Apunts per a una ètica de la complexitat (o de si hi ha lloc per a la beneficència, la pietat i la compassió en l'educació social)

Joan Canimas[1]

L'ofici d'educador social és hereu directe d'aquelles ocupacions que fins no fa gaire practicaven una intervenció absolutament paternalista a les parròquies, hospitals i hospicis de tota mena. La proximitat d'aquest pretèrit, que en alguns casos encara és present, es nota en el fet que conceptes com ara assistència, beneficència, pietat, compassió, amor o fins i tot moral no es poden mencionar en l'àmbit de l'acció social sense el perill de convocar vells fantasmes. Per raons bastant semblants, aquest rebuig també és present en l'ètica predominant avui, que procura mantenir-se en els límits estrictes de la raó i defugir tot allò que tingui a veure amb l'amor i els sentiments. És per això que l'ètica cada vegada parla menys de valors i, en canvi, més de principis i drets, perquè considera que en aquests s'hi concreten i objectiven, a través de declaracions, codis i lleis, allò que en l'àmbit dels valors és una borrosa amalgama de conviccions, preferències, creences, afectes, emocions i fins i tot estètiques.

Però com que les persones no solem ser unidimensionals, l'acció social que desestima la beneficència, la pietat, la compassió, els sentiments, l'amor... no només prescindeix d'una part importantíssima d'allò que ens caracteritza, sinó que pot arribar a ser perversa i glacial. És veritat que aquestes paraules tenen una història que no es pot repetir, però també ho és que són portadores d'empremtes que cal preservar i continuar, d'àmbits i matisos de la condició humana que paraules com ara *vincle, solidaritat, empatia* o *simpatia* no aconsegueixen fer presents del tot. Aquest article pretén cridar l'atenció sobre el fet que en ètica no podem prescindir com si res d'aquests termes i d'allò que evoquen sense caure en un enorme i gèlid empobriment. El pensament laic, i amb ell l'educació social, els hauria de perdre la por, i pensar i trobar la manera de practicar-los en el nou marc en què ens trobem.

[1] Llicenciat en Pedagogia i doctor en Filosofia. Membre de l'Observatori d'Ètica Aplicada a la Intervenció Social (*www.etica.campusarnau.org*).

Professionalització vol dir un reconeixement que trenqui definitivament amb un passat familiar de servei a religions, ideologies i voluntats paternalistes

Per contribuir a això, aquestes pàgines proposen un recorregut que ens porti a preguntar-nos pels límits de la racionalitat i l'autonomia; si hi ha lloc, o no, per a l'assistència, la beneficència, la pietat, la compassió, l'amor i els sentiments en el procés de professionalització de l'educació social; i, finalment, per a les fites que, avui i fins allà on m'ha estat possible albirar, ens poden ajudar a construir una ètica que complementi la que impera actualment.

Ètica de la professionalització

L'ofici d'educador social encara persegueix la professionalització. *Professionalització* vol dir un reconeixement que trenqui definitivament amb un passat familiar de servei a religions, ideologies i voluntats paternalistes. I com que el re-coneixement que es cerca només pot ser fruit d'un nou coneixement, a l'educació social sembla que no li queda altre remei, si vol correspondre a la seva època, que seguir el camí segur de la ciència.

El camí segur de la ciència té dues característiques principals: manté una relació amb el món a dues bandes i parla un únic llenguatge. Efectivament, en l'esforç de comprensió i domini del món, la tecnociència només accepta dos interlocutors: el subjecte de coneixement i acció (en aquest cas, el professional) i l'objecte de coneixement i manipulació (en aquest cas, la persona o persones a les quals es dirigeix la intervenció educativa). I, en aquesta relació, exigeix que el subjecte de coneixement i acció parli únicament el llenguatge de la lògica i d'allò empíricament evident. Demana, per tant, desterrar qualsevol interferència; qualsevol forma de màgia, mite, sacralitat, religiositat o santedat; qualsevol forma de llenguatge que –en termes antics– provingui del cor o de l'ànima i no pas de la raó. Per tant, en l'esforç de professionalització els educadors socials es veuen empesos a allunyar-se d'antigues categories com ara beneficència, pietat, compassió, amor o sentiments perquè les consideren pròpies d'una època passada, veus provinents de terceres persones, camins que generen distorsió en el coneixement i en la relació amb l'altre.

A l'educació social sembla que no li queda altre remei, si vol correspondre a la seva època, que seguir el camí segur de la ciència

No hi ha dubte que, gràcies a la raó i al coneixement tecnocientífic, s'han anat i es van il·luminant molts dels racons que atemorien i eren fora del control de les persones. Ara bé, també ho és que, tal com va dir Pascal, el cor té raons que la raó desconeix; que per sen-

tir-se autoritzat a cometre barbaritats n'hi ha prou amb estar convençut que es té raó; i que a partir de la Segona Guerra Mundial vam descobrir tràgicament que el pensament tecnocientífic té limitacions i, sobretot, perills enormes. De tots ells, els dos més importants són convertir la raó en mite i el món i tot allò que hi habita en simples objectes de coneixement i manipulació.

El perill de convertir la raó en mite el podem trobar, en l'àmbit ètic, en algunes situacions en les quals s'exigeix seguir grans principis morals que, tot i racionals, en la seva pretesa universalitat tornen comparables situacions ben diferents, situacions en les quals el principi moral o la llei es converteix i es defensa com un mite intocable. La pràctica professional dels educadors socials és plena de circumstàncies en les quals seguir únicament la lògica o els imperatius racionals es pot convertir en un despropòsit o fins i tot en una crueltat. Això ho sap qualsevol que s'hagi trobat en la necessitat de resoldre un problema ètic que afecta algú que està molt allunyat de la nostra racionalitat, per exemple una dona africana convençuda que el millor per a la seva filla o néta és la mutilació genital; o els problemes ètics que tenen a veure amb la felicitat i les creences de les persones, per exemple les dels Testimonis de Jehovà; o situacions en què s'ha de dialogar amb persones que es mouen principalment en el llenguatge dels afectes o que tenen una greu pluridiscapacitat, i amb les quals la comunicació no és possible o fàcil.

El perill de convertir la raó en mite el podem trobar en algunes situacions en les quals s'exigeix seguir grans principis morals que, en la seva pretesa universalitat, tornen comparables situacions ben diferents en les quals el principi moral o la llei es defensa com un mite intocable

Per explicar l'altre perill de la raó i del coneixement tecnocientífic, és a dir, el perill de contemplar el món i tot allò que hi habita com un simple recurs o objecte de coneixement o d'intervenció, disposem de la brevíssima i esfereïdora narració de Primo Levi a *Si això és un home*. Levi, el jueu número 174.517 del camp d'Auschwitz, explica la seva compareixença davant el *Doktor* Pannwitz per intentar formar part del *Kommando* Químic i poder allargar la seva supervivència. Una vegada davant el *Doktor*, Levi diu que es van mirar, i que "Aquella mirada no va ser entre home i home; i si jo sabés explicar a fons la naturalesa d'aquella mirada, intercanviada com a través de la paret de vidre d'un aquari entre dos éssers que viuen en medis diferents, també explicaria l'essència de la gran follia del tercer Reich".[2]

[2] LEVI, P. (1958): *Se questo è un uomo* (traducció catalana de Francesc Miravitlles: *Si això és un home*. Barcelona: Edicions 62, 2001, pàg. 153).

Des del mateix coneixement tecnocientífic s'ha recorregut al terme vincle o s'ha fornit el concepte intel·ligència emocional, que són dues respostes de la pedagogia i la psicologia a les limitacions i als perills de la raó

Salvant les distàncies, els educadors saben que una relació amb l'educand com si fos a través de la paret de vidre d'un aquari no només és inhumana, sinó educativament ineficaç. Aleshores, i per tal d'evitar aquesta situació, des del mateix coneixement tecnocientífic s'ha recorregut al terme vincle o s'ha fornit el concepte intel·ligència emocional, que són dues respostes de la pedagogia i la psicologia a les limitacions i als perills de la raó. Respecte al vincle, no deixa de ser curiós que aquest substantiu poques vegades s'adjectivi, és a dir, que no hi hagi necessitat d'especificar de quin tipus de vincle es parla (d'amistat, afectiu, amorós, sexual, matrimonial, professional, empresarial, econòmic, cultural, polític, religiós...), talment com si hi hagués una mena de pudor o por d'aproximar-se gaire al món de l'amor que el concepte *vincle* sembla vorejar de manera controlada. Pel que fa al terme *intel·ligència emocional*, el substantiu *intel·ligència* té prou fortalesa en el coneixement tecnocientífic per suportar i controlar l'adjectivació *emocional*.

I tot això, què té a veure amb l'ètica? Pel pensament tecnocientífic segurament ben poca cosa, perquè considera que el coneixement i la tècnica que configuren una professió són moralment neutres en si mateixos, i que en tot cas els problemes ètics comencen en la manera en què s'apliquen o en els fins que persegueixen. Però resulta que l'ètica és molt més que això: és el fonament de la mateixa professió, sobretot en aquells oficis en els quals l'objecte de coneixement o d'intervenció són les persones. I és el fonament, és a dir, allò sobre què es construeixen els sabers i les pràctiques d'una professió, perquè l'ètica té a veure amb el tipus de mirada i de relació que mantenim amb el món i amb el que hi habita; amb com considerem i ens relacionem amb els altres; amb allò que esperem d'ells i de nosaltres; amb les veritats que abracem i repudiem; amb la manera d'estar, d'entendre i de relacionar-se amb el món.

L'ètica és el fonament de la mateixa professió, sobretot en aquells oficis en els quals l'objecte de coneixement o d'intervenció són les persones

En el procés de professionalització de l'educació social en què ens trobem, hi ha una desavinença que, al meu entendre, avui exemplifica molt bé algunes de les coses que es pretenen apuntar aquí: la dificultat que tenen els educadors per posar-se d'acord en la manera d'anomenar aquells a qui es dirigeix la pròpia activitat laboral. El fet que alguns educadors considerin que s'ha de parlar de subjectes, d'altres de clients, d'altres d'usuaris i d'altres de persones, parteix del punt que sabem que la manera d'anomenar construeix-des-

criu l'altre i, per tant, la relació que hi establim, el llenguatge que utilitzarem, l'*ethos* que ens impregnarà. Sabem, per exemple, que no és el mateix la percepció i la relació amb un "subnormal" que amb una "persona amb discapacitat intel·lectual"; sabem que la realitat (en aquest cas, el "subnormal" o la "persona amb discapacitat intel·lectual") no ens ve donada, sinó que la construïm; sabem, en definitiva, que el saber construeix realitat.

El fet que alguns educadors considerin que s'ha de parlar de subjectes, d'altres de clients, d'altres d'usuaris i d'altres de persones, parteix del punt que sabem que la manera d'anomenar construeix-descriu l'altre

Els límits de l'autonomia i de la racionalitat

Un dels trets definitoris de l'ètica moderna és l'autonomia, que de Kant ençà es contraposa a l'heteronomia, que vol dir governar-se per les lleis (*nomos*) que dicta un altre (*héteros*). Per Kant, la Raó guia o hauria de guiar totes les persones perquè és única i universal. La Raó és allò que ens diferencia de les coses i dels animals, i ens atorga dignitat. Aquesta entelèquia kantiana d'una raó pura que fonamenta i possibilita una moral vertadera i universal ja va ser criticada per Hegel, que va considerar que no hi ha valors que estiguin per sobre ni més enllà de les persones i les comunitats històriques concretes. Tot i això, va caldre passar per Nietzsche i Weber i esperar la segona meitat del segle xx per constatar que no hi ha cap raó pura a la qual recórrer per determinar amb seguretat indiscutible allò que està bé o malament per a tothom i per sempre, amb la qual cosa s'obria definitivament el perill del relativisme, la incertesa de saber que no hi ha cap ocell de raons immenses que ens empari (això també ho sap qualsevol educador social que treballi amb persones provinents d'altres cultures).

Les respostes filosòfiques a aquesta situació d'incertesa han estat i són nombroses. A grans trets i per allò que aquí ens interessa, les podem agrupar en dos grans corrents: el d'aquells que d'una manera o una altra es proposen continuar el camí emprès per la modernitat tot superant la seva crisi, i el d'aquells que consideren que la modernitat és un vaixell que ja ha donat tot allò que podia donar. Per als primers, la racionalitat i l'autonomia, encara que transformades, continuen sent cabdals en la moralitat, mentre que per a alguns autors del segon corrent, la crisi de la modernitat possibilita l'obertura del pensament a àmbits poc o gens explorats, per exemple l'heteronomia, la pietat, la compassió, l'amor, els sentiments...

No hi ha cap raó pura a la qual recórrer per determinar amb seguretat indiscutible allò que està bé o malament per a tothom i per sempre

Segons el principi de procediment, només poden ser vàlides aquelles normes en què participin tots els afectats com a lliures i iguals, en una recerca cooperativa de la veritat

Jürgen Habermas és el pensador més significatiu del corrent que es proposa continuar l'alè emancipador de la modernitat. Habermas substitueix la raó pura kantiana per una raó entesa en termes d'intersubjectivitat, de diàleg i argumentació entre persones. Aquesta nova versió de la modernitat abandona la Raó fonamentada en el solipsisme cartesià del "jo penso", i la substitueix per una raó entesa com l'acció comunicativa del "nosaltres argumentem". És evident que aquest pas comporta canvis en allò que entenem per autonomia, que ja no pot significar "aquell que està sotmès a la seva pròpia legislació", sinó "aquell que construeix i accepta a través de l'acció comunicativa allò que considera la millor legislació".

L'ètica discursiva de Habermas sembla ser, avui dia, el procediment menys problemàtic que tenim per resoldre els antics i nous problemes morals. Una de les seves premisses és el principi de procediment (anomenat "principi D"), segons el qual només poden ser vàlides aquelles normes en què participin tots els afectats com a lliures i iguals, en una recerca cooperativa de la veritat en la qual l'única coacció lícita és el millor argument.[3] Ara bé, què passa amb aquells éssers humans que no són lliures, o no són iguals, o no són racionals? Com poden participar en condicions d'igualtat en el discurs pràctic en el qual es delibera sobre allò que els afecta, per exemple una persona perseguida, o que passa fam, o que té una discapacitat intel·lectual severa, o que es mou en un joc de llenguatge que considerem màgic, o dogmàtic, o antisocial? Aquí, les teories ètiques que es fonamenten únicament en la racionalitat naufraguen. I aquesta és una qüestió clau no només per a la filosofia moral, sinó sobretot per a l'educació social, que és un ofici pensat per intervenir amb aquelles persones que considerem que no són lliures, o iguals, o racionals, o madures...

Habermas i Apel, l'altre gran constructor de l'ètica discursiva, ja han assenyalat la dificultat que es pugui aplicar, en el nivell històric i material concret, el principi segons el qual només són vàlides

[3] HABERMAS, J. (1991): *Erläuterungen zur* Diskursethik (traducció castellana de José Mardomingo: *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000, pàg. 16 i 67) i (1982): *Moralbewusstein und Kommunikatives Handeln* (traducció castellana de Ramón García Cotarelo: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1998, pàg. 36 i 117).

aquelles normes d'acció amb les quals podrien estar d'acord tots els possibles afectats, perquè no sempre es donen les condicions necessàries de simetria, per exemple a causa de les diferències entre classes socials, sexes, races... Enrique Dussel és un dels autors que més ha denunciat les limitacions de l'ètica discursiva de Habermas i Apel pel que fa a la impossibilitat d'un vertader diàleg fins que no es transformin les relacions de domini realment existents en el capitalisme a través del que ell anomena una *ètica de l'alliberació.*

Tanmateix, i d'un parell de dècades ençà, la zooètica també ha plantejat preguntes molt interessants a tots aquells que consideren que el fonament de la moralitat és la raó i l'autonomia. Si això és així, pregunten els defensors d'estendre alguns dels drets humans als animals, per què tenen drets els éssers humans que no tenen racionalitat i, per tant, autonomia moral? I per què no en tenen, per exemple, els ximpanzés, goril·les i orangutans, que disposen de nivells de llenguatge i racionalitat més elevats que molts humans? Per ells, l'única raó que justifica aquesta discriminació és l'*especieisme,*[4] és a dir, l'especificitat de pertànyer a l'espècie humana, que els agrada comparar amb el racisme.

Per aquells autors que tensen la corda i porten a l'extrem més conseqüent el fet que la racionalitat i l'autonomia siguin el fonament de la moralitat, per exemple Michel Tooley o Peter Singer, hi ha éssers humans que no es poden considerar persones perquè no tenen racionalitat, autonomia, ni consciència d'ells mateixos, per exemple tots els infants de pocs mesos i els adults amb una greu discapacitat intel·lectual, la qual cosa justificaria l'infanticidi i l'eutanàsia sense un consentiment que no poden donar. Al meu entendre, allò que fereix al llarg de la lectura d'obres com ara *Avortament i infanticidi,* de Michel Tooley, o *Ètica pràctica,* de Peter Singer,[5] no

[4] *Especieisme* o *especisme* (*speciesism* en anglès) és un terme que el psicòleg anglès Richard Ryder va emprar en un escrit de l'any 1970 sobre els experiments amb animals per tal d'assenyalar la discriminació fonamentada en l'espècie, que va comparar amb el racisme i el sexisme.

[5] Tooley, M. (1972): "Abortion and Infanticide" (traducció castellana de María Luisa Rodríguez Tapia: "Aborto e infanticidio". A: *Debate sobre el aborto. Cinco ensayos de filosofía moral.* Madrid: Cátedra, 1992, pàg. 69-107). Singer, P. (1993): *Practical Ethics: second edition* (traducció castellana de Rafael Herrera: *Ética práctica.* Madrid: Cambridge University Press, 2003, pàg. 148). La primera edició és de 1979.

Abans de la raó i de la recerca de la veritat, abans dels grans principis i valors, abans d'una autonomia que pretén ser font de la moralitat, hi ha el rostre de l'altre que ens interpel·la, que ens demana atenció i resposta i ens convoca a la responsabilitat, a prendre'n càrrec

és pas el fet d'enfrontar-nos des d'una moral antiga amb situacions que reclamen una nova moral, tal com diu Singer, sinó que ens encarem a la fredor de què és capaç la raó, a una precisió analítica que avança inexorablement i en la qual no hi ha lloc per a l'amor, la compassió, la pietat i l'alteritat. Al llarg de la lectura d'obres com les de Peter Singer, hom tasta les insuficiències d'un discurs que es manté, amb un rigor impecable, en els límits estrictes de la racionalitat,[6] de la visió de persona entesa únicament com a *Homo sapiens, faber* i *æconomicus*.

Heteronomia, pietat i compassió

L'altre gran corrent que s'enfronta amb la crisi de la modernitat i l'autonomia, que podríem agrupar sota el genèric "ètica del cuidar", és molt heterogeni. En el procés que proposo de recuperar i repensar empremtes del passat com ara l'assistència, la beneficència, la pietat, la compassió i l'amor en l'acció social, hi ha autors que ens poden ser molt útils, alguns fins i tot imprescindibles. En aquest breu recorregut se n'assenyalen alguns. Són quatre fites d'un paisatge amb molts camins, alguns dels quals provenen de molt enllà, per exemple del judaisme, del cristianisme o de Schopenhauer. És veritat que el corrent dominant del cristianisme va relacionar la pietat i la compassió amb la tristesa de viure i va fer d'aquestes dues passions un factor de reforçament de la jerarquia i de manteniment del *statu quo*, però també ho és que les empremtes del passat no són simples vestits que hom pot llençar o esquinçar o, fins i tot, que es pot treure fàcilment per posar-se'n un altre.

La primera fita en aquest paisatge de l'ètica del cuidar bé prou podria ser Emmanuel Levinas, un pensador que s'inscriu en la tradició judeocristiana d'esbrinar la relació amb un altre, que és prin-

[6] Tot i això, és important assenyalar que Peter Singer hi recorre en algun moment de l'obra (per exemple, per distingir la seva proposta de les teories i pràctiques nazis: "allò que els nazis anomenaven 'eutanàsia' –escriu a *Ètica pràctica*– no tenia res a veure amb la compassió o l'interès per les persones que morien", *op. cit.*, pàg. 281). Cal no oblidar que Singer es considera un utilitarista i que el sofriment, encara que sigui en el seu aspecte quantitatiu, és molt present en aquest corrent d'ençà que Jeremy Bentham, el seu fundador, escrivís, a *Introducció als principis de la moral i la legislació* (1789), que "la qüestió no és: pot raonar?, pot parlar? Sinó: pot patir?".

cipalment el pobre, la vídua, l'orfe, l'estranger... Hi ha un fragment que facilita introduir-se en la seva obra i que, a la vegada, pot ser molt útil per als educadors socials. Diu així: "Bon dia, desig de benedicció, interès pel destí de l'altre, inquietud original per la seva vida i per la seva mort. El bon dia abans del *cogito*. [...] No pretenc de cap manera afirmar que una cosa impedeix l'altra, sinó que una té prioritat sobre l'altra: el bon dia abans del *cogito*, encara que l'amor del proïsme s'ha oblidat per culpa de la veritat. Sens dubte, l'amor a la veritat és indissociable de la tècnica i de la noció de poder".[7] De tan ancestral i quotidià com és, ningú no para atenció al fet que, en trobar-nos amb l'altre, abans de res el saludem i ens interessem per ell. Abans de la raó i de la recerca de la veritat, abans dels grans principis i valors, abans d'una autonomia que pretén ser font de la moralitat, hi ha, diu Levinas, el rostre de l'altre que ens interpel·la, que ens demana atenció i resposta i ens convoca a la responsabilitat, a prendre'n càrrec (*spondere* en llatí). L'exterioritat de l'altre, per tant, és la font originària de tot discurs possible i de tota moralitat, amb la qual cosa l'heteronomia pren una nova dimensió i es converteix en l'origen de la moralitat i de la mateixa filosofia.

La segona fita podria ser Enrique Dussel i la seva *ètica de l'alliberació*, que combina l'ètica discursiva d'Apel i Habermas amb l'alteritat de Levinas i la praxi de l'alliberació de Marx i Freire. Dussel considera que l'altre no és principalment el pobre, l'orfe, la vídua o l'estranger individuals i privats dels quals parla Levinas, sinó el pobre, l'orfe, la vídua o l'estranger en un sistema econòmic i polític que els aboca a la seva condició de sofriment. Dussel situa l'ètica de l'amor, la compassió i la simpatia en les coordenades sociopolítiques històriques concretes en què es donen, amb la qual cosa s'esdevé una ètica que obliga a respondre a les necessitats d'aquells que pateixen, analitzant les causes estructurals que les fan possibles i col·laborant amb ells per canviar-les. Com Levinas, considera que l'experiència ètica bàsica es desenvolupa des de l'*a priori* del re-coneixement de l'Altre, un re-coneixement que és pre-reflexiu, anterior a qualsevol argumentació o fonamentació ("el bon dia abans del *cogito*" de Levinas), i que, per tant, no hi pot

Per a Dussel s'esdevé una ètica que obliga a respondre a les necessitats d'aquells que pateixen, analitzant les causes estructurals que les fan possibles i col·laborant amb ells per canviar-les

[7] LEVINAS, E. (1990): "La ética". A: *El sujeto europeo*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias, 1991, pàg. 7 (conferència pronunciada per Levinas en un seminari organitzat per la Fundación Pablo Iglesias).

Per a Gilligan, hi ha dues formes de consciència moral: la que valora només des de la justícia i la que té en compte la compassió. Per aquest corrent, els valors no provenen de la raó o dels principis, sinó de l'emoció, de l'afecte de viure amb els altres, del desig de cuidar i ser cuidats, acceptats i estimats

haver ètica allà on no hi ha la igualtat que fa possible el reconeixement.[8]

La tercera fita podria ser Carol Gilligan, bona representant, juntament amb Nel Noddings, del corrent feminista de l'ètica del cuidar. Per Gilligan, hi ha dues formes de consciència moral: la que valora només des de la justícia i la que té en compte la compassió. Per aquest corrent, els valors no provenen de la raó o dels principis, sinó de l'emoció, de l'afecte de viure amb els altres, del desig de cuidar i ser cuidats, acceptats i estimats. Per Gilligan, l'ètica que jutja només des de la justícia i es mou en l'àmbit estricte de la racionalitat, dels principis i dels drets és una ètica pròpia de la masculinitat; mentre que la feminitat es mou més aviat en una ètica de la compassió, de la pietat i de la responsabilitat amb aquells que necessiten ajuda. Del treball de camp realitzat amb infants i adults, en va concloure que el judici moral de les dones tendeix a posar-se en la situació de l'altre, és més contextual i comunitari, té més en compte els detalls de les relacions i narracions dels afectats i pren en consideració les debilitats humanes. L'obra de Gilligan *Amb una veu diferent*[9] va provocar dures crítiques del moviment feminista, que la va acusar de perpetuar els estereotips sobre la dona. Gilligan va respondre dient que havia titulat expressament el seu treball *Amb una veu diferent* i no *Amb veu de dona* perquè no estava interessada a identificar "la diferència sexual en el raonament moral", sinó més aviat a explicar la construcció de certs tipus de diferència entre els éssers humans i demostrar que el gènere –nosaltres hi podríem afegir l'ètica i les professions– és una categoria relacional, quelcom que es construeix.[10]

La quarta i de moment darrera fita en aquest breu recorregut per aquells autors que ens podrien ajudar a recuperar i repensar l'empremta de valors i sentiments com ara l'assistència, la beneficència,

[8] DUSSEL, E. *Ética de la liberación en la edad de la globalización y de la exclusión*. Madrid: Trotta, 1998. DUSSEL, E.; APEL, K.-O. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Madrid: Trotta, 2004 (aquesta obra recull articles del debat que van mantenir entre 1989 i 2002).

[9] GILLIGAN, C. (1982): *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development* (traducció castellana de Juan José Utrilla: *La moral y la teoría: psicología del desarrollo femenino*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1985).

[10] GILLIGAN, C. (1984): "Feminist Discourse, Moral Values and the Law – A Conversation". A: *The Buffalo Law Review*, 34.1 (hivern de 1985), pàg. 39.

la pietat, la compassió o l'amor en l'acció social (que, cal dir-ho de nou, són bandejats i fins i tot ridiculitzats per algunes veus de la raó), podria ser Gianni Vattimo. A Vattimo li agrada aprofitar el fet que occident signifiqui "terra de l'ocàs" per recordar que és el lloc on s'ha esdevingut la mort de Déu, és a dir, la mort de qualsevol forma de veritat (per exemple, els grans principis de l'ètica) i fins i tot de la mateixa idea de veritat que ens ha esclavitzat durant mil·lennis. Una vegada hem descobert que tots els sistemes de valors i de coneixement no són sinó produccions humanes, massa humanes, què ens queda per fer? Abolir-los com a mentides i errors? Des de quina veritat podríem executar aquest acte? El debilitament de la metafísica, diu Vattimo, ha de fer-nos mirar d'una manera nova i més amistosa tot el món de les aparences, dels processos discursius i de les formes simbòliques, i a veure'ls com a àmbit d'una possible experiència de l'ésser. Aquest esdeveniment, diu, suposa una oportunitat enorme per a la llibertat, pel trànsit de la *veritas* a la *pietas* i la *caritas*.

A Vattimo li agrada aprofitar el fet que occident signifiqui terra de l'ocàs per recordar que és el lloc on s'ha esdevingut la mort de Déu, és a dir, la mort de qualsevol forma de veritat i fins i tot de la mateixa idea de veritat que ens ha esclavitzat durant mil·lennis

Per Vattimo, la *pietas* evoca la mortalitat, la finitud, la caducitat, l'amor al vivent i al rastre que deixa i que hem rebut del passat; ens situa en una atenció devota cap allò que, tenint només un valor limitat, mereix ser atès precisament en virtut que, si bé limitat, és l'únic valor que tenim. "Pensar l'ésser –escriu Vattimo– significa escoltar els missatges que provenen de les èpoques que ens han precedit i els que provenen dels altres, dels contemporanis: les cultures 'altres' amb què Occident es troba en la seva empresa de domini i unificació del planeta, les subcultures que comencen a prendre la paraula des de l'interior del mateix Occident i que demanen ser escoltades amb *pietas*, amb l'atenció devota que mereixen totes les empremtes de vida dels similars a nosaltres". I aquesta via, continua Vattimo, es fa avui possible gràcies al debilitament de la metafísica, de l'afebliment dels grans principis deontològics en nom dels quals s'ha il·legitimitat la pietat per allò proper, per l'individual i efímer, per l'amor al proïsme, en tots els sentits de la paraula.[11] La *pietas* remet a una ètica de *béns* més que d'*imperatius*,[12] a una ètica en què els valors suprems serien només

[11] VATTIMO, G. (1989): *Etica dell'interpretazione*. (traducció castellana de Teresa Oñate: *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós, 1991, pàg. 26 i 11).
[12] VATTIMO, G. (1983): "Dialéctica, diferencia y pensamiento débil". A: Vattimo, G.; Rovatti, P. A. (eds.). *El pensamiento débil*. Madrid: Cátedra, 1995.

les formacions simbòliques, els monuments, el rastre d'allò viu. La *pietas,* per Vattimo, no és cap fonament sobre el qual construir la nova existència, sinó l'única i darrera possibilitat que tenim d'experimentar i donar resposta al nihilisme que ens ha estat llegat sense aferrar-nos a nous fonaments, a noves metafísiques.

L'ofici d'educador social es mou en la superfície d'un ventall obert per dos extrems: la fredor de la racionalitat, per un costat, i la passió de l'amor, per l'altre

Heteroautonomia i ètica de la complexitat

L'ofici d'educador social es mou en la superfície d'un ventall obert per dos extrems: la fredor de la racionalitat, per un costat, i la passió de l'amor, per l'altre. El perill rau en el fet que, després d'haver servit amb voluntat eclesiàstica aquest darrer extrem, ara es corri a l'encontre incondicional de l'altre. Però com que en educació social seguir el camí segur de la ciència té, de moment i per raons que aquí no hi ha espai d'esbrinar, greus dificultats, el perill rau més aviat a moure's per aquesta superfície amb ambivalència i indeterminació, a no pensar ni assumir els perills i les possibilitats que cada un dels dos extrems desplega, a no apostar amb valentia per la part que correspon al coneixement tecnocientífic ni per la que correspon a la compassió.

El Codi deontològic s'estructura a partir d'uns gran principis deontològics i no hi apareix cap adjectiu que qualifiqui la relació amb els subjectes d'alguna manera que es pugui considerar que va més enllà de les relacions professionals tecnocientífiques

En ètica, la fredor de la racionalitat està ben representada per l'ètica principialista o deontològica, que, com el coneixement tecnocientífic, defuig tot allò que té a veure amb l'amor, la pietat i la compassió. El Codi deontològic de l'educador i l'educadora social aprovat a Toledo l'any 2004 n'és, com tots els codis deontològics, un bon exemple. No s'hi reflecteix cap esforç per entrar en l'àmbit de l'ètica del cuidar, sinó al contrari: es refereix a l'altre com un subjecte; s'estructura a partir d'uns gran principis deontològics i no hi apareix, ni de bon tros, cap adjectiu que qualifiqui la relació amb els subjectes d'alguna manera que es pugui considerar que va més enllà de les relacions professionals tecnocientífiques (per no aparèixer, no ho fa ni tan sols el concepte *vincle*).

Però resulta que, en la resolució dels problemes ètics que planteja la pràctica quotidiana de l'educador social, no n'hi ha prou amb una ètica procedimental i racionalment principialista, sinó que és necessari recórrer també a una ètica del cuidar, de la pietat o de l'hospitalitat. L'amor i sobretot el sofriment són dues coses molt mal repartides, però presents a totes les cultures i, en més o menys grau,

tothom els ha tastat en algun moment de la seva vida, la qual cosa fa que tinguin una capacitat d'apropament i de comprensió que no té el llenguatge racional. L'ètica del cuidar, de la pietat o de l'hospitalitat possibilita pensar els valors no només o principalment en termes de racionalitat, sinó també en termes de sensibilitat, afectivitat i emocionalitat; permet pensar els valors en relació amb l'habitud, la cordialitat i el costum; cuidar el clima en el qual els valors es manifesten i es fa possible aprendre'ls i canviar-los; pensar en necessitats bàsiques més que en valors universals; permet, en definitiva, construir una *minima habitalia* i no tant una *minima moralia*.

L'ètica del cuidar, de la pietat o de l'hospitalitat possibilita pensar els valors no només o principalment en termes de racionalitat, sinó també en termes de sensibilitat, afectivitat i emocionalitat

Assistir algú vol dir ser present, estar prop d'ell per prestar-li ajuda i posar-se a la seva disposició. Beneficència es refereix a aquelles accions que persegueixen ajudar altres persones i procurar-los el bé. *Pietat*, en llatí, vol dir respecte, veneració, reconeixement, gratitud... i també compassió, amor, solidaritat i disponibilitat envers tot allò que viu. En el primer sentit, el seu antònim és *impiu* (que mostra menyspreu), i en el segon, *despietat* (que no sent cap mena de dolor davant el sofriment dels altres, sinó al contrari). *Compassió* significa el sentiment amb què hom comparteix el sofriment d'altri. Quan hi ha pietat i compassió, per tant, hi ha mimetisme, simpatia i semblança d'un amb l'altre; suposa que hom no es manté indiferent, sinó que s'identifica amb l'altre fins al punt que el seu bé i el seu mal no li són estranys. "Aquell que en un moment donat és objecte de la nostra compassió –diu Remedios Ávila– no se situa 'per sota', sinó en el mateix lloc que nosaltres: ell és com nosaltres. [La qual cosa] serveix per deslegitimar l'opinió molt estesa segons la qual la compassió, com la llàstima, degrada tant el que la sent com el que la rep."[13]

Aquell que en un moment donat és objecte de la nostra compassió no se situa 'per sota', sinó en el mateix lloc que nosaltres; la qual cosa serveix per deslegitimar l'opinió segons la qual la compassió degrada tant el que la sent com el que la rep

No tinc cap dubte que un mimetisme incondicional amb l'altre impedeix entendre la situació, que és una condició necessària en les relacions professionals per tal que l'ajuda sigui possible. També que provoca un compromís i un sofriment en el professional que a mitjà termini esdevé insostenible. La pietat i la compassió tenen, per tant, uns límits, però a força de defugir aquest valors ens neguem la possibilitat de pensar-los. Tal com diu Edgar Morin, en el sentiment de l'amor cal mantenir la vigília de la raó. "Ja no es tracta d'elimi-

[13] Ávila, R. *El destino del nihilismo. La reflexión metafísica como piedad del pensar*. Madrid: Trotta, 2005, pàg. 118.

La fredor de la racionalitat i la passió de la compassió són els dos perills que poden salvar l'ofici d'educador social

nar l'efectivitat, sinó més aviat d'integrar-la. Sabem que la passió pot cegar, però també il·luminar. [...] L'art de viure és un art de difícil navegació entre raó i passió, saviesa i bogeria, prosa i poesia, sempre amb el risc de petrificar-se en la raó o perdre's en la follia."[14]

Entre el mimetisme incondicional amb l'altre que impedeix entendre la situació (mimetisme inintel·ligible) i el coneixement des de l'altra banda d'un aquari entre dos éssers que viuen en medis diferents (coneixement tecnocientífic), hi ha la comprensió. La comprensió és un camí imprescindible en la deliberació dels problemes ètics, perquè no es queda en l'entendre, que és fruit de la mera observació. Entendre requereix una distància respecte de l'objecte d'estudi; comprendre suposa combinar aquest distanciament que atorga enteniment, amb l'aproximació, amb la voluntat de posar-se en el lloc de l'altre. És en aquest sentit que es diu que hom no comprèn del tot una situació fins que no ha passat per l'experiència. Per entendre les coses, per tant, n'hi ha prou amb la raó, mentre que per comprendre-les cal afegir-hi la com-passió. A la pregunta de com s'explicava l'odi fanàtic dels nazis contra els jueus, Primo Levi va dir que "Potser no es pot comprendre tot el que va passar, és més, potser *no s'ha de comprendre*, perquè comprendre quasi és justificar. M'explico: 'comprendre' un propòsit o un comportament humà significa (també etimològicament) contenir-lo, contenir-ne l'autor, posar-se al seu lloc, identificar-se amb ell".[15]

Hölderlin va escriure que on hi ha perill creix també el que salva. La fredor de la racionalitat i la passió de la compassió són els dos perills que poden salvar l'ofici d'educador social. Considero que l'ètica aplicada s'ha de moure en el ventall obert per aquests dos extrems pròpiament humans i que la sàvia combinació de tots dos és imprescindible per correspondre a la difícil i apassionant situació en què ens trobem d'haver de resoldre antics i nous problemes ètics sense cap ocell d'ales immenses que ens empari. I "sàvia combinació", aquí, té a veure amb l'antiga separació entre aquell que sap i aquell que és savi, és a dir, entre aquell que entén les coses i aquell que les comprèn.

[14] MORIN, E. (2004): *La Méthode 6. Éthique* (traducció castellana d'Ana Sánchez: *El método 6. Ética*. Madrid: Cátedra, 2006, pàg. 150 i 153).
[15] LEVI, P. (1958): *Si això és un home, op. cit.*, pàg. 279.

L'ètica que correspon a la nostra època és una ètica de la complexitat, és a dir, una ètica que, almenys, té en compte tots els factors que s'han apuntat fins aquí. "L'ètica –diu Morin– és complexa perquè és de naturalesa dialògica i sovint ha d'afrontar l'ambigüitat i la contradicció. És complexa perquè està exposada a la incertesa del resultat, i comporta l'aposta i l'estratègia. [...] És complexa perquè es una ètica de la comprensió, i la comprensió comporta en si el reconeixement de la complexitat humana."[16]

[16] MORIN, E. (2004): *op. cit.*, pàg. 279.


-etiCa