. WEBER, *El político como vocación*, Madrid, Alianza Editorial, 1967.

Per altra banda, en la responsabilitat hi ha una *relació causal* directa entre l'acció de l'agent i el mal de la tercera persona, una relació que és independent del sentiment de *culpa* que l'agent pugui tenir. Aquesta relació causal entre l'autor de l'acció i la conseqüència d'aquesta suposa que l'agent assumeix la seva *intervenció* la qual cosa vol dir que podia haver actuat d'una altra forma o no haver actuat, evitant així el mal comès a un altre. La relació causal al·ludeix a aquest correlat entre l'acció de l'agent i el desperfecte; no es diu ni que sigui l'única causa ni que fos volgut –intencionalitat– aquell mal: es tracta que hi ha aquesta correlació entre l'acció de l'agent i la conseqüència en el “pacient” i que amb un canvi en l'acció del primer s'hauria produït un canvi en la “passió” del segon. La responsabilitat no té a veure amb si hom volia o no volia fer, ni amb si sabia o no sabia què passaria; el dol o la intencionalitat tenen a veure amb el sentiment de culpa, que és *subjectiu*, que depèn de la psicologia de l'agent, de les excuses o raonaments que es faci *monològicament*. La responsabilitat fa referència al mal produït a un altre i aquest és un fet *objectiu* –intersubjectiu–, comprensible *dialògicament*, tot i que el grau de responsabilitat variarà segons aquells factors de coneixement i de possibilitats reals de superar la ignorància, com veurem més endavant.

Un exemple que il·lustra aquesta distinció és la del fumador que considera responsable la companyia tabaquera del vici que li ha provocat un càncer; quan el fumador no sap dels efectes nocius del tabac per manca d'informació de la companyia, aquesta és responsable, culpable –independentment de si té el sentiment de culpabilitat– no que el fumador fumi, sinó de la manca d'informació sobre els efectes del fumar que fa trontollar l'autonomia de la decisió de fumar. Però un altre és el tema, un tema de manca de voluntat o autocontrol, *acrasia*, com la va anomenar Aristòtil, el que hom vulgui o no fumar i sigui o no coherent amb els seus desigs; i també és un altre tema que els vicis privats reportin beneficis, privats o públics: totes aquestes són qüestions a part de la responsabilitat *personal*, moral, sobre els vicis *propis*<sup>5</sup>.

És insuficient, moralment parlant, apel·lar al “jo no volia”, a la “mala sort”, al “em sap greu, no ho sabia” o al “té els diners, compra-te'n un altre o et pago el que diguis”. La responsabilitat moral exigeix un acostament real a l'altre en què sigui l'altre qui ens digui en què consisteix el seu mal i esbrinar entre tots dos –si és que és senzill i són dos i s'assumeixen com a tals– en què ha de consistir la resposta legítima. El problema de la responsabilitat, però, enfront de la justícia –que té com a condicions la informació i la simetria– és que no s'està en condicions d'igualtat real, un té el poder de fer i reparar i, per tant, de no haver-ho fet o no voler-ho reparar, i l'altre està en condicions de víctima. Cal, doncs, una ètica

5. Per a una bona exposició del tema del fumador litigiós, vegeu A. VALDECANTOS, “Teodicea, nicotina y virtud”, en *El reparto de la acción. Ensayos en torno a la responsabilidad*, o.c., pp. 61-80.

del poder, una ètica de la responsabilitat que, per la vulnerabilitat d'una de les parts, és responsabilitat *solidària*.

Per altra banda, no deixa de ser paradoxal la conjunció en l'àmbit de la responsabilitat de categories usualment contraposades, a saber, la voluntarietat o llibertat, específica de l'àmbit moral, i el determinisme o la categoria causal específica de l'àmbit físic. En efecte, en la responsabilitat l'agent assumeix que d'ell depèn la realitat del mal a un tercer, depèn d'una acció o omissió seva, depèn d'ell la decisió de formar part del procés causal, però no que el procés sigui com és. Si veiem una persona a prop del mar i ens adonem que puja la marea, és responsabilitat nostra evitar el mal de l'ofegament, però no, evidentment, que pugui o no la marea. És precisament aquesta capacitat de canviar per a les persones les conseqüències del curs de les coses, *gràcies al coneixement* d'aquell curs, el que ens permet parlar de responsabilitat i de responsivitat.

Aquesta simbiosi de determinisme i llibertat explica per què filòsofs que han reduït molt la noció de llibertat en els seus sistemes –els estoics, Spinoza, Leibniz o Schopenhauer– no van fer el mateix amb el concepte de responsabilitat: hi ha responsabilitat mentre hi ha possibilitat d'alterar, controlar, les conseqüències per a les persones del curs dels esdeveniments<sup>6</sup>. També és cert que va ser l'abisme que Kant va traçar entre el món noümenic i fenomènic, l'ús teòric i pràctic de la raó, les intencions autònomes i les conseqüències físiques, el que el va abocar a un concepte de responsabilitat un pèl “irresponsable”, com més endavant tindrem ocasió de comentar.

Quan parlem de responsabilitat, considerem una relació causal entre l'agent i el mal ocasionat per aquest a un altre, davant el qual ha de respondre; no parlem en termes que “així funciona el món”, “avui et toca a tu i demà potser a mi”, o que “un destí malèvol és el culpable i responsable de tot”. Apel·lar a la sort –mala sort– com a “l'agent” del mal comès és el millor aliat per a desfer-se de responsabilitat, i això és el que Sartre anomenava “mala fe”. Amb raó s'ha dit que la justícia d'una societat és proporcional a la incidència en ella de la sort: en una societat on néixer d'un color, en un determinat territori i en un temps és una qüestió que marcarà el destí d'aquesta persona, és una societat que no es pren seriosament la justícia ni, per tant, la responsabilitat de fer-la real:

“La historia de la evolución de los enunciados de responsabilidad tipo condenatorios formulados a lo largo del tiempo es un buen testimonio del esfuerzo por ir sustituyendo las apelaciones al destino por explicaciones racionales de la conducta humana. Existe aquí una relación inversa entre conocimiento y suerte: cuanto mayor es el conocimiento de las relaciones causales menor es el papel que juega la suerte o

6. J.M. FISCHER I M. RAVIZZA, *Res - possibility and control. A Theory of moral responsibility*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

el destino en la explicación de los hechos humanos. El conocimiento, en este sentido, puede aumentar el campo de la actuación responsable ya que reduce en muchos casos el ámbito de lo imposible o de lo incontrolable<sup>7</sup>.

Convertir la sort en el principal *actor* del destí dels homes és incompatible amb l'*autoria* moral, autònoma, autodeterminada, exercida en les circumstàncies en què, això sí que és atzar o sort, hom neix. Parafraçant J. Elster, assumir responsabilitat implica domar la sort.

Es dedueix de les afirmacions anteriors que la responsabilitat és incompatible amb la força coactiva, amb l'heteronomia: en la responsabilitat una persona és autor d'una acció, però no actor, perquè no podia fer altra cosa, perquè no hi havia alternativa, com quan algú, per exemple, només pot salvar de la mort una de les dues persones que estan en perill; o com quan es mata en legítima defensa; aquí no podem parlar de responsabilitat: *no es podia fer* altra cosa.

Fins ara hem tractat del mal a una tercera persona pel qual ens fem responsables, un mal ja comès, real; parlem, doncs, de responsabilitat *retrospectiva*, on es tracta de reparar el mal ocasionat, la qual cosa suposa:

1) entrar en diàleg amb l'afectat per saber de la qualitat i quantitat del mal i de la relació causal o correlativa amb l'agent;

2) després del diàleg i l'anàlisi, autoanalitzar-se el mateix agent des d'una actitud honesta apartada de l'autoengany, amb el fi d'esbrinar les possibilitats de respondre al millor possible –eficaçment– a la pregunta legítimament emesa. I en això consisteix la responsabilitat vers un mateix: a anar fent-se responsable.

Ara bé, el mal del qual ens podem responsabilitzar pot ser també un mal a evitar; llavors la responsabilitat és *prospectiva* i l'actitud corresponent exigeix dur a terme accions preventives que permetin d'evitar conseqüències indesitjables. En la literatura anglosaxona aquesta responsabilitat vers al futur rep el nom de *responsivness*, distingint-se de l'anomenada *responsibility*; tot i que l'una és inseparable del l'altra, perquè la responsivitat fa referència a un procés encaminat a evitar haver d'assumir responsabilitats. En efecte, els riscos a evitar es fan palesos com a tals riscos en el coneixement empíric i històric dels mals ja comesos i conegudes les seves causes, assumits com a producte humà; és a dir, que prenem consciència de la responsivitat quan assumim responsabilitat i anem aprenent històricament, quasi dialècticament, el que no volem que sigui el cas. El judici laudatori pel que no ha passat –el mal evitat– no se sol fer, i si es fa és després d'un temps, quan s'ha esbrinat l'acció causal responsable del "profeta" que, com diu Jonas, assumeix en la ridiculització de la seva profecia el seu èxit<sup>8</sup>.

7. Vegeu E. GARZÓN VALDÉS, o. c., p. 204.

8. H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una ética para la civilización tecnológica*, Barcelona, Círculo de Lectores, 1994, p. 205.

I així es forja també la identitat personal, amb la responsabilitat pel passat i amb el compromís en el projecte. Per això la responsabilitat és indescindible de les nocions d'identitat, de context històric i de narrativitat. La noció de responsabilitat és inseparable de la de *ethos*, el caràcter que dona identitat, ja que hom és el que pot i el que no pot i la consciència d'aquest poder és la recerca d'un mateix. Fer-se una identitat, un *ethos*, suposa un diàleg –acció comunicativa i interacció– en què respondre esdevé transcendent en el sentit kantià. No responem des d'una identitat ja generada i acabada, i amb respostes que ja tenim *a priori*: som i ens fem, responsables o irresponsables, en la qualitat de les respostes que donem als altres que ens la poden legítimament demanar. La responsabilitat moral és obligació autònoma i compromís de respondre a altres del mal ocasionat, fent-se'n càrrec, la qual cosa suposa reparar el mal dins les pròpies possibilitats i aprendre en la biografia la limitació de la pròpia actuació.

Tenen raó els comunitaristes, encapçalats per A. MacIntyre, quan afirmen l'hecatombe moral que es deriva d'esmicolar la identitat personal en estructures impersonals o en individus aïllats. Per a aquest autor, recuperar la noció de responsabilitat i dotar-la de contingut passa necessàriament per reconstruir la identitat del subjecte, la qual cosa demana un retorn al context narratiu hermenèutic i comprensiu, i al si de comunitats amb tradicions narratives capaces de crear les condicions de possibilitat de la responsabilitat: un diàleg de preguntes i respostes comporta un mateix llenguatge moral i un mateix context normatiu per a arribar a les catalogacions del mal i les maneres de reparar-los i evitar-los, i tot plegat, a parer de MacIntyre, és impossible fora de les comunitats, i menys en l'abstracta comunitat cosmopolita proposada per Kant, car aquesta no existeix i si es creés ho seria tot menys una comunitat<sup>9</sup>.

La proposta de MacIntyre passa per fer de la responsabilitat una virtut; pública, afegirà V. Camps<sup>10</sup>, la qual cosa implica retornar a l'ètica teleològica d'Aristòtil en la qual la virtut és entesa com un hàbit a adquirir mitjançant repeticions, i des del guiatge d'homes prudents que només hi ha, i són com a tal reconeguts en la seva tasca moral, en les comunitats forjades des de tradicions.

En efecte, responsabilitat vol dir control del poder causal, sobretot, d'un sobre els altres, però són els altres qui ens ajuden a esbrinar i actualitzar el poder potencial que ser persona necessita. Per això la responsabilitat s'adquireix i consolida mitjançant hàbits, inclou una dimensió educativa *comunitària* arrelada en un passat i en una tradició on es respon des d'uns determinats *marcs normatius*. MacIntyre ha subratllat això, la impossibilitat d'educar gent responsable fora de les tradicions que creen el marc normatiu. El qui pregunta suposa que l'interlocutor és vàlid i es farà

9. A. MACINTYRE, *Tras la virtud*, Barcelona, Crítica, 1987; *Who - se Justice, which Rationality*, London, Duckworth, 1988; *Tres versiones rivales de la ética*, Madrid, Rialp, 1992.

10. V. CAMPS, *Virtudes públicas*, Madrid, Espasa Calpe, 1990, pp. 51-72.

càrrec, en els dos vessants de comprensió i eficàcia; suposa que l'agent assumirà la seva acció causal dolenta; suposa, per tant, que és persona amb qui comparteix les mateixes respostes reactives davant el mal provocat.

A parer nostre, MacIntyre té raó en defensar que la responsabilitat és una virtut, només adquirible en contextos comunitaris; en discrepem, però, en la seva defensa de la incommensurabilitat de les comunitats i les respectives tradicions. En discrepem també per la manca de responsabilitat que es deriva de la seva proposta, en fer impossible una ètica mundial capaç de generar un concepte de responsabilitat còsmica, global, i per a generacions futures que, potser, no voldran continuar amb la tradició. MacIntyre acaba caient en allò que ell mateix volia evitar, el relativisme i l'emotivisme<sup>11</sup>, en esmicolar la responsabilitat comunitàriament, fent incaaç de solucionar el mal supracomunitari o transcomunitari.

Cal tractar la important qüestió de la relació de la ignorància amb la responsabilitat moral. Quan una persona no sap, ni desitja, per tant, les conseqüències dolentes que de la seva acció es deriven ja o es derivaran a llarg termini, podem continuar parlant de responsabilitat moral. La dita evangèlica de perdonar perquè no saben el que fan, al·ludeix al perdó, no a la responsabilitat, que és una altra qüestió. Ja hem dit que en la responsabilitat *legal* la ignorància de la llei no eximeix del seu compliment i, com a conseqüència, de la responsabilitat de no seguir-la; què passa, però, amb les accions d'efecte dòmino, o *boomerang*, en un món tan global i interrelacionat on l'agent és un "pacient" més del curs *incontrolable* del món?

Aristòtil ens dóna bones orientacions per a respondre a aquesta qüestió quan tracta de les accions voluntàries com a oposades a les fetes amb força o amb ignorància<sup>12</sup>. La ignorància és negligència professional, per exemple, i, per tant, reclamable de responsabilitat, perquè considerem que el coneixement estava a l'abast de l'agent i era una ignorància perfectament superable per a aquest agent concret. La ignorància és culpable quan és voluntària per superable i fàcilment superable. Així fem responsables els pares quan el nen és molt nen per a saber de les conseqüències que de la seva acció es derivaran; però el pare pot sentir-se culpable quan sent que no ha transmès la responsabilitat al seu fill, quan el seu fill no és tan nen, quan ja està en una edat capaç de superar la ignorància provocadora de la desgràcia.

La problemàtica de la responsabilitat dels científics i les conseqüències per a la humanitat dels seus invents i descobriments també té a veure amb la ignorància. Solen dir els científics -potser millor tecnocientífics- que són els militars els responsables de l'ús d'una investigació científica absolutament neutra pel que fa a l'a-

11. Hem analitzat l'obra d'aquest autor en el treball col·lectiu: *Crisis de valores: Modernidad y Tradición*, Barcelona, EditEuro, 1997.

12. ARISTÒTIL, *Ètica nicomaquea* III, 1-2.



xiologia, escudant-se en un positivisme decimonònic avui insostenible i irresponsable per ignorància dels fets històrics del segle vint<sup>13</sup>. Per altra banda, els militars i polítics al·ludeixen a la ignorància dels possibles efectes.

El problema rau en *la comunicació entre decididors, experts i afectats*, de manera que “els decididors no són ni experts ni afectats, els experts ni afectats ni decididors i els afectats ni decideixen ni ho/hi entenen”<sup>14</sup>. Per a fer real tal corresponsabilitat d’una autonomia interdependent, cal crear els canals institucionals d’informació i formació de la voluntat, per a la qual cosa es requereix l’intermediari de la política i la creació de noves subpolítiques. Es tracta de garantir una democràcia d’un altre tipus de la d’avui, que agonitza, que permeti a la humanitat exercir la responsabilitat de *deslliurar-se del destí*.

Fins aquí hem definit la responsabilitat com una obligació, com un deure autònom; però també inclou la responsabilitat, a part la dimensió més racional, objectiva i deontològica, un vessant *sentimental* ens *sabem* responsables de quelcom però ens *sentim* responsables per algú. Jonas parla d’aquest sentiment com la dimensió subjectiva de la responsabilitat, perquè es refereix no tant a l’exercici racional pel qual esbrinem de què som responsables, com a la vivència sentimental de com ens afecta aquest deure, una dimensió sentimental que inclou l’empatia, la compassió –en el sentit etimològic– i una certa relació amb el sentiment de culpabilitat. Respondre és, alhora que una reflexió sobre el contingut de la resposta i la comprensió de la pregunta, un sentir-se afectat, amb una reacció sentimental a la manera d’estímul-resposta; és clar que és un sentiment educat.

Distintament al sentiment de respecte, que ens posa en situació d’igualtat davant l’altre, reconegut com a fi en si, el sentiment de responsabilitat ens col·loca davant la vulnerabilitat i, per tant, la desigualtat real resultat de l’eficàcia causal del nostre poder més fort. És un sentiment, aquest, que genera preocupació, en sentir-nos causants d’aquest mal, i *mou* com a sentiment el seu vessant racional a recercar les maneres més eficaces de reparar o evitar el mal. Saber-se i sentir-se responsables són dues cares de la mateixa moneda, però poden anar descompassades, com quan ens sentim responsables però no sabem exercir aquesta responsabilitat. No basta amb sentir-se responsable sense saber per què i davant qui, tot i que la tendència sol ser la de no saber-se responsable i, per tant, no sentir-se com a tal, la qual cosa és el resultat i la causa alhora de la pèrdua del control del poder propi.

Hi ha dues maneres de renunciar a la responsabilitat i perdre el control del poder d’un mateix: el victimisme i l’infantilisme –totes dues força relacionades–<sup>15</sup>; és a dir, renunciar a assumir les conse-

13. Vegeu sobre el tema J. SÁNCHEZ RON, “Ciencia, científicos y guerra en el siglo XX: algunas cuestiones ético-morales”, *Isegoría* 12 (1995), pp. 119-136.

14. Vegeu J.M. LOZANO, “Què vol dir ser professional? Marc de referència per a una ètica professional”, en AA.VV., *Què vol dir ser professional de l’ensenyament?*, Barcelona 1994, pp. 29-30.

15. Vegeu sobre el tema P. BRUCKNER, *La tentación de la inocencia* Barcelona, Anagrama, 1995.

qüències que el nostre poder causal té, o creure's l'efecte d'altres causes. En el victimisme ens escandalitzem pel gran poder causal dels altres sobre nosaltres, per l'omnipotència del tot i la impotència pròpia; ens sentim víctimes i construïm una mentalitat d'esclau que sols és capaç de demanar compassió. Tota l'artilleria conceptual de Nietzsche contra els febles de voluntat trobaria èxit en aquest tipus de gent. L'infantilisme es dona quan no som capaços de controlar el nostre poder i les nostres accions perquè no sabem com funciona el món. Totes dues actituds acaben exigint, des de la seva presumpta innocència, la responsabilitat dels altres, abdicant de la pròpia. Com diu P. Bruckner:

“Llamo inocencia a esa enfermedad del individualismo que consiste en tratar de escapar de las consecuencias de los propios actos, a ese intento de gozar de los beneficios de la libertad sin sufrir ninguno de sus inconvenientes. Se expande en dos direcciones, el *infantilismo* y la *victimización*, dos maneras de huir de la dificultad de ser, dos estrategias de la irresponsabilidad bienaventurada. En la primera, hay que comprender la inocencia como parodia de la despreocupación y de la ignorancia de los años de juventud; culmina en la figura del *inmaduro perpetuo*. En la segunda, es sinónimo de angelismo, significa la falta de culpabilidad, la incapacidad de cometer el mal y se encarna en la figura del *mártir autoproclamado*”<sup>16</sup>.

Si s'universalitzés la màxima d'exigir sempre als altres la responsabilitat per la nostra vulnerabilitat, senzillament no hi hauria responsabilitat. Hom és pare i fill de les seves obres, i si no hi hagués cap tipus de control sobre el que fem i com ens fa allò que fem, seria cert el determinisme. Quan el mal és causat per un nen que no sabia el que feia, no li podem demanar responsabilitat moral, senzillament perquè el nen no en *pot* tenir. Aquí no hi ha infantilisme, perquè és una qüestió de *poder*, no de *voler*. Molts dels qui són responsables han fet un mal perquè han pogut, i no necessàriament perquè han volgut; si haguessin sabut abans aquelles conseqüències, haurien exercit la seva responsabilitat prospectiva i ho haurien evitat. Però no voler no excusa de responsabilitat quan era un deure saber-ho, perquè la ignorància era fàcilment superable: només calia una anàlisi acurada del poder causal d'un mateix, quelcom exigible a qualsevol adult.

Ara ja podem esbrinar per què avui el tema de la responsabilitat ha esdevingut central en l'ètica. Assenyalarem fonamentalment quatre motius:

1) No compartim marcs normatius universals per a assumir la responsabilitat pel mal global que la societat tecnològica origina. Es coneixen els efectes, però l'individu ho oblida fàcilment, com quan es condueix a una velocitat excessiva, hom pot posar en risc la seva pròpia vida però és irresponsable, perquè és altament pro-

16. P. BRUCKNER, *o. c.*, pp. 14-15.

bable en una carretera d'ús públic que en la seva particular aventura es creui algú pel camí.

2) Aquesta mateixa societat tecnològica ha augmentat considerablement el poder dels individus però no la consciència de les *immenses* conseqüències que un *sol* individu pot causar.

3) Desconeixem les conseqüències que l'ús massificador de determinades tecnologies pot generar. H. Jonas diu que el poder no augmenta en proporció al saber sobre les conseqüències que l'exercici d'aquest poder pot tenir a la llarga<sup>17</sup>, o l'impacte holístic en un món que és sistèmic.

4) No tenim institucions, ni individus amb capacitat per a generar-ne, capaces de dur a terme l'eficàcia que l'ocupar-se de la responsabilitat, més enllà de la preocupació, demana, capaces de responsabilitzar-se de reparar o evitar els mals. La dimensió aplicada de l'ètica esdevé clau avui, perquè, a més a més, no tenim institucions educatives –pares, escoles, polítiques i subpolítiques– capaces de responsabilitzar-se de transmetre responsabilitat. Ensenyar a assumir responsabilitats és la principal tasca de l'educació; per això els paradigmes típics per a il·lustrar la responsabilitat són els pares i els polítics<sup>18</sup>.

El tema de la responsabilitat es complica més si entrem en la seva tipologia, sempre dintre la responsabilitat estrictament moral. Podem parlar de responsabilitat *individual o col·lectiva*, grupal, social, quan l'agent del mal a un altre no és una persona sinó un col·lectiu més o menys gran. La problemàtica ja s'origina en la mateixa caracterització del grup o col·lectiu i en la responsabilitat del seus membres una vegada acotat aquell. Seria una insensatesa acusar els barons pel maltractament de les dones i convertir aquestes en grup a ser protegit del poder d'aquells; o acusar els espanyols d'expoliar Amèrica: hauria de saber-se quins espanyols, de quina època i en què consisteix pertànyer a aquest grup. Quan determinades cultures o comunitats es dediquen a victimitzar-se i a culpabilitzar sembla que les senyes d'identitat només es troben en el mal patit o comès. Una altra dificultat es dona quan hem de distribuir la responsabilitat dintre un grup, ja que en ètica difícilment podem resoldre les qüestions numèricament. Si en un carrer ple de gent tots pensem que hi ha molta gent per a ocupar-se de la víctima de l'accident, i ningú no se'n fa càrrec, la irresponsabilitat és immensa; però si tots volguéssim assumir la responsabilitat, la ineficàcia seria igualment irresponsable. Com, doncs, ser responsable, de quina manera, en quina mesura i com saber que sóc del grup que ha d'assumir responsabilitat?

P. Singer insisteix sobre aquesta qüestió dient que la responsabilitat moral passa sempre per l'individu i la seva autonomia, la qual cosa implica que la responsabilitat del grup és la suma de la

17. Vegeu H. JONAS, *o. c.*, pp. 205-214.

18. *Ibidem*, pp. 167-184.

responsabilitat dels individus, cadascú dintre de les seves possibilitats, és a dir, la seva capacitat i la seva eficàcia<sup>19</sup>; i això es tradueix en el fet que, en la contemplació de l'accident, només quan hem comprovat que la víctima està ben atesa perquè tots hem fet allò que creïem més convenient –uns, que tenen mòbil, trucar a l'ambulància, el metge que passava per allí, atendre'l, etc.–, podem responsablement marxar per no dificultar l'obrar dels ara implicats.

Una altra distinció és la que hi ha entre la responsabilitat subjectiva i l'objectiva. La diferència al·ludeix a quan l'*objecte* de la responsabilitat és directament un estat de coses –que sempre és per a un subjecte–, o quan l'*objecte* de la responsabilitat és directament una persona. Parlem de responsabilitat objectiva quan ens hem de fer càrrec d'un mal comès no directament a una persona, sinó a coses d'aquella persona que li són essencials; és el cas de la responsabilitat ecològica, som responsables del planeta, del seu estat per a l'habitabilitat i la salut d'altres éssers. Som responsables de coses, però sempre davant algú altre per a qui el desperfecte d'aquella cosa és per a ella mateixa un desperfecte. Les complicacions vénen quan els afectats per les conseqüències no són coneguts o encara no existeixen, com passa amb les generacions futures.

Una darrera classificació al·ludiria a la distinció entre responsabilitat *positiva* i *negativa*. La primera fa referència a fets que ja han passat o a mals que s'eviten; la segona es refereix al que no ha passat i *hauria d'haver passat*, la responsabilitat pel no fet; el mal en aquest cas és la *inexistència d'un bé possible per la nostra acció*. La responsabilitat és negativa quan som responsables de l'omissió. I el mal per ommissió pot ser per un fet concret que no ha passat, o per tot un procés que no s'ha iniciat i que ha impedit un bé<sup>20</sup>. Hi ha conseqüències negatives per no haver fet quelcom; és clar que això dependrà d'una filosofia de la història que sigui capaç de contar el que no va ser el cas i havia d'haver estat; ens referim, per exemple, a la responsabilitat de contar la història dels sense història. La responsabilitat col·lectiva de la humanitat vers la humanitat exigeix una filosofia de la història en què evitar el patiment serà la principal tasca. I recordem que la responsabilitat és dialèctica: a partir de l'aprenentatge del que és i no hauria de ser, del que no és i és responsabilitat nostra que ho sigui, en un diàleg de preguntes i respostes, en una lluita entre el poder i les circumstàncies, hem d'anar aprenent què vol dir ser responsables com a humanitat davant la humanitat.

## II

Un del principals problemes del concepte de responsabilitat rau fonamentalment en el seu vincle amb el conseqüencialisme.

19. P. SINGER, *Ética práctica*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 271-307.

20. Vegeu A. AGUILERA, "Responsabilidad negativa", en M. Cruz i R.R. Aramayo (coord), *o. c.*, pp. 115-140. M. CRUZ, *Hacer-se cargo. Sobre responsabilidad e identidad personal*, Barcelona, Paidós, 1999.

Com que la responsabilitat de què anem parlant és per les conseqüències, totes les crítiques tradicionals a les teories ètiques que posen el criteri moral de les accions en les conseqüències d'aquestes són extrapolables a una ètica de la responsabilitat, a saber: la *impotència* de l'individu o els grups per a conèixer les conseqüències de les seves accions, per una banda, i les *diferències subjectives* que hi ha entre els individus en el coneixement i previsió de les conseqüències. Qui és més estratèg té més coneixement, més poder i més responsabilitat. Però tenir poder no ha de ser, com ara ho és, qüestió de sort; es requereix una responsabilitat solidària perquè la responsabilitat estigui a l'abast de tothom i no es pugui defugir.

L'ètica de la responsabilitat que anem buscant, però, ha de donar resposta de les conseqüències de la societat del coneixement i tecnològica, una societat del risc<sup>21</sup>; i no de riscos individualment assumits, coneguts i, per tant, afrontables responsablement des de bon començament. El principal risc d'aquesta societat del risc, precisament, és la *ignorància de les conseqüències* que l'ús, la massificació o la interacció d'accions mediades tecnològicament comporten; són riscos col·lectius incapaços de ser comprensos com a tal, difícils de ser definits directament en el seu nexa causal -transcendental en la definició de responsabilitat per a poder legítimament exigir resposta. Si l'agent no és més que *actor*, com una peça d'un mecanisme que desconeix, o bé cau en una presó, en el determinisme, en el victimisme, per tant, o bé cau en l'infantilisme.

Vegem un exemple: el qui agafa un cotxe es fa una assegurança contra tercers per a assumir la responsabilitat jurídica exigida al país, però no pensa en la responsabilitat objectiva que la massificació de l'ús de cotxes comporta, i adopta una de les dues postures que esmentàvem abans.

Unes vegades no veiem cap relació entre la conducció individual i la contaminació mundial, ignorància fàcilment superable quan es coneixen els informes dels ecòlegs, que estableixen clarament la correlació estadística entre nombre de vehicles circulant i estat del medi ambient; malgrat que en aquella correlació estadística, numèrica, difícilment assumim responsablement que nosaltres som un dels qui hi són comptabilitzats. Això implica tenir consciència de les conseqüències a nivell *macro* de la nostra acció *puntual* de conduir un vehicle. L'acció mediada tecnològicament augmenta el poder causal de l'individu desproporcionadament a com augmenta, si és que ho fa, el coneixement dels riscos i, per tant, de les responsabilitats que s'haurien d'assumir.

L'altra postura és la del qui té la capacitat crítica suficient per a adonar-se de la correlació estadística i, per tant, del nexa causal

21. Per a una reflexió sobre el risc, vegeu U. BECK, *La societat del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998; J. NIDA-RÜMELIN, "Ethik des Risiko", en J. NIDA-RÜMELIN (Hg), *Angewandte Ethik: Die Bereichsethiken und ihre theoretische Fundierung*, Stuttgart, Alfred Köner Verlag, 1998, pp. 806-830.

entre la seva acció i el mal, però no considera de la seva competència la possibilitat de resoldre el problema, i, com que no pot, es considera actor, però no autor, no veritable agent moral. Per a ell és el món de la tecnologia, amb els polítics i els tecnocientífics en general, el responsable d'investigar formes més netes de progressar, perquè un ja fa el que pot: pagar els impostos; i així afirma que no pot més que fiar-se dels poderosos, els polítics i tecnòlegs, que per a això tenen el poder.

En el primer cas trobaríem un ignorant que demana perdó perquè no sap el que fa, símptoma de l'infantilisme incompatible amb la majoria d'edat moral, per la qual cosa potser no hauria de fer servir una tecnologia de la qual ignora la responsabilitat de fer-la servir; o només fer-ho sota la mirada vigilant i protectora dels grans –paternalisme. L'infantilisme aquest pretén beneficiar-se del poder, però no de la responsabilitat que l'exercici de tot poder comporta. En aquesta primera postura tenim un cec moral; en el segon, un idiota moral. Totes dues són figures que neguen la possibilitat d'una responsabilitat específicament moral. El cec moral no entén *raons* morals<sup>22</sup> com la universalització, l'autonomia de les decisions, i es demana un paternalisme. L'idiota moral és el qui, podent superar, perquè no és cec, el seu estat d'imbecilitat transitòria, es nega a fer-ho. El primer pot merèixer perdó; seria una irresponsabilitat donar-lo al segon.

La societat del coneixement és una societat del risc i demana una ètica de la responsabilitat capaç de gestionar-los. El principal problema rau a assumir la responsabilitat individual i remetre-la a la responsabilitat que com a humanitat tenim, amb una mena de responsabilitat *participativa*. Forma part d'aquesta ètica de la responsabilitat explicar la necessitat i possibilitat d'això. La *necessitat* de cercar vincles entre la responsabilitat individual i una responsabilitat participativa en l'universal concret que és la humanitat, es posa de relleu en constatar el mal que fem com a col·lectiu en quant suma d'individus autònoms o ignorants. Només prenent consciència de la nostra agència moral com a humanitat podem, i en això rau la *possibilitat*, respondre'ns seriosament.

En aquest sentit té raó Jonas quan afirma que l'ètica fins al segle vint, primera meitat inclosa, ha estat una ètica centrada en l'individu i bolcada en el seu context present, limitat espacialment i temporalment en el curt termini<sup>23</sup>. El mal del qual, com a fet, partim, no serà possible de reparar-lo més que sortint d'aquestes coordenades relatives: ha de ser una ètica per al llarg termini, d'un individu l'autonomia del qual no pot desaparèixer sense córrer el risc de fondre la moral en les ciències empíriques i històriques, però una autonomia limitada, acotada per la *vulnerabilitat*, i un individu que participa en la comunitat.

22. Vegeu C.J. MOYA, "Libertad, responsabilidad y razones morales", en *Isegoría*, 17 (1998), pp. 59-71.

23. H. JONAS, o. c., pp. 29-32.

H. Jonas ja va ressaltar la insuficiència d'aquestes ètiques, però la seva proposta de l'*heurística de la por* no satisfà com a criteri per a una ètica de la responsabilitat. Dos són els motius pels quals la por a posar en perill la supervivència de la humanitat no és bon criteri per al balanç ètic de les conseqüències de la tecnociència: primer, perquè no té en compte les probabilitats des de les quals es cataloguen els riscos, majors o menors, ni els avantatges, també en probabilitats, majors o menors, que es derivarien de l'assumpció de riscos<sup>24</sup>. I segon, perquè l'*heurística de la por* a les conseqüències sobre la supervivència de la humanitat no respon a possibles situacions com les següents, amb problemàtiques genuïnament ètiques<sup>25</sup>:

1. Si el risc respecte de la supervivència no afecta en igual mesura tots els homes; si, per exemple, una potència mundial pot abrigar esperances de sortir victoriosa d'una guerra atòmica o almenys amb una part de la seva població.

2. Si, i per què en el seu cas, els homes d'avui, davant la crisi ecològica, han de tenir en compte, a costa del seu benestar, riscos de supervivència que no els afecten a ells sinó tan sols als seus descendents.

3. Si no s'ha de preferir per a si mateix la mort a una mera supervivència en circumstàncies indignes.

La màxima leibniziana, que Jonas fa seva, de l'ésser abans que el no-res<sup>26</sup> ha de ser fonamentada en principis ètics universals i no en ontologies objectives de dubtosa fonamentació. Se sent en Jonas l'absència de veritable ideal ètic regulatiu al qual tendir, en quant proposta positiva derivable del criteri ètic amb què s'efectuen les crítiques, caient, si bé sense proposar-s'ho, en un conservadorisme quietista obstaculitzador de progrés *emancipador*. Tanmateix, potser és més apropiat parlar d'una ètica de la responsabilitat com a aplicació de diversos principis, com més endavant mostrarem, que reduir, a la manera de Jonas, la responsabilitat a un sol principi.

Si en un temps l'ètica va dedicar-se a buscar el seu camp propi, deslligant-se de la religió, del dret, la sociologia, la psicologia, i va il·luminar les categories d'autonomia i universalització, avui aquestes categories estan trobant límits que cal perfilar per a mantenir els conceptes en el lloc que els correspon sense haver de renunciar a segles de recerca. Això està passant amb el concepte d'autonomia, que es troba limitada pel coneixement de les conseqüències i sobretot pel desconeixement, però llavors hem d'educar ciutadans capaços d'assumir responsabilitats molt abstractes o difuses; per això l'autonomia individual haurà de buscar reforços externs, no pas heterònoms, per a pal·liar la seva vulnerabilitat, la qual cosa el col·loca en una situació de dependència, d'interde-

24. Crítica a Jonas en G. PONTARRA, *Ètica y generaciones futuras*, Barcelona, Ariel, 1996.

25. K.O. APEL, *Una ética de la responsabilidad en la era de la ciencia*, Buenos Aires, Almagesto, 1992, pp. 6-7.

26. H. JONAS, *o. c.*, pp. 93-95.

pendència. I una autonomia així dependent, interdependent, es veu abocada a confrontar contínuament amb els altres les seves decisions i accions; una autonomia així és sempre co-responsable.

I no es pot tornar enrere a recercar aquesta ètica de la responsabilitat prescindint d'aquelles categories. No es pot tornar sense més a la prudència aristotèlica o a aquella facultat del judici per la qual un individu sap en tot moment què ha de fer i actuar convençut i responsablement<sup>27</sup>. L'autosuficiència de l'individu en matèria moral és el que s'està posant en qüestió.

La prudència aristotèlica no serveix, perquè no parlem ni des de la *polis*, ciutat relativament abordable, sinó del món i de la humanitat; tampoc no parlem d'un món que té clars els extrems a partir dels quals recerca el terme mitjà relatiu a nosaltres; tot i que la responsabilitat ha d'assumir de la prudència aquest saber que les decisions són habituals, relatives a cadascú i a les seves potencialitats, la descoberta de les quals depèn de la comunitat en què hom creix. L'individu aristotèlic, però, està en una comunitat tancada, molt limitada i delimitada, en què ser responsable es redueix a una mena d'aprenentatge històric de les respostes que la pròpia comunitat va transmetent en la inculcació de la virtut de la prudència. Des d'aquesta perspectiva només hi hauria responsabilitat retrospectiva, però no la responsivitat que la societat del progrés del coneixement demana.

En Aristòtil es roman en una consciència convencional que difícilment pot donar respostes a les generacions futures, per exemple, de les quals només sabem que no sabem com seran ni si seran, perquè també això, la reproducció, ha arribat a ser tema de decisió responsable i prudent. Per últim, tampoc l'ètica aristotèlica no ens contesta a la pregunta de Leibniz "per què l'ésser en compte del no-res": la teleologia objectiva natural de què ell partia ja no és natural, ni evident, i difícilment pot continuar essent axiomàtica, com ho era per a Aristòtil i per a Jonas.

Tampoc el judici kantianà no resulta suficient per a l'ètica de la responsabilitat que recerquem: la bona voluntat és condició *sine qua non*, però no suficient; allò que un home sap perfectament, ho distingeix per sentit comú<sup>28</sup>, què és el que ha de fer, s'ha tornat complicat en un món globalitzat i tecnificat. A més a més, la tercera pregunta de Kant, la pregunta per l'esperança, es desvinculava de l'autonomia absoluta del deure. Hi ha la fe racional que Déu acabarà per donar consistència existencial perquè no sigui possible que d'una bona voluntat es generin efectes inesperats o contradictoris amb les intencions de la bona voluntat.

Per altra banda, la raó ha de continuar essent crítica i fonament de qualsevol projecte ètic, però ja no pot ser una raó *pura*: cal embrutar-se les mans en temps fenomènicament traspassats

27. K.O. APEL, *Teoría de la verdad y ética del discurso, o. c.*, pp. 168-169.

28. I. KANT, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, [Ak. IV, pp. 403-404]; Madrid, Espasa Calpe, p. 68.



d'intencions noümèniques, i a la inversa, intencions noümèniques traspassades de i ocupades en els temps fenomènics. L'aprenentatge històric de l'individu en la seva història particular, i la de la humanitat en el seu pelegrinatge cap a la pau perpètua, no es pot ja -és una qüestió de responsabilitat- abandonar a una confiança il·lustrada.

Hare creu que Kant podia haver estat un conseqüencialista<sup>29</sup>, perquè la interpretació que fa de la deontologia kantiana és la mateixa que J.S. Mill va fer de l'imperatiu categòric<sup>30</sup>. És clar que es pot fer de Kant un conseqüencialista i fer una interpretació utilitarista de l'imperatiu. El problema rau, però, a fer compatible la deontologia kantiana amb un criteri moral que tingui en compte les conseqüències de les accions, un criteri que completi el deontològic de l'imperatiu. Això, però, no es fa mantenint-se en els estrets límits del kantisme. Val la pena de considerar la qüestió més atentament; però intentem evitar dos extrems en què cauen tant l'ètica kantiana com el conseqüencialisme<sup>31</sup>.

Un extrem és el de pensar, com fa Kant, que les conseqüències de les nostres accions -efectes fenomènics en el món- no depenen de nosaltres, sinó, com tot efecte, de causes igualment fenomèniques; l'únic que depèn de nosaltres és la bona voluntat i "l'apilament de tots els mitjans"<sup>32</sup>, però no l'èxit o fracàs que en surti. La raó pràctica humana és finita i no pot abastar tot l'àmbit de causes i efectes, accions, interaccions, reaccions. Però, com hem dit abans, hi ha en Kant la confiança il·lustrada que no és possible, per contradictori, que d'una bona voluntat surtin efectes perversos, no desitjats per aquella voluntat, la qual cosa és possible no des de la lògica pura de la qual ens parla Kant, sinó des de la història existencial, des dels fets que són reals i dels quals sempre cal partir.

L'ètica kantiana i el seu imperatiu categòric ens dóna el criteri de la universalitzabilitat de les màximes -possibilitat de no contradicció del pensar i el voler-, vàlid per a esbrinar què és moral i què no; ens exigeix la compatibilitat dels desigs subjectius -expressats en les màximes- i els objectius -expressables en lleis-; però no ens ofereix un criteri per a esbrinar què és més responsable quan dues màximes són totes dues universalitzables però les conseqüències *previsibles* de dur-les a terme són distintes. Tampoc no ens ajuda l'ètica kantiana en les tensions i dilemes que l'ètica aplicada ens planteja.

L'ètica de la responsabilitat que estem cercant és kantiana perquè la fonamentació i el mètode ho són. El mètode -camí a seguir-transcendental -recerca de les condicions de possibilitat de fets irrebassables- aplicat al nostre cas comença per constatar el fet del patiment de persones causat per altres persones, i l'exigència de justícia i universalització demana de reparar-ho.

29. R.M. HARE, *Ordenando la ética. Una clasificación de las teorías éticas*, Barcelona, Ariel, 1999, pp 162-182.

30. J.S. MILL, *El utilitarismo*, Barcelona, Orbis, 1985, pp. 137-138.

31. J.M. BERMUDO, *Eficacia y Justicia. Posibilidad de un utilitarismo moral*, Barcelona, Horsori, 1992.

32. I. KANT, o. c., [Ak. IV, p. 394]; Espasa Calpe, pp. 54-55.

L'ètica de la responsabilitat que anem recercant no pot privar-se de la fonamentació deontològica de Kant, en quant ser responsable és un deure, però ha de completar-se amb *altres* criteris com el del mal menor, l'eficàcia a aconseguir-lo i l'apropament asintòtic a l'ideal del regne dels fins. I és aquí on els conseqüencialistes i utilitaristes hi poden ajudar amb els seus criteris quantitius de temps, recursos i esforços. El marc normatiu fonamentador de per què hi ha límits al conseqüencialisme, el continua oferint la deontologia: el problema de la moralitat rau en el *capgirament* dels termes, tal com el mateix Kant entreveia amb la distinció entre actuar per deure o conforme al deure, amb sentiments o per sentiments.

La conseqüència del plantejament kantià és separar les conviccions de les responsabilitats i deixar-ho tot en mans d'una providència postulada que expliqui el que la raó finita i limitada no pot explicar. Aquesta ètica redueix l'ètica de la responsabilitat a actuar amb conseqüència al que hom pensa que és correcte.

No es tracta que el que és correcte en teoria no sigui aplicable en la pràctica, parafrasejant l'opuscle kantià, perquè llavors té raó Kant: el resultat és el sense sentit de la raó -per a què la teoria?-, però tampoc no es tracta de creure que tot el que ha de ser és possible *ja* i aconsellable *sempre*. El mateix Kant aconsellava que *tot* el que es digués fos veritat però que no es digues *tota* la veritat, i ho feia en nom de la prudència i cura d'un mateix -Frederic Guillem i la religió oficial amenaçaven amb censura. A un li basta amb ser prudent amb si mateix quan les conseqüències ho són sobre la situació d'un mateix, però quan entren en consideració els altres, hom necessita una ètica de la responsabilitat en què la màxima potser no és universalitzable -com, per exemple, enganyar el qui vol assassinar el meu amic<sup>33</sup>-, però és responsable. Tot i que l'excepció confirma la regla, és una excepció *responsable* en nom de l'evitació de les conseqüències perverses -la mort de l'amic.

Perquè no és en nom de la meua pròpia utilitat o tempteig per a maximitzar el propi egoisme -aquest és l'altre extrem- que actuo, per exemple, en casos d'excepció, amb màximes no universalitzables, sinó que ho faig en nom del regne dels fins d'avui, condició de possibilitat del regne dels fins ideal. En el món real, històric i d'avui, seria insensat creure, com ens diu Apel, que tots actuaran segons l'imperatiu; és sensat saber i esperar que es conculcaran les lleis i no se seguirà la deontologia. A tall d'exemple: és molt irresponsable, i l'exemple és d'Apel, confiar en la paraula de l'altre sobre el desarmament<sup>34</sup>.

Així, doncs, no és kantiana aquesta ètica de la responsabilitat almenys en dues coses: a) no accepta la separació de les conseqüències i les intencions com a fenomèniques i noùmèniques respectivament, sinó que parteix de l'exigència del coneixement per

33. I. KANT, "Sobre un presunto derecho a mentir por filantropía", [Ak. VIII, pp. 423-430], en *Teoría y práctica*, Madrid, Tecnos, 1986, pp. 61-68.

34. K.O. APEL, "La ética del discurso como ética de la responsabilidad. Una transformación postmetafísica de la ética de Kant", en *Teoría de la verdad y ética del discurso*, o. c., pp. 177-178.

a exercir responsabilitat; b) assumeix la desigualtat de les obligacions morals segons les desigualtats històriques i contingents del present, i en quant ètica -reflexió dintre els límits de la mera raó- dona la sort, no postula Déu *en l'àmbit de la responsabilitat*.

En la seva conferència titulada "Una ètica de la responsabilitat en l'era de la ciència"<sup>35</sup>, K.O. Apel assenyalava els desafiaments que cal superar per tal de fer possible una ètica de la responsabilitat per les conseqüències de la tècnica.

Apel assenyalava el desafiament *extern* que llancen la ciència i la tecnologia a l'ètica, *des de fora*, demanant-li una avaluació *específicament ètica* de les conseqüències de la tecnociència -tot i que ell no utilitza aquest nou vocable- més enllà del mer càlcul de probabilitats de *riscos*. Es tracta, abans que res, de reconèixer la dependència de la tecnociència respecte de l'ètica ja a l'hora de catalogar un risc d'assumible responsablement o d'irresponsablement provocat. La decisió última sobre si començar un curs d'acció, propiciar un consum generalitzat de determinades tecnologies, no pot procedir del mer fur intern d'un consumidor desinformat, ni tampoc dels agents empresarials. El desafiament de la tecnociència a l'ètica consisteix llavors que aquesta doti de mesures objectives universalment compartides per a poder prendre decisions consensuades pels afectats o els seus representants des de les quals titllar de *progrés* o, contràriament, de temeritat irresponsable, l'ús i extensió de determinades pràctiques.

Per tal de poder contestar tal desafiament de la tecnociència, sorgeix un desafiament en l'*interior* mateix de la filosofia pràctica: la possibilitat i, en el seu cas, *fonamentació* d'una ètica *universal d'abast mundial efectiu*, capaç d'afrontar la globalització a la qual estem abocats, minvant els efectes èticament reprotxables d'aquesta. Al mencionat desafiament intern li és inherent l'*aplicabilitat* de l'esmentada ètica mundial de la responsabilitat *solidària* mitjançant una espècie de *balanç ètic de l'efectivitat i eficàcia de l'aplicació del balanç ètic de les conseqüències*, relacionant-se així ambdós reptes, exterior i interior, d'una ètica de la responsabilitat.

Si comencem amb l'exigència dels tecnocientífics al filòsof moral, i continuem amb l'exigència del filòsof a si mateix, per coherència, una ètica de la responsabilitat ha de concloure amb el compromís d'ambdós col·lectius, com a professionals però també com a ciutadans, amb una *ètica política*. Conclourem, doncs, amb l'explicació dels principis d'una ètica política de la responsabilitat per a l'era de la tecnociència des dels quals es dedueixen normes que criden a la *cautela* estratègica, la creació de mitjans i aqüífers de *subpolítiques* i l'establiment d'un *dret internacional* que facin viable l'*eficàcia* de l'assumpció dels reptes de la nostra societat de risc.

35. En Buenos Aires, Almagosto, 1992.

Assumir el repte que la ciència i la tècnica llancen a l'ètica suposa, en concret, donar resposta a dues qüestions molt relacionades entre elles. La primera seria la possibilitat de superar el *relativisme absolut* que manté, més enllà del relativisme moral, també el relativisme ètic, negant la possibilitat d'una ètica universalista d'abast mundial. La segona qüestió apel·la a la possibilitat d'un *balanç específicament ètic* de les conseqüències de la tecnociència, qüestió aquesta molt dependent de la primera si és el cas que s'impeideix des del començament un balanç mundial que no sigui una mera imposició fàctica d'una determinada política d'unes determinades potències; és a dir, la imposició fàctica d'una legalitat mancada de tota legitimitat i fonamentació i, en conseqüència, la impossibilitat de cap balanç específicament ètic, moralment legítim, que és el que anem buscant en una ètica de la responsabilitat d'abast mundial.

D'aquesta manera, contestar a ambdues qüestions implica, per contra, pressuposar dues hipòtesis. La primera advoca per la superació del relativisme absolut i la seva defensa de la incommensurabilitat dels discursos culturals, de la historicitat del discurs racional i del concepte de raó mateixa. La segona advoca per la superació de la concepció de la tecnociència com a axiològicament neutra o, el revers de la mateixa moneda, la finalització de la consideració de les conseqüències merament atenent a les probabilitats científiques, sense necessitat d'ulterior barem ètic. Des d'aquesta perspectiva, weberiana, popperiana i albertiana, l'última decisió sobre l'elecció d'un determinat curs d'acció enfront d'un altre és sempre decisió política –la del polític realista– o personal i, per tant, subjectiva, pre-racional o irracional, que per al cas és el mateix.

La urgència de la superació per falsació d'aquests supòsits és exigida per les preguntes clau d'una ètica de la responsabilitat, com són: ¿és responsable diluir culturalment la responsabilitat, és a dir, oferir com a única resposta a la pregunta per la responsabilitat el fet, contingent i particular, d'allò cultural, com pretén MacIntyre?; ¿és responsable deixar les solucions sobre els problemes de la humanitat en mans de persones les decisions últimes dels quals depenen de preferències o raons del cor irracionals? Si, com afirma R. Sánchez Ferlosio, la majoria de les solucions són sospitoses perquè un les troba sempre que les necessita<sup>36</sup>, ¿com distingir la solució mancant el barem ètic –per definició, criteri crític-racional universalista i deontològic–, quan tota solució està impregnada d'axiologia?

Seguint Apel, per a poder contestar responsablement la pregunta per les conseqüències per a la humanitat de la tecnociència, hem de poder, com a filòsofs morals –aquesta és la nostra responsabilitat: il·luminar la possibilitat que hi hagi responsabilitat–, ofe-

36. R. SÁNCHEZ FERLOSIO, *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*, Barcelona, Destino, 1993, p. 9.

rir una ètica de la responsabilitat que compti amb les següents peculiaritats:

1. Sense menysprear les diferències morals i culturals fàcticament existents, no incórrer en *fal·làcia naturalista* derivant el respecte a *totes* les morals del mer *fet* de la seva existència. La pregunta per la legitimitat és la pregunta prèvia, i aquesta es basa en l'autonomia, l'universalisme, la necessitat de deontologia i la pretensió d'obrir-se pas *argumentativament*, respectant, per tant, les normes de validesa –correcció, veritat, intel·ligibilitat i veracitat– inherents al mateix discurs i a la responsabilitat que s'hi insereix.

2. No incórrer en *fal·làcia intel·lectualista*, pretenent, primer, que la valoració merament científica de les conseqüències és suficient valoració ètica i, segon, que comprendre científicament la qüestió implica l'acció en coherència. Contra la segona observació cal recordar Kant i reconèixer amb ell l'absoluta necessitat de la *bona voluntat* o, dit més clarament: de l'agudesa intel·lectual o de la magnitud del coeficient intel·lectual no es dedueix la coherència en l'obrar voluntari. I contra la primera observació cal recordar tanmateix que la catalogació mateixa de risc<sup>37</sup> inclou certa noció de mal moral, i l'interrogant de com es reparteix tal mal, i de la probabilitat que augmenti el mal dels qui ja estan malament i mal informats; com que a això al·ludeixen els principis ètics d'autonomia, justícia i no maleficència, queda palès que no és aliena la perspectiva ètica a la qüestió del balanç de les conseqüències.

3. No incórrer, per manca de criteri ètic, en *fal·làcia voluntarista*, a la manera de Popper, Albert o Weber: abandonar la responsabilitat a l'àmbit decisor de la “moral privada” i, finalment, a la decisió moral dels poderosos. Aquí la voluntat, mancada de raons, només pot apel·lar a justificacions personals i a persuasions blindades a la possibilitat de crítica i, per tant, perfectament irresponsables. Contràriament, afirmem que solament en la dinàmica dialògica i dialèctica es troba la possibilitat de la racionalitat i, en conseqüència, de la responsabilitat que, recordem-ho, al·ludeix al diàleg, i al *fer-se càrrec per comprendre* –dimensió cognitiva– i al *fer-se càrrec per assumir* i respondre –dimensió pràctica.

Des d'aquestes tres fal·làcies –i són fal·làcies perquè atempten contra la seva argumentabilitat incorrent en contradicció pragmàtica– es nega la possibilitat del que la tecnociència responsablement està demanant. I, davant tal conjuntura, una de dues: o es nega la possibilitat d'una ètica de la responsabilitat, negació no exempta d'immoralitat i mancada de fonament, o es busquen les condicions de la seva possibilitat. Aquestes han de buscar-se, però, en una ètica de la responsabilitat capaç de superar, recordem Jonas, les meres ètiques d'intencions individuals, convencionals, tradicionals.

37. Vegeu sobre el tema U. BECK, *La sociedad del riesgo*, o. c.

El desafiament intern a la mateixa ètica consisteix a subministrar el que la tecnociència demana per a actuar responsablement. Tal repte passa per dues etapes. Una primera etapa de fonamentació d'una ètica de la responsabilitat, i una segona etapa de permetre l'aplicació, perquè no sempre es pot exactament el que es deu, donades les limitacions històriques d'experiències, informacions i canvis; o sigui que les condicions d'aplicació del principi fonamental encara han de ser conquerides històricament: a la superació del *gap* entre les condicions ideals i reals ha de bolcar-se l'ètica de la responsabilitat. De fet, ha estat el desafiament de la tecnociència a la filosofia pràctica el que ha conduït al desafiament intern de la mateixa filosofia moral: una ètica postconvencional de la responsabilitat que permeti avui la crítica *negativa* a determinades propostes i la vehiculació *positiva* d'altres en nom d'una *aproximació regulativa asintòtica* a la societat justa. Aquesta ètica assumeix com a *principi fonamental*, per irrebassable, la següent formulació de la universalització:

“(U) Cualquier norma válida ha de satisfacer la condición de que las consecuencias y subconsecuencias que resulten previsiblemente de su seguimiento *universal* para satisfacer los intereses de *cada* individuo, puedan ser aceptadas sin coacción por *todos* los afectados<sup>38</sup>”.

Per a poder, per tant, exercir una ètica de la responsabilitat a nivell mundial, falta una ètica *política* mediada institucionalment i que compti que no es donen avui en dia les condicions que permeten l'aplicació del principi (U). En efecte, i com ja hem afirmat, no es pot suposar, sense atemptar contra la responsabilitat, que *avui* es pot tot el que es deu; que, per exemple, tots els homes estan capacitats i poden sense coacció resoldre els seus conflictes discursivament –és per això, per la vulnerabilitat de l'autonomia i la justícia, que la responsabilitat *és solidària*. Ni tampoc es pot pecar d'ingenuïtat i confiar, irresponsablement, que tots els homes ens comportarem segons el principi d'universalització.

De l'aplicació del principi de l'ètica comunicativa es deriven com a condicions de possibilitat l'exigència de *complementar i mediar* la raó comunicativa amb l'estratègica, per tal d'establir les millors estratègies a seguir en ares de l'enderrocament dels obstacles que impedeixen una comunitat ideal de diàleg. Cal, doncs, un *principi de complementació (C)* o mediació al principi d'universalització, perquè la crítica contínua característica d'allò ètic demana un enjudiciament *a la vegada* dels barems històricament aplicats –com a test de qualitat–, donada l'organització efectiva amb què es compta i el nivell convencional de les institucions. No oblidem que aquestes reben la seva legitimitat d'uns sistemes d'autoafirma-

38. Formulació de J. Habermas citada per K.O. Apel, a “¿Límites de la ética discursiva?”, o. c., p. 250.

ció que les han responsabilitzades d'una determinada tasca i per la conservació de les quals –dels sistemes– i compliment –de la responsabilitat– han de vetllar.

Per això que Apel concreta la següent màxima a seguir en l'aplicació del *principi de complementació* entre el pensar i actuar comunicativament i el pensar i actuar estratègicament, entre una ètica deontològica i una de teleològica:

“... tantos recursos a procedimientos estratégicos (por ejemplo amenaza de venganza y semejantes) como sea *necesario*, tantos esfuerzos en el sentido de un punto de apoyo previo en mecanismos consensodiscursivos de solución de conflictos (por ejemplo medidas generadores de confianza), como sea *posible*”<sup>39</sup>.

Apel conclou així amb dues màximes que concreten el principi d'*autoafirmació i conservació* dels sistemes des dels quals exercim responsabilitat i de l'aplicació de la qual som responsables, a saber:

1) L'exigència d'evitar un risc massa gran per a la seguretat, l'organització i el sistema de convencionalitat que permet determinada institucionalització necessària per a l'eficàcia de la responsabilitat.

2) El postulat de la filosofia de la història de la modificació a llarg termini de les relacions, en crear possibilitats de discursos lliures de violència o persuasió manipuladora i tergiversadora en la solució de conflictes amb la idea que, més enllà de la negociació, s'arribi a l'autèntica mediació.

S'hauria d'evitar, per tant, tot allò que fes perillar les condicions naturals i culturals ja realitzades de l'aplicació de (U). El contingut emancipador i utòpic-formal de (C) es veu restringit complementàriament pel d'un principi de conservació. Apel afegeix que la supervivència de la comunitat real de comunicació i la preservació de la realitat racional de la nostra tradició cultural constitueixen la condició necessària de la realització de la comunitat ideal de comunicació, és a dir, de les condicions de (U), però és aquest últim qui confereix el seu sentit al principi de conservació, contràriament al principi antiutòpic de conservació com a contingut exclusiu del principi de responsabilitat de Jonas.

## Conclusions

L'ètica de la responsabilitat que recerquem ha de ser una ètica que exerceixi la crítica *dialèctica des de la història* i, per tant, que assumeixi, a la llum de les noves experiències i informacions, el *revisionisme* i el *fal·libilisme* de les *normes situacionals concretes* històricament consensuades per experts i ciutadans que participen, segons la seva capacitat i disponibilitat, en els òrgans dialògics decisoris, com a deure formal de responsabilitat. Observem,

39. K.O. APEL, *Una ètica de la responsabilitat en la era de la ciència*, o. c., p.50.

això no obstant, que el fal·libilisme no és absolut, perquè la mateixa metodologia procedimental i l'explicitació de les condicions de l'argumentació són *irrebassables* sí formals, no buides.

Tot i això, donat que l'enjudiciament sobre les conseqüències de la tecnociència no el pot fer el ciutadà del carrer amb el seu mer sentit comú, una ètica de la responsabilitat ha de sobrepassar una ètica *de mers principis i monològica, individual i convencional* –amb el consegüent perill de *quixotisme*, ineficaç i abocat a la bogeria–, per a donar pas a una ètica *postconvencional* capaç de posar en qüestionament, en quant reflexió crítico-racional que és per antonomàsia l'ètica, l'estadi convencional en què es troben les institucions i una gran majoria dels ciutadans.

L'aplicabilitat d'una ètica de la responsabilitat, en conseqüència, no pot reduir-se a la temàtica aristotèlica de la *frónesis* que aconsella de seguir el terme mitjà, donat que aquesta ètica es mou en un nivell convencional i individual. I tampoc el *judici reflexionant* kantian no pot contestar a un repte semblant: parlem d'una ètica que transcendeix la consulta monològica i del sentit comú de l'home corrent, calen el saber i la informació sobre les conseqüències per part dels experts; ni podem pensar, com fa Kant, que sigui absurda la possibilitat històrica de l'autodestrucció de la humanitat. Ni podem quedar-nos, tot i que és orientadora, en l'heurística de la por de Jonas.

Per altra banda, es requereixen institucions que canalitzin les *subpolítiques* de grups de professionals, experts i consumidors i vehiculin l'anomenada “democràcia participativa”. I a nivell internacional també es requereix afrontar dos temes: un, la superació de l'estat de naturalesa regnant en les *relacions interestatals*; i una altra, posar traves polítiques i jurídiques al *reduccionisme economicista*<sup>40</sup> que ofega la racionalitat ètica. En definitiva, l'ètica de la responsabilitat serà una ètica política o no serà. La política i el dret sense ètica són cegues, però l'ètica sense aquells és buida i irresponsablement desmoralitzadora.

40. Vid. A. MARQUÈS. *Contribució a una crítica filosòfica de l'economicisme*, lliçó inaugural del curs acadèmic de les Facultats de Teologia i Filosofia de Catalunya, Barcelona 2000.