

s'interpenetra amb els processos de legitimació que, des d'aquesta perspectiva, són els que fan plausible la versió de la realitat que forneixen les institucions.

La institucionalització del comportament té un correlat personal en l'establiment de rols. Això s'esdevé perquè l'individu, en el context institucional, esdevé una mena d'actor que executa unes determinades funcions (que, en bona part, li "vénen donades"), i tot fent això participa en una realitat social, però sense que hi hagi necessitat d'identificar-se totalment amb aquesta forma de participació. Retrobem aquí l'escissió entre rol i persona que ja havíem trobat a Bell, però amb l'èmfasi que és indissociable d'una manera d'actuar -i d'uns processos- en el si d'una institució. Aquest fet, que pot desembocar en una autèntica reificació dels rols, és el rerafons de molts dels conflictes que es plantegen en les morals professionals contemporànies (que més aviat són cul-de-sacs) que no fan altra cosa que reproduir l'esquema separatista: o hom abdica de qualsevol responsabilitat personal, descarregant-la amoralment en el rol (Phillips, 1991); o hom atribueix al rol un caràcter normatiu (Cadbury, 1987); o hom contraposa les exigències de la professionalitat a les exigències de la moralitat (òbviamet entesa com un afer privat) (Gewirth, 1986).

---

l'objectivitat que caracteritza el món social en l'experiència humana, no per això adquireix un status ontològic separat de l'activitat humana que el va produir. [...] De moment és important destacar que la relació entre l'home (no aïllat, per suposat, sinó en les seves col·lectivitats) i el seu món social interactuen. El producte torna a actuar sobre el productor. L'externalització i l'objectivació són moments d'un procés dialèctic continu. El tercer moment d'aquest procés, que és la internalització (per la qual el món social objectivat torna a projectar-se en la consciència durant la socialització) el tractarem en detall més endavant. Amb tot, ja és possible advertir la relació fonamental d'aquests tres moments dialèctics de la realitat social. Cadascun d'ells correspon a una caracterització essencial del món social. La societat és un producte humà. La societat és una realitat objectiva. L'home és un producte social. Tal vegada ja sigui evident que una anàlisi del món social que ometi qualsevol d'aquests tres moments resultarà distorsionada" (Berger i Luckmann, 1967, pàg. 83-84). Aquí sí que podria ser interessant la substitució de "societat" per "organització".

Aquesta problemàtica és més palesa si hom la reelabora des de la categoria de socialització que proposa Berger. La socialització és el procés mitjançant el qual internalitzem la realitat i, en fer-ho, esdevenim membres d'un grup social<sup>54</sup>. Berger distingeix entre la socialització primària (la que passen els nens en esdevenir membres de la societat) i la socialització secundària (la que introdueix qualsevol individu ja socialitzat a nous àmbits objectivats de la seva societat). Si ho tenim present, no ens ha d'estranyar la importància que donen els neoconservadors a les comunitats bàsiques. Però una ètica de les institucions també hauria de tenir en compte que, en la socialització secundària, "l'individu estableix una distància entre el seu jo total i la seva realitat, per una banda, i el jo parcial específic i la seva realitat, per l'altra"<sup>55</sup>. Perquè això significa que també els processos de socialització en les organitzacions construeixen una visió de la realitat professional i organitzativa que pot ser parcial des de la perspectiva del subjecte, però que és global des de la perspectiva del rol que exerceix, tant si s'hi identifica com si no.

Sembla que d'aquí es desprendria, doncs, la necessitat d'atendre als processos que contribueixen al manteniment d'aquesta realitat, perquè serà allà on es jugarà veritablement la possibilitat d'una incorporació des de dintre d'una ètica que ja no seria de les institucions, sinó en els processos d'institucionalització. Però aquest és un camí poc fressat<sup>56</sup> i, certament, poc propiciat pel mateix Berger.

---

<sup>54</sup> Berger i Luckmann, 1967, pàg. 164-216.

<sup>55</sup> Berger i Luckmann, 1967, pàg. 180.

<sup>56</sup> Berger i Luckmann afirmen que la realitat es (re)construeix i confirma la seva vigència en les converses quotidianes. Però, curiosament, la conversa i el llenguatge han estat uns elements poc presos directament en consideració tant en les teories de l'organització com en la BE. Hi ha hagut, però, alguns intents: en el que afecta les teories de l'organització, es pot veure el treball de Flores i Winograd (1989); en la BE, s'ho ha plantejat Bird (1991). El que ja abunda més són estudis empírics sobre l'ús del llenguatge moral per part dels directius, als quals ens referirem amb més detall en la segona part.

I, en canvi, hom podria dir que, ja des d'aquests plantejaments, el mateix Berger obre la porta per reflexionar més en concret sobre les implicacions ètiques en els processos d'institucionalització organitzativa. I no ho fa. No pas perquè la qüestió moral no l'interessi (que bé prou que ha parlat més d'una vegada de les relacions entre moral i capitalisme o -indirectament- de la BE), sinó perquè, simptomàticament, no la tracta per aquest biaix. Quan parla de moral -sobretot parlant de religió<sup>57</sup>-, el referent principal no solen ser les organitzacions, sinó el capitalisme.

Tanmateix, Berger s'ha preocupat notablement de les relacions entre les formes organitzatives i les estructures de consciència. Ho ha fet en el marc d'un intent de proposar una comprensió dels processos de modernització. Per dir-ho amb les seves paraules, entén "la modernització com a concomitància institucional del creixement econòmic ocasionat per la tecnologia. [...] La modernització, per tant, consisteix en el creixement i la difusió d'una sèrie d'institucions basades en la transformació de l'economia mitjançant la tecnologia"<sup>58</sup>. Ara bé, aquest procés d'institucionalització no és irrellevant en el que pertoca a la configuració de les consciències, ans al contrari.

Quan parlem de configuració de les consciències no ens referim a un cos de coneixements sofisticadíssim o d'una -suposada-

---

<sup>57</sup> Creiem que tant Berger (1967, 1969) com Luckmann (1967) són uns sociòlegs de la religió perspicaços, suggerents i intel·lectualment estimulants. Però també creiem que ja podem endevinar les possibilitats que poden atorgar a una ètica de les institucions si parem esment al fet que tendeixen a atribuir a la religió l'ordenació de significats i el seu lloc social (contemporani) a la privacitat.

<sup>58</sup> Berger, Berger i Kellmer, 1973, pàg. 14 (a partir d'ara citarem només: Berger, 1973). Val a dir que, en aquest plantejament, Berger està molt preocupat per l'evolució dels països del Tercer Món i que vol deixar la porta oberta per tractar de la relació del capitalisme i el socialisme en termes de modernització, i no en termes ideològics. També cal assenyalar que no sembla tan sensible (com ho fou Bell en el llibre que va publicar el mateix any) al paper del coneixement en l'àmbit de la productivitat econòmica.

profunditat. Ens referim a quelcom més comú: al fet que tothom té alguna definició de la realitat; o, dit altrament, que un món de vida ho és en la mesura que s'articula mitjançant els significats que li donen els qui l'habiten, significats que, des del punt de vista de la consciència, són molt sovint preteòrics, sobretot en el que pertoca a la vida quotidiana. És aquí on Berger introdueix una distinció ben important: "hi ha una clara diferència entre l'organització del coneixement i l'estil cognitiu d'una consciència concreta. El primer terme es refereix al què, i el segon al com de l'experiència conscient"<sup>59</sup>. Però aquesta experiència no s'esdevé en el buit, sinó en el context d'una situació social concreta i, per tant, en relació amb processos institucionals ben concrets. Això fa, segons Berger, que qualsevol tipus de consciència només sigui versemblant en unes circumstàncies socials determinades, a les quals anomena estructures de plausibilitat.

Caldrà veure, doncs, què posen de manifest aquests referents analítics quan intenten comprendre els processos de modernització. Atès que, es valori com es valori, hi ha un ample consens en el reconeixement que els processos de modernització són inseparables de la producció tecnològica, caldrà analitzar quin és l'estil cognitiu propi d'aquesta producció, bo i fixant-nos en els elements comuns de la gent, i no ens els continguts dels especialistes<sup>60</sup>. Segons Berger<sup>61</sup>, en la producció tecnològica és característic el pressupòsit que, relacionat amb ella, hi ha disponible un enorme volum de coneixement científic i tecnològic,

---

<sup>59</sup> Berger, 1973, pàg. 19.

<sup>60</sup> Cal notar que, a diferència del que planteja Bell en el seu llibre publicat el mateix any que el de Berger que estem resseguint (L'adveniment de la societat postindustrial), Berger sembla pensar més en la producció de béns industrials (per sofisticats que siguin) sense atendre a l'especificitat de la producció de coneixements. També val la pena subratllar que les anàlisis de Berger són, en aquest punt, particularment rellevants per a nosaltres, per tal com il·luminen peculiarment determinats aspectes de la vida organitzativa als quals no sempre es para prou esment, en la nostra opinió.

<sup>61</sup> Berger, 1973, pàg. 28 i següents.

que és potencialment accessible al treballador, encara que no ho sigui directament en la seva situació immediata. En la consciència dels que hi treballen, aquest coneixement -estigui immediatament disponible o no- és inseparable de l'existència d'una jerarquia d'experts (i tot treballador és, en un grau o altre, un d'aquests experts). L'estil de treball corresponent comporta que hom es vegi inserit en un procés seqüencial de treball més ample (del qual forma part com una peça d'una màquina) l'estructuració del qual es realitza en el si d'una organització. Les diverses tasques d'aquest procés són avaluable, i aquesta avaluació molt sovint pren la forma d'una mesura quantitativa<sup>62</sup>.

A l'estil de treball típic de la producció tecnològica li és intrínsec un estil cognitiu. Els trets principals d'aquest estil són: que la realitat és feta de components unitaris que es poden relacionar amb altres components, tot és per tant desmuntable i es pot tornar a muntar. Això comporta que els components i les seqüències que els ordenen són interdependents, i que es fa present una abstracció implícita: tota acció, per concreta que sigui, es pot entendre en un marc de referència abstracte. La conseqüència d'això és la creença en la separabilitat dels mitjans i els fins: atès que "la realitat es percep segons uns components que es poden ajuntar de diverses maneres, no hi ha necessàriament una relació entre una seqüència concreta d'accions i el fi últim d'aquestes accions"<sup>63</sup>.

És important tot això perquè propicia, per la seva mateixa configuració, que el coneixement i l'estil cognitiu relacionats

---

<sup>62</sup> No cal que reiterem, amb aquesta descripció, que la referència de Berger, com hem dit, sembla que és la producció de béns industrials. En canvi, sí que sembla important posar en relleu que es refereix a l'estil de treball que opera com a rerafons cognitiu, i no a la tipologia de llocs de treball. Perquè la construcció social de la realitat, aquí, no fa referència tan sols als coneixements -diguem-ne- professionals, sinó també al coneixement d'un estil de treball.

<sup>63</sup> Berger, 1973, pàg. 31.

amb el treball estiguin segregats (o es puguin segregar) d'altres coneixements i estils cognitius, cosa que es veu en la segregació del treball de la vida privada, que, com subratlla Berger, no és tan sols una segregació institucional, sinó també de consciència. No ens ha d'estranyar, doncs, que la producció tecnològica comporti unes relacions socials anònimes. És important no entendre-ho descriptivament, perquè les relacions concretes són molt importants per a l'èxit de tot el procés (com han estudiat a bastament en els darrers anys tots els qui han analitzat les organitzacions com a cultures<sup>64</sup>). Més aviat fa referència al fet que, si atenem al procés productiu, no hi ha cap necessitat que qui ocupa aquest lloc concret sigui aquesta persona concreta: l'anonimat es refereix a aquest fet i, consegüentment, al component d'enginyeria humana que té l'estructuració de les relacions socials. El resultat de tot plegat és que, al final, el mateix "jo" s'experimenta componencialment, perquè només unes dimensions de la persona (poques o moltes, però certament no totes) són pertinents en el procés productiu, de manera que la fragmentació esdevé també intrasubjectiva.

Apareix, doncs, el problema personal de la correlació entre la identitat laboral i altres components de la identitat. Problema que no és descartable que es resolgui per via de l'escissió (personal i emocional) o per via del transvasament a la vida privada de criteris de l'estil cognitiu laboral (maximització, descontrol de les emocions, "necessitat" de tenir una visió de conjunt, percebre les situacions com a problemes que cal resoldre o potencialment resolubles, etc.). No cal dir que aquest estil cognitiu pot esdevenir una mena d'infraestructura per a la generació de continguts cognitius de caràcter moral de molt diversa índole, un dels quals és, sens dubte, la reproducció de la tesi separatista entre moral (situada en l'àmbit de la privacitat) i activitat professional (intractable com a tal en termes morals). Però també cal ressaltar que, en la mesura que aquest estil cognitiu es correspongui amb determinats dinamismes

---

<sup>64</sup> Vegeu, per a aquesta qüestió, l'anàlisi que en fem en la segona part.

institucionals inherents als processos de modernització, pretendre la resolució dels problemes que planteja la tesi separatista amb plantejaments que, d'una manera o altra, comportin el retorn a esquemes morals premoderns sembla inviable.

Berger considera que, a més de la producció tecnològica, la burocràcia és l'altre gran fenomen clau de la modernitat<sup>65</sup>. En la comprensió de la burocràcia, Berger segueix les petjades de Weber<sup>66</sup>, però emfasitza l'estil cognitiu que li correspon. La burocràcia, però, té un tret específic: a diferència de la tecnologia, no li és intrínsec un fi determinat i, per tant, no és una forma necessària a cap sector de la vida social. Però, dit això, Berger considera que més val fixar-se en les burocràcies polítiques, perquè creu que les que estan lligades a la producció tecnològica estan, en la seva significació cognitiva, dominades per aquest fet. De vegades fa l'efecte que Berger s'ho fa venir bé per poder prendre com a model les burocràcies públiques i valdria la pena preguntar-li per què no desenvolupa suficientment les seves connexions amb els problemes d'organització i legitimació polítiques que li són inherents, i es limita a afirmar que, probablement, és en la burocràcia política on es manifesta el "geni" de la burocràcia. Més sorprenent és encara la asimetria analítica que proposa -que no li sembla que hagi presentat gaires problemes- quan, després d'haver pres com a referència el treballador i no l'enginyer per analitzar l'estil cognitiu típic de la producció tecnològica, pren aquí com a referència, no els buròcrates, sinó els seus clients. Berger pot

---

<sup>65</sup> Per a tota aquesta qüestió, vegeu Berger, 1973, pàg. 45 i següents.

<sup>66</sup> No repetirem aquí res del que ja hàgim dit a propòsit de Weber, en el que pertoca al nostre tema. En canvi, no deixa de ser simptomàtic que, uns cinquanta anys després, Berger continuï prenent com a més rellevant i paradigmàtica aquesta forma organitzativa. Com que una de les coses que no podem dir de Berger és que no sigui acurat en les seves observacions, creiem que ho hem de prendre com un símptoma més com en són, de recents, les aproximacions que adopten altres paradigmes d'anàlisi en el que pertoca a l'anàlisi dels processos de modernització, en el que fa referència a les seves dimensions organitzatives.

adduir que això ho fa per atendre més clarament a l'estil cognitiu, i no als continguts, però la asimetria roman, encara que pugui quedar prou justificada pel seu interès en atendre a les conseqüències de la burocràcia en la configuració de la "realitat" de la vida de la gent.

Berger considera que un dels trets definitoris de la burocràcia és la noció de competència, que es concreta en la creença que cada jurisdicció només és competent en aquell àmbit de vida que li ha estat assignat i, conseqüentment, això comporta que quedi exclòs del procediment tot allò que no li hagi estat expressament assignat. D'aquí es desprèn que tot allò que faci referència al compliment formal del procediment passa a ser prioritari, de manera que tota burocràcia tendeix a anar ampliant el camp de cobertura del seu procediment a mesura que se li plantegen problemes que no pot resoldre amb els ja establerts<sup>67</sup>. Per assolir tot això un element fonamental és l'anonimat: la burocràcia no pot fer accepció de persones; se suposa que ha de funcionar sense tenir en compte les circumstàncies concretes, fins al punt que "tota violació que es faci d'aquest anonimat mitjançant la intrusió de la individualitat concreta no tan sols és inoportuna, sinó que constitueix una corrupció"<sup>68</sup>.

Quin és l'estil cognitiu que es correspon, en la consciència, amb la pràctica burocràtica? En primer lloc, un accent en la metodicitat del treball, lligat a una propensió taxonòmica que reproduïx la idea de componencialitat que ja havíem trobat en la producció tecnològica. Per tant, també la presumpció que, atès el seu formalisme, tot pot ser organitzable en termes burocràtics i que, quan això s'esdevingui, els comportaments seran més predictibles. Això li comporta, a la burocràcia, una sobrecàrrega

---

<sup>67</sup> Creiem que una major atenció per part de Berger a l'evolució del context polític i organitzatiu de les burocràcies públiques li hauria fet parar més esment en les limitacions que apareixen com a conseqüència del seu propi desenvolupament, cosa que veurem en l'apartat següent, en tractar d'Habermas i d'altres analistes que es mouen en la seva estela.

<sup>68</sup> Berger, 1973, pàg. 49.



axiològica, ja que va acompanyada d'una certa idea de justícia, entesa com a tractament igual per a tots. Per tant, podríem dir que l'anonimat no és tan sols un principi organitzatiu, sinó que té una dimensió moral intrínseca, de manera que Berger parla d'"anonimat moralitzat". Així es produeix, paradoxalment, una qualificació moral de les maneres d'actuar (per tal com no seria acceptable assolir un bon resultat mitjançant un incompliment del procediment) i un alliberament moral respecte a les finalitats a les quals serveix (per tal com la burocràcia es pot adequar a qualsevol mena d'objectius i finalitats, sense tenir res a dir en la seva definició). La conseqüència és que, a diferència d'altres àmbits de la vida, aquí no li és necessària a l'individu, per actuar, cap mena d'implicació personal.

La superposició dels estils cognitius propis de la producció tecnològica i de la burocràcia crea un marc de referència que imprimeix caràcter a la consciència moral en relació amb les situacions laborals i professionals. Però això, des de la perspectiva de Berger, no és intel·ligible sense atendre a una de les seves conseqüències més importants: el que ell anomena la "pluralització dels móns de vida social"<sup>69</sup>. Atès que, com ja sabem, ser humà significa viure en el si d'una construcció de la realitat que ordena la vida i li dóna significat, allò que, segons Berger, defineix la societat moderna és la pluralitat de móns de vida. Aquesta pluralitat és conseqüència directa del fet que, als individus, els distints sectors de la seva vida quotidiana els posen en relació amb móns de significació i d'experiència distints, i fins i tot contradictoris entre si. Dit altrament, que en les societats modernes, a diferència de les premodernes<sup>70</sup>, no hi ha una simbologia que integri els diversos sectors de la vida diària i els amari significativament: la vida moderna està, en un grau o altre, segmentada, i això no es

---

<sup>69</sup> Berger, 1973, pàg. 63 i següents. En aquest punt, per bé que amb una aproximació diferent, Berger arriba a conclusions molt semblants a les de Bell.

<sup>70</sup> Aquí Berger usa, curiosament, el qualificatiu de primitives.

refereix simplement a la distribució del temps o de les activitats, sinó que també es manifesta en el nivell de la consciència.

Aquesta segmentació no es limita a la consideració habitual, i òbvia, de la dicotomia entre esfera pública i esfera privada, sinó que també s'esdevé una pluralització en l'interior de les dues esferes<sup>71</sup>, pluralització que és indissociable de l'experiència de la vida urbana i dels mitjans de comunicació de masses<sup>72</sup>. Berger considera que aquesta pluralització arriba a abastar els processos de socialització primària (i no cal ressaltar la importància social que té aquest fet, atès el seu model analític). El resultat vital de tot plegat és una percepció de la pròpia biografia, ensems, menys arrelada i més oberta: és el mateix individu qui ha d'emmarcar-se a si mateix -de manera més o menys vaga- en un projecte vital, sense que aquest estigui mai completament definit<sup>73</sup>. Això comporta que la identitat típicament moderna estigui cada cop més diferenciada subjectivament i -alhora- en crisi permanent. En una paraula, si l'home de l'època de Maquiavel l'havíem definit com l'emergència de "l'home sense amo", l'home modern -segons Berger- viu en un "món sense llar"; viu sense aixopluc significatiu, i això es fa palès en el procés de secularització pública de la societat i de

---

<sup>71</sup> Encara que no ens hi podem entretenir, són molt il·lustradores de l'enfocament de Berger les anàlisis que proposa dels problemes específics de la família en el si de les societats modernes: hi ha comentaris esparsos al llarg dels seus llibres fonamentals, com també alguns estudis més monogràfics (Berger, 1964).

<sup>72</sup> Vegeu també sobre aquesta qüestió, en la mateixa línia però sense necessitat de coincidir amb les tesis de Berger: Frisby, 1985; Gil, 1985; Lipovetsky, 1983; Sennet, 1970; Yonnet, 1985. Gomis (1989, 1991) s'ha ocupat d'analitzar, des de la teoria del periodisme, com les notícies construeixen el nostre present compartit. Per la nostra banda, hem apuntat una interpretació dels fenòmens culturals correlatius a la urbanització a Lozano (1989).

<sup>73</sup> En aquest punt és el mateix Berger qui connecta explícitament amb el caràcter dirigit "des de fora" de Riesman (1950), al qual ens hem referit anteriorment.

plural privatització de la religió<sup>74</sup>. L'home modern viu sense compartir enterament un món amb ningú.

Si hom segueix el fil analític de Berger, sembla força òbvia la seva conclusió que la gent, d'una manera o altra, buscarà maneres de configurar formes de vida que evitin que els únics patrons siguin els moderns (cosa que, si s'esdevingués, el mateix Berger considera que seria insuportable). I, per tant, és més que probable que apareguin tant descontents amb el procés, com desmodernitzadors<sup>75</sup>. En tot cas, una anàlisi tan acurada de les correlacions entre les formes organitzatives típiques de la modernització i els seus estils cognitius corresponents sembla que és a un pas d'entrar en el problema del tractament dels

---

<sup>74</sup> "La vida social està envaïda per una xarxa de definicions cognitives i normatives de la realitat diversament localitzades dins de la consciència i diversament relacionades amb els diversos sectors de l'ordre institucional. Tanmateix, perquè una societat pugui servir de context comú a la vida i l'acció de l'individu, ha d'existir un marc de referència universal almenys per a la majoria de les definicions de la realitat, i aquest marc de referència ha de ser compartit almenys per la majoria de membres de la societat. L'univers simbòlic d'una societat és un cos de tradició que integra un gran nombre de definicions de la realitat i presenta l'ordre institucional a l'individu com una totalitat simbòlica. Altrament dit, la nostra pregunta ara es refereix a allò que moltes vegades s'ha anomenat la Weltanschauung de la modernitat. Del que hem dit fins ara hauríem de deduir clarament que aquesta Weltanschauung no es pot considerar com un cos fermament cristal·litzat o lògicament coherent de definicions de la realitat. [...] Podem suposar que l'univers simbòlic de les societats modernes és un univers estructurat d'una manera imprecisa i dista bastant de ser una constel·lació estable de definicions de la realitat. Moltes vegades fins i tot estarà enormement faltat de consistència lògica. I sempre guardarà relació amb una sèrie de portadors institucionals constantment canviants" (Berger, 1973, pàg. 105-106).

<sup>75</sup> El que ja no és tan clar és que Berger sospités en el seu moment que els crítics del neoconservadorisme li pengessin aquestes etiquetes. En canvi, aquests mateixos crítics -ultra qualificar-lo d'antisocialista- no solen prendre's la molèstia de respondre a una de les observacions crítiques de Berger envers el socialisme que nosaltres creiem que és de les més dignes de ser presa en consideració: aquella que diu que el socialisme basa el seu èxit en el fet que promet tots els avantatges de la modernització sense cap dels seus inconvenients (Berger, 1973, 1974, 1986a).

problemes morals típics de l'activitat professional i del funcionament de les organitzacions. Els dilemes de les responsabilitats possibles enmig dels condicionaments estructurals (Martínez, 1979); la dissociació entre experts i decisors o els problemes d'un idealisme impotent, típic de considerar la moral un afer privat i la privacitat allò que no està envaït per la tècnica o l'organització (Hortal, 1979); el problema de la legitimació fàctica del subjecte del desenvolupament tecnològic (Marzal, 1979) sembla que són problemes morals (o de consciència) en els quals hi podria haver entrat Berger de manera ben natural, ateses tant les seves preocupacions com el seu aparell teòric.

I no ho fa. O, si ho fa, ho fa d'una manera que queda desproporcionadament per sota amb relació al tractament que privilegia per afrontar aquestes qüestions: el que nosaltres anomenem el salt al sistema. Aquest salt no el fa com a conseqüència de despreocupar-se de la mediació organitzativa, ans al contrari. Fins i tot podem dir que algunes de les seves anàlisis s'inscriuen directament en les temàtiques que podem trobar en qualsevol manual de BE<sup>76</sup>. Però Berger, quan detecta conflictes o dilemes d'índole moral o axiològica inherents a la dinàmica de la vida empresarial, sol tractar-los en termes de funcionament o dinàmica del sistema, amb la creença implícita - sembla- que, si ens aclarim en aquest àmbit, ja els podrem resoldre. Potser perquè el que no vol qüestionar és la dinàmica de la vida empresarial com a tal.

Berger és un exemple paradigmàtic d'un dels temes recurrents dels neoconservadors (Oliet, 1993): la bel·ligerància contra els intel·lectuals i els creadors d'opinió que, en abandonar els valors que sustentaren el desenvolupament del capitalisme i propiciar un discurs fonamentalment crític, esquerden la confiança en el sistema, en qüestionen la legitimitat, desmotiven

---

<sup>76</sup> Vegeu, per exemple: Berger, 1981, 1986b; també Berger 1986a (encara que té una pretensió específica) la podem tenir present aquí.

la gent i, al capdavant, fomenten l'existència de descontents: "Els historiadors futurs que observin la nostra època quedaran sorpresos per un fenomen ben curiós: l'èxit remarcable de l'economia capitalista en el que pertoca a assolir un gran augment del nivell de vida de grans masses de gent, i l'igualmente remarcable fracàs del capitalisme a l'hora d'inspirar l'admiració de molta d'aquesta mateixa gent"<sup>77</sup>. A Berger sempre l'ha preocupat la mala fama moral del capitalisme entre els grups intel·lectuals i, en general, entre el que anomena la classe del coneixement, i considera que són un dels principals responsables de la crisi de legitimitat i d'acceptació cultural del capitalisme<sup>78</sup>. Crisi que pot arribar a provocar veritables disfuncions globals. Per això conclou que, atesa la realitat social contemporània, "des del punt de vista sociològic, el món dels negocis ha d'aprendre a parlar un nou llenguatge. Ja coneix l'econòmic i el polític; ara ha de proposar significat i valors"<sup>79</sup>. En aquesta afirmació, des del nostre punt de vista, hi trobem concentrada tant la lúcida constatació d'un nou problema (la necessitat de la producció de significat i valors com un element intrínsec de la vida de les organitzacions, ateses les formes de vida contemporànies), com la instrumentalització funcional del significat i els valors (al servei d'una legitimitat que cal proposar des del món de l'empresa, atès que ja no l'assegura l'entorn cultural).

No ens ha d'estranyar, doncs, que Berger, en el millor estil neoconservador, remeti a una recuperació de la religió quan es tracta d'intervenir en el debat sobre la reconstrucció de la legitimitat del capitalisme. Entre altres coses, perquè considera que cap sistema existeix al marge d'una matriu institucional i

---

<sup>77</sup> Berger, 1986b, pàg. 17.

<sup>78</sup> Una revista tan influent com la Harvard Business Review introdueix d'aquesta manera un article de Berger: "Un notable sociòleg presenta una anàlisi basada en les classes sobre la recent erosió de la confiança pública en els negocis americans". (Berger, 1981).

<sup>79</sup> Berger, 1981, pàg. 89.

axiològica (Berger, 1986a). Ara bé, segons Berger, el capitalisme pateix d'una gran incapacitat per generar legitimacions i, per tant, depèn molt directament dels efectes legitimadors que provenen de l'èxit del seu mateix desenvolupament o de la seva associació amb altres símbols legitimadors. Per això "el capitalisme necessita institucions (la família i la religió, especialment) que compensin els aspectes anònims de l'autonomia individual mitjançant solidaritats comunals"<sup>80</sup>. Des del nostre punt de vista, la qüestió clau aquí es concentra en el fet de "compensar": hi retrobem la tesi separatista que fa dels valors i les solidaritats un element necessari, extern a la lògica organitzativa i empresarial, però que no hi té res a dir en el que pertoca als seus dinamismes interns. Excepte, això sí, una prohibició: qualsevol crítica, perquè tota crítica és, ras i curt, una forma de deslegitimació i, si bé hom no hauria de ser acríticament procapitalista, "hi ha raons morals per ser procapitalista, i subratllar moral amb un llapis vermell"<sup>81</sup>.

En el cas de Berger, podem veure com la tesi separatista és compatible amb una afirmació de la importància dels valors i la moral per al desenvolupament del capitalisme (i de les empreses i organitzacions), entre altres coses perquè aquest separatisme sol prendre la forma d'un discurs que fa de la moral un element corrector extern, i un element intern només en la mesura que sigui funcionalment -i instrumentalment- legitimador del sistema. En el cas de Berger, si deixem de banda les seves anàlisis específiques sobre la religió (Berger, 1969), cal parar esment, per contrast, en el tractament que fa del socialisme<sup>82</sup>. Perquè, tal i com ja hem indicat anteriorment, Berger considera que el socialisme, a diferència del capitalisme, sí que té capacitat

---

<sup>80</sup> Berger, 1986a, pàg. 256.

<sup>81</sup> Berger, 1986b, pàg. 26.

<sup>82</sup> Els treballs de Berger són anteriors a la caiguda del mur de Berlín. Però la desaparició política de l'adversari, en el que pertoca a les qüestions que tracta, creiem que no modifiquen el problema tal i com ell el veu; pel cap alt, només els seus referents.

mítica -i que en això rau el seu perill més gran-. Té tanta capacitat mítica que els seus plantejaments connecten directament amb trets clau de la tradició judeo-cristiana; i, al capdavall, per a molta gent funciona com una religió: és la seva religió (si, sociològicament parlant, no la definim amb criteris substantius)<sup>83</sup>. No és, doncs, la religió el que esdevé necessari, sinó determinades formes religioses (mentre que les formes religioses lligades al discurs socialista són especialment perilloses, entre altres coses per la seva força simbòlica). Per tant, i en darrer terme, aquí el que es postula no és la mera recuperació de la religió (i de la moral que l'acompanya), sinó d'aquelles formes religioses -i, per extensió, també morals- que no qüestionen el capitalisme i li són funcionals<sup>84</sup>, cosa que és, en la nostra opinió, una de les conseqüències pràctiques més habituals dels qui operen en la tesi separatista<sup>85</sup>.

#### Jürgen Habermas: legitimitat i motivacions en un capitalisme d'organitzacions

Si hi ha algun autor viu en la filosofia contemporània, l'obra del qual provoqui astorament i admiració ni que sigui pel seu volum, la seva influència, l'amplitud dels seus interessos, la

---

<sup>83</sup> Aquí coincideix Berger amb Bell (1960).

<sup>84</sup> Altres neoconservadors són més simplistes que Berger en la defensa d'aquesta tesi: vegeu per a una visió de conjunt Mardones 1991). Per a una crítica a Berger en aquesta mateixa línia -en el que pertoca només a aquest punt- vegeu Arteta (1991) per bé que no compartim el rebuig global que fa de les anàlisis de Berger.

<sup>85</sup> Val a dir que Berger és, en la nostra opinió, un dels llocs privilegiats per a escatir quina pot ser la frontera entre una ètica legitimadora i una ètica transformadora del capitalisme (Conill, 1993a). Simptomàticament, Berger quan parla d'aquestes (i no d'altres) qüestions hi introdueix sempre la mateixa falca: jo sóc un sociòleg, parlo com a sociòleg, la meua aproximació és sociològica, etc. (Berger 1973, 1974, 1981, 1986a, 1986b). I de vegades no ens queda clar si ho fa com una afirmació d'estatus, com una clarificació epistemològica per no ser mal interpretat, o com a expressió de la mala consciència de qui sap que el seu discurs (pretesament) sociològic és impossible que sigui llegit exclusivament com a sociològic.

diversitat d'autors amb qui se les heu o els camps temàtics que ha tractat, aquest és sens dubte J. Habermas. Pretendre fer només una referència al seu pensament -i més en el marc d'una tesi- pot ser una temptativa absurda<sup>86</sup> i condemnada d'antuvi al fracàs.

Perquè en aquests moments només pretenem fer un apunt que posi en relleu un aspecte del pensament d'Habermas, i només a partir d'uns treballs ben concrets. Atès que Habermas ha anat construint el seu pensament no pas per etapes successives i lineals<sup>87</sup>, sinó avançant molt sovint a base de reprendre i reelaborar les qüestions que va tractant, en diàleg amb altres pensadors o enmig d'algunes de les polèmiques més sorolloses del pensament contemporani, no sembla del tot adient separar expositivament les diverses àrees del seu pensament. Tanmateix, com que no pretenem aquí donar una perspectiva de conjunt, ens hem permès deixar per més endavant les referències a la seva producció en el que pertoca a l'ètica, i remetre'ns ara a alguns aspectes de les seves anàlisis de les societats contemporànies: aquells que poden il·luminar alguns aspectes de la comprensió de la BE, però que també poden dificultar-ne la resolució dels problemes que planteja.

I és que una de les coses més sorprenents -per a un lector europeu, és clar- de la producció de la BE és la pràcticament total i absoluta ignorància que aquesta exhibeix del pensament d'Habermas<sup>88</sup>, com analitzarem en la segona part. Nogensmenys,

---

<sup>86</sup> No utilitzem aquí -si més no completament- "absurd" en el sentit que l'utilitza G. Vilar: "La recepció massiva d'Habermas es deu en part al fet que, d'una banda, és sens dubte la mina més rica imaginable per a aquests gèneres literaris gairebé sempre absurds que són els articles especialitzats i les tesis doctorals". (Vilar, 1993, pàg. 9).

<sup>87</sup> Si bé es pot distingir entre un primer Habermas, el programa d'investigació del qual seguia una heurística dels interessos, i un segon Habermas, que substitueix l'anterior per una heurística de la comunicació (entre nosaltres s'han fet ressó d'aquesta qüestió Requejo, 1991; Vilar, 1993).

<sup>88</sup> Això ens hauria de fer aigualir una mica l'optimisme de McCarthy (1978) sobre la recepció usamericana d'Habermas.



Habermas planteja un seguit de problemes socials que afecten la BE i, en un sentit més ample, l'ètica de les institucions, encara que alguns d'aquests problemes ni li hagin passat pel cap, a la BE. Però val a dir, també, que, a l'hora d'afrontar-los, Habermas no sembla excessivament sensible a considerar la mediació organitzativa que comporten<sup>89</sup>. Per això, si se'ns permet usar aquesta imatge, en tractar alguns aspectes del pensament d'Habermas que poden ser rellevants per a la BE, parlarem ara més del que fa referència -indirecta- al business, i en el proper capítol parlarem d'allò que fa referència -directa- a l'ethics.

El 1968 Habermas publica el seu famós Ciència i tècnica com a ideologia, i dedica l'article del mateix títol a Marcuse, en el seu setantè aniversari<sup>90</sup>. Una data i un nom ben sobrecarregats simbòlicament, i ben oportuns per plantejar l'interrogant (de ressonàncies, entre altres, marcusianes) de fins a quin punt el creixent desenvolupament tecnològic de les societats industrials avançades desemboca -simultàniament- en les majors possibilitats que mai no hi ha hagut per a l'alliberament humà i en una legitimació aparentment insuperable de la dominació (Marcuse, 1964). Emparant-se en l'ambivalent concepte de racionalitat de Weber (que ja hem analitzat anteriorment), es planteja fins a quin punt la racionalitat no ha perdut ja tota capacitat crítica i es limita a ser un simple correctiu intern al sistema. Per dir-ho en terminologia marxista: ens trobem amb la novetat històrica que el desenvolupament de les forces productives no opera en la direcció de la crítica del sistema, sinó en la de la seva legitimació. Marcuse, segons Habermas, "converteix el contingut

---

<sup>89</sup> Això sembla força clar en el que pertoca a les empreses. Però creiem que també és aplicable a les administracions públiques, per molt que hagi analitzat el desenvolupament i la crisi de l'Estat del Benestar.

<sup>90</sup> Evitem aquí fer cap referència a l'escola de Frankfurt, altrament innecessària disposant, com disposem també en castellà, del llibre de Jay (1973). De Marcuse ens remetem ara, paradigmàticament i -tal vegada- provocativament, a l'Home unidimensional (1964): malgrat tot el que es pugui criticar de Marcuse (que no és poc), tampoc creiem que se li hagi d'atribuir un "utopisme estètic delirant" (Vilar, 1993, pàg. 12).

polític de la raó tècnica en punt de partença analític per a una teoria de la societat del capitalisme tardà"<sup>91</sup>. Es tracta, doncs, de parar esment en el fet que el binomi ciència-tècnica ja no es pot tractar -socialment- en termes de neutralitat valorativa. Però, a diferència dels frankfurtians, Habermas no s'orientarà vers alguna mena de "totalment altre", sinó que intentarà repensar una nova relació entre ciència i política.

Perquè l'alternativa cal cercar-la no en una tècnica diferent, sinó en una altra racionalitat. Una racionalitat que no respongui només al patró de la racionalitat amb relació a fins, sinó que cal tenir en compte les possibilitats d'una interacció mediada simbòlicament. Ara, això ens ho podem plantejar si no oblidem les dues tendències evolutives dels països del capitalisme avançat: "1) un increment de l'activitat intervencionista de l'Estat, que tendeix a assegurar l'estabilitat del sistema, i 2) una creixent interdependència de la investigació i la tècnica, que converteix les ciències en la primera força productiva"<sup>92</sup>. Aquest doble fet és el que ens ha de fer pensar l'especificitat de la nova situació. I aquí és on proposa la distinció entre treball i interacció, que esdevindrà nuclear en la seva proposta analítica, i l'esquema formal de la qual perviurà, en la nostra opinió, en les reelaboracions i els desenvolupaments que anirà fent ulteriorment.

Habermas<sup>93</sup> proposa, de fet, com a sinònim de treball l'acció racional amb relació a fins. I aquí inclou tant l'acció instrumental com l'elecció racional (la primera orientada per regles tècniques, la segona per estratègies). Però la primera només tracta amb mitjans (adequats o no) mentre que la segona ha d'avaluar alternatives, i això només és possible amb relació a

---

<sup>91</sup> Habermas, 1968, pàg. 59.

<sup>92</sup> Habermas, 1968, pàg. 81. Val a dir que Habermas no ha estat excessivament sensible a una eventual especificitat de la producció de coneixements.

<sup>93</sup> Vegeu, sobretot, Habermas, 1968, pàg. 68 i 69.

valors i preferències. En canvi<sup>94</sup>, l'acció comunicativa la concep aquí com una interacció mediada simbòlicament, que s'orienta per normes vigents intersubjectivament que defineixen expectatives recíproques de comportament que han de ser reconegudes, almenys, per dos subjectes. Si atenem a la formalitat de la presentació, es fa difícil no trobar-hi una contraposició, que es fa més visible en el diagrama de resum que el mateix Habermas proposa<sup>95</sup>, i que deixa de ser merament formal si atenem a les formes de racionalització típiques de cada una d'elles que, dit sigui de passada, és la diferenciació que li justifica a Habermas la distinció que proposa: mentre que l'acció racional amb relació a fins (ja ha desaparegut el terme "treball") fa referència a l'augment de les forces productives i a l'extensió del poder de disposició tècnica; la interacció simbòlicament mediada fa referència a l'emancipació, l'individuació i l'extensió de la comunicació lliure de domini. Aquestes dues accions permeten fer una distinció social -respectivament- entre els sistemes d'acció racional amb relació a fins i el marc institucional d'una societat o món socio-cultural de vida en el qual estan inscrits<sup>96</sup>.

Aquesta distinció li permet, a Habermas, reelaborar una interpretació del pas de les societats tradicionals a les societats modernes. Segons ell, les societats tradicionals es caracteritzen per l'existència d'un poder central (estatal); per

---

<sup>94</sup> No deixa de ser curiós que aquí Habermas les exposi sense solució de continuïtat, l'acció racional i la comunicativa. Mentre que els estudiosos d'Habermas solen llegir-les contraposadament, lectura que creiem plenament fonamentada, si més no, en el tarannà expositiu d'Habermas. Per posar un exemple, Ureña (1978, pàg. 61) hi introdueix l'acció comunicativa dient "enfrent d'aquest tipus d'acció tècnica...".

<sup>95</sup> Habermas, 1968, pàg. 70.

<sup>96</sup> No creiem necessari, per a les nostres intencions, fer notar com, en aquest punt, Habermas ha anat evolucionant, precisant la terminologia i refent les formulacions. A nosaltres ens interessa més ara, amb vista a situar més endavant les possibilitats i les limitacions que permet Habermas pel que fa a la BE, emfasitzar aquesta contraposició i l'anàlisi social que elabora a partir d'ella.

la divisió de la societat en classes sòcio-econòmiques; i per l'existència d'alguna mena de cosmovisió central que fa una funció legitimadora del domini. Sense discutir ara aquesta caracterització, cal fer notar que, en la visió habermasiana, aquestes societats "només poden subsistir mentre l'evolució dels sistemes de l'acció racional amb relació a fins es mantingui dins del límit de l'eficàcia legitimadora de les tradicions culturals"<sup>97</sup>. La legitimació va de dalt a baix.

En canvi, en l'inici de les societats modernes lligades al capitalisme liberal (aquí gairebé identificades amb la societat burgesa), el desenvolupament sistemàtic de les forces productives fa que l'esfera econòmica (regida per la racionalitat amb relació a fins) s'independitzi del marc institucional vinculat a l'acció comunicativa. El nou principi d'organització del procés productiu fa possible una legitimació des de baix; al capdavant, s'esdevé el que -des d'una clau de lectura ben diferent de l'habermasina-hom ha anomenat "la legitimació fàctica del subjecte tecnològic" (Marzal, 1979). La relectura que fa Habermas de la tesi weberiana de la racionalització (a cavall de la distinció-separació entre acció racional amb relació a fins i acció comunicativa) el porta a considerar que en les societats contemporànies -ara ja en el capitalisme avançat-, per una banda, els criteris de racionalitat tècnica acaben envaint àmbits de la vida humana que originàriament els eren aliens i, per una altra, s'esdevé una racionalització "des de dalt" ja que, en perdre la seva força legitimadora les cosmovisions, hom apel·la a la tècnica per legitimar les noves formes d'estructuració de les relacions humanes.

Així, les societats tradicionals legitimaven directament l'ordre polític, mitjançant les seves tradicions culturals; la societat capitalista liberal es legitimava indirectament des de baix; i en les societats industrials avançades es produeix una demanda de legitimació directa del poder polític que, en no poder-se fer

---

<sup>97</sup> Habermas, 1968, pàg. 73. Curiosament, en tractar aquesta qüestió, Habermas remet a Berger (1967).

apel·lant a tradicions culturals, es resol tecnificant la política<sup>98</sup>. "El control polític del desenvolupament econòmic s'ha de fer, per tant, per mitjà de la solució de problemes tècnics. La repolitització del marc institucional en les societats capitalistes avançades desbanca així la política d'una orientació vers la solució de problemes morals, que només són susceptibles de ser tractats mitjançant la racionalitat comunicativa o simbòlica, per reduir-la tendencialment a una ocupació amb problemes que només poden ser tractats des d'una racionalitat tècnica"<sup>99</sup>. El que aquí es palesa -un cop hem renunciat a entrar en el debat substantiu sobre l'Estat del Benestar<sup>100</sup>- no és tan sols l'anàlisi de determinades tendències; sinó que també sorgeix l'interrogant sobre la tal vegada excessiva contraposició entre les dues formes d'acció o de racionalitat que es pressuposa<sup>101</sup>.

Certament, Habermas va notar amb encert no tan sols el pes de la tecnologia en la nostra societat, sinó la creixent interpenetració entre ciència i tècnica. Però, com tractarem en la segona part, creiem que no va parar prou esment en el fet que això només s'esdevé en la mediació organitzativa que, en ser ignorada temàticament, sembla que quedi reduïda a ser l'escenari de processos sistèmics i/o de consciència. El salt que sembla fer Habermas d'un discurs sobre el sistema a un discurs sobre la

---

<sup>98</sup> Habermas desenvolupa més aquesta qüestió en els Problemes de legitimitat en el capitalisme tardà (1973) que analitzarem tot seguit. Nogensmenys, tota aquesta problemàtica remet al debat - que ja dura anys, i que avui és tan roent- sobre la comprensió i els límits de l'Estat del Benestar. Entrar en aquest debat ens apartaria del nostre tema, ja que només volem subratllar alguns aspectes de les anàlisis habermasianes que són particularment rellevants per al nostre tema: tant pel que poden aportar, com pel que poden tenir de cas exemplar il·lustrador de les insuficiències de determinades aproximacions.

<sup>99</sup> Ureña, 1978, pàg. 68.

<sup>100</sup> Sobre això, es poden consultar Ashford, 1986; Castiñeira, 1990; Cotarelo, 1986; García Roca, 1992; Miliband, 1969; Miralles, 1992; Muñoz, 1989; O'Connor, 1973; Offe, 1988a, 1988b; Picó, 1987; Requejo, 1990.

<sup>101</sup> Les conseqüències que això té en el que pertoca a l'ètica les tractarem en el segon capítol.

consciència ("en la consciència tecnocràtica no es reflecteix el moviment d'una totalitat ètica, sinó la repressió de l'eticitat com a categoria de vida"<sup>102</sup>) pot no portar a cap altra cosa que a la consolidació del model separatista que fa inviable allò que ell mateix exigeix: la possibilitat d'una major articulació de les diverses formes d'acció o de racionalitat en el si dels processos organitzatius (o, si més no, la superació de la seva escissió). Com que normalment hom sol debatre amb Habermas a partir del que ell proposa, nosaltres voldríem assenyalar que també és important fer-ho amb relació a allò que gairebé no pren en consideració.

Sospitem que la pretensió de la BE, en aquest moment, seria per a Habermas tan inviable com sense sentit, ja que no li queda espai si identifiquem -esquemàticament- l'ètica amb una acció comunicativa cada cop més assetjada i reduïm les actuacions en l'àmbit econòmic a acció racional amb relació a fins: sembla que no quedi cap espai entre la totalitat ètica i la repressió de l'eticitat com a categoria de vida. L'expressiva -i exitosa- formulació habermasiana de "ciència i tècnica com a ideologia" condensa el que, en la nostra opinió, és una perspicaç comprensió del que és una tendència dominant en les societats industrials avançades. Però no és tan clar que, per si sola, ajudi a clarificar tots els dinàmismes socials que vol incloure. Hom ha retret a Habermas que, tot seguint Weber, no hagi parat esment en altres dimensions de la racionalitat que travessen el capitalisme: simptomàticament, hom posa com a exemple la comprensió intuïtiva i el saber pràctic que demana l'activitat empresarial (Mardones, 1988c). Paradoxalment, l'anàlisi habermasiana en aquest punt s'acosta molt -si més no formalment- a la que fa MacIntyre quan parla, en un context i amb unes intencions ben diferents de les d'Habermas, del gerent com un dels "personatges" centrals de la societat moderna<sup>103</sup> en el qual

---

<sup>102</sup>. Habermas, 1968, pàg. 98.

<sup>103</sup> MacIntyre, 1984, pàg. 100-104. Per a una consideració de les seves propostes em remeto al capítol segon, on també parlarem del tractament que en fa Bellah. Però ja podem començar a fer

"el concepte d'eficàcia gerencial funciona com una ficció moral"<sup>104</sup>. Per dir-ho en termes de la clàssica obra de Sombart (1913): sembla com si Habermas es fixés més en el burgès que no pas en l'empresari, i que pensés més en el negociant i en la mentalitat calculadora que no pas en l'organitzador. O, en termes de la no menys clàssica obra de Chandler (1977), que atengués més a l'anàlisi de la mà invisible del mercat que no pas a la mà visible de la direcció. Curiosament, no es pot dir que en el mateix Habermas no hi puguem trobar portes d'entrada a aquesta línia de treball més atenta a l'especificitat del fet organitzatiu, però el cas és que no les travessa -cosa ben legítima, per cert-: potser perquè no l'interessa o no ho troba prioritari. Però potser també perquè el seu model no li ho permet.

El 1973, l'any de l'anomenada crisi del petroli, apareixen L'adveniment de la societat postindustrial (Bell) i Un món sense llar (Berger). És el mateix any que Habermas publica els Problemes de legitimitat en el capitalisme tardà. Deixem per als amants de les sinopsis aquesta curiosa coincidència i anem al text d'Habermas. Una obra complexa, suggeridora, on podem veure el pensament d'Habermas oferint els seus resultats alhora que segueix el seu procés d'elaboració<sup>105</sup> i de la qual volem ressaltar unes aportacions que no sempre són les més preses en consideració ja que tampoc no són les que vertebraven el treball d'Habermas.

En diàleg crític amb la teoria de sistemes, Habermas emfasitza dues distincions conceptuals: la parella integració sistèmica / integració social, d'una banda, i la parella sistema / món de vida, per una altra<sup>106</sup>. I amb elles tracta els trets fonamentals

---

notar que, molt significativament defineix el gerent com a "expert en burocràcia", tot i trobar-nos ja en el 1984.

<sup>104</sup> MacIntyre, 1984, pàg. 103.

<sup>105</sup> Per a una síntesi de les crítiques, vegeu McCarthy (1978).

<sup>106</sup> Habermas, 1973, pàg. 15-20.

de la crisi de les societats occidentals avançades<sup>107</sup>. Atesa la distinció entre sistema econòmic, sistema polític-administratiu i sistema sòcio-cultural, la seva tesi és que les crisis contemporànies ja no seran provocades pel sistema econòmic, sinó pel sistema polític, que és el que fa de connexió entre els altres dos, mitjançant un sistema d'entrades i sortides<sup>108</sup>. Però, simptomàticament, quan vol proposar un model descriptiu del capitalisme tardà considera que cal usar dues expressions que remeten a dues classes de fenòmens que hi convergeixen: "capitalisme d'organitzacions" i "capitalisme regulat per l'Estat"<sup>109</sup>. Dissortadament, des del nostre punt de vista, l'anàlisi del segon fenomen ha eclipsat les possibilitats d'una anàlisi del primer, probablement a causa del paper que hi té l'Estat.

Habermas proposa el quadre següent per entendre els tipus generals de crisi en la societat capitalista avançada<sup>110</sup>:

Lloc d'origen	Crisi sistèmica	Crisi d'identitat
Sistema econòmic	Crisi econòmica	-

<sup>107</sup> També fa una proposta d'interpretació de l'evolució des de les societats tradicionals fins a les del capitalisme avançat, que hem indicat anteriorment i que ara no ens interessa directament.

<sup>108</sup> El sistema polític-administratiu rep de l'econòmic entrades fiscals, i del sòcio-cultural la lleialtat de la massa. I aporta al sistema sòcio-cultural prestacions socials, i a l'econòmic li aporta rendiments d'autogovern.

<sup>109</sup> Habermas, 1973, pàg. 49. Tanmateix, Habermas privilegiarà els aspectes polítics, cosa que ja és implícita en el seu model analític. Així, creiem que hi ha una asimetria en formular, tot seguint Offe, sistema polític-administratiu i sistema econòmic, ja que semblaria més adequat o anomenar el primer només polític, o anomenar el segon econòmic-organitzatiu. Aquestes ambigüitats reapareixeran contínuament a l'hora d'analitzar els aspectes polítics i els administratius de l'Estat.

<sup>110</sup> Habermas, 1973, pàg. 63.



Sistema polític	Crisi de racionalitat	Crisi de legitimitat
Sistema sòcio-cultural	-	Crisi de motivació

Hem de tenir present que prèviament ja havia estipulat que, en una societat cada cop més complexa, "les crisis sorgeixen quan l'estructura d'un sistema de societat admet menys possibilitats de resoldre problemes que les requerides per a la seva conservació. En aquest sentit, les crisis són pertorbacions que ataquen la integració sistèmica"<sup>111</sup>. No ens ha d'estranyar, per tant, que, en el capitalisme avançat, Habermas consideri que les crisis econòmiques no són les més importants o, si més no, que no són les que poden portar a alguna mena de caiguda d'aquesta forma de capitalisme, ja que és justament l'Estat qui porta el timó del sistema per tal d'evitar les crisis, i assumeix diverses activitats<sup>112</sup> que, segons Habermas, recullen els imperatius del sistema econòmic. Però creiem oportú assenyalar que, en tractar aquestes qüestions, desapareix la referència al "capitalisme d'organitzacions", i parla fonamentalment en termes de treball, capital, mercat, economia, etc.

Les crisis rellevants, doncs, es produiran en el sistema polític-administratiu (i també en el sòcio-cultural). Atès que, com hem dit, el sistema polític té "entrades" i "sortides", els tipus de crisis seran específics de cada una d'elles. Com que les sortides fan referència a les intervencions per resoldre els problemes de funcionament del sistema econòmic, quan aquí es produeix una crisi (o una incapacitat), l'anomena de racionalitat. Aquesta crisi és conseqüència del fet que l'Estat es veu exigit per tendències contradictòries de planificació i de respecte envers l'apropriació privada en el mercat. De fet, es

---

<sup>111</sup> Habermas, 1973, pàg. 16-17.

<sup>112</sup> Habermas les agrupa en quatre categories. Vegeu Habermas, 1973, pàg. 72-73.

produeix un transvasament de les crisis econòmiques des del sistema econòmic al polític (Ureña, 1978), perquè a aquest darrer se li demana, paradoxalment, que intervingui en allò que no pot controlar o que cerqui administrativament la conciliació d'interessos irreconciliables. Així, el que acaba passant és que "evitar les crisis es tematitza com a meta de l'acció"<sup>113</sup>. Quan això no s'assoleix, la crisi de racionalitat pren la forma de crisi sistèmica, ja que posa de manifest una incapacitat del centre de control (l'Estat) per autorregular i estabilitzar el sistema<sup>114</sup>. Aquesta incapacitat porta a una crisi de legitimació.

---

<sup>113</sup> Habermas, 1973, pàg. 84.

<sup>114</sup> En el moment que Habermas elabora el text que ara prenem com a referència, un dels seus interlocutors privilegiats era Luhman i tot el que fa referència a la teoria de sistemes. Avui en dia, en la nostra opinió, hi hauria una línia de treball que també podria ser molt fecunda tant per repensar les dimensions polítiques com les ètiques relacionades amb l'Estat del Benestar. Aquesta línia comportaria el desenvolupament del paradigma de la gestió pública (o "public management") i pel diàleg amb ell des d'altres disciplines.

S'ha assenyalat (Parekh, 1982; Requejo, 1990) el perill que les anàlisis polítiques es polaritzin de manera gairebé esquizofrènica entre els aspectes normatius i els empírics. En la nostra opinió, una de les pedres de toc d'aquesta problemàtica -i de la dificultat de defugir l'esmentat perill- es veu en el tractament que es fa de les relacions (i de la diferenciació) entre política i administració, cosa que no sempre es resol posant un guionet entre "polític" i "administratiu". Si utilitzem ara formulacions d'Offe (amb qui Habermas coincideix sovint en aquestes qüestions, per bé que no sempre), ens podem preguntar si podem resoldre qüestions com la tensió entre legitimitat i eficiència, les contradiccions de l'Estat del Benestar, la democràcia com a competència de partits, el neocorporativisme, el paper dels grups d'interessos o la governabilitat (Offe, 1988a, 1988b) sense atendre també a allò que té d'específic la gestió pública.

Perquè, en contra del que se sol imaginar, parlar de gestió pública no comporta una mena de mimetisme envers els models de gestió del sector privat. En aquest punt, hom ha passat de "la imitació a la innovació" (Metcalf, 1990), i ha situat el problema en la dinàmica d'aprenentatge que exigeixen els processos de modernització de les administracions públiques (Mendoza, 1991). Ens trobem, doncs, davant de la configuració d'un nou paradigma (Metcalf, 1987, 1990; Prats, 1993b), que possibilita tant una nova lectura de la crisi de l'Estat del Benestar (Mendoza, 1991, 1993; Prats, 1993a, 1993b) com una nova comprensió dels problemes de caire ètic que hi estan implicats (per a un tractament dels problemes ètics inherents als processos

La crisi de legitimitat afecta les "entrades", la lleialtat de la massa. L'Estat es troba sobrecarregat de problemes (i d'exigències)<sup>115</sup>: s'han erosionat les fonts de legitimitat tradicional; els mals socio-econòmics apareixen com a incompliment per part de l'Estat de les finalitats que ell mateix s'ha proposat; intervé en àmbits de la vida humana que abans s'estructuraven amb relació a tradicions acceptades acríticament, i així -alhora- els polititza i provoca la necessitat d'altres formes de legitimitat i, en definitiva, de sentit.

Però el sentit no es pot produir administrativament, ja que hi ha una diferència estructural entre el sistema polític i el socio-cultural. "El sentit és un recurs escàs, i cada cop ho és més. Per això entre els ciutadans augmenten les expectatives orientades vers els valors d'ús, o sigui controlables segons el resultat. El creixent nivell d'exigències és proporcional a la necessitat cada cop més gran de legitimitat: el recurs valor, obtingut per via fiscal, ha de substituir el sentit, recurs escàs. Així, el dèficit de legitimitat s'ha de compensar amb recompenses segons el sistema. Una crisi de legitimitat sorgeix quan les demandes de recompenses de conformitat amb el sistema augmenten amb major rapidesa que la massa disponible de valors, o quan sorgeixen expectatives que no es poden satisfer amb recompenses de conformitat amb el sistema"<sup>116</sup>. Quan això es

---

de modernització de les administracions públiques i a la transformació dels estats del benestar que pren en consideració altres elements no exclusivament polítics, vegeu Barzelay, 1990; Peters, 1991; Rivero, 1989; Romei, 1991; Sacconi, 1989; Stewart, 1991; Thompson, 1992). Creiem que ens trobem aquí davant d'una línia d'investigació específica (que vàrem apuntar a Lozano, 1991), però també que el model analític que proposarem en la segona part d'aquesta tesi pot tenir validesa -en el que fa referència a la seva configuració- en aquest camp.

<sup>115</sup> Noteu que en l'establiment de la problemàtica hi ha força punts de coincidència amb els plantejaments que la defineixen en termes de crisi de governabilitat (i, simptomàticament, amb els problemes que assenyalen els neoconservadors). Offe, en qui Habermas es recolza constantment en aquesta anàlisi, ho ha plantejat amb tota claredat (Offe, 1988a).

<sup>116</sup> Habermas, 1973, pàg. 94.

produeix -i tard o d'hora es produeix-, es palesa com una de les exigències no resoltes de les societats del capitalisme tardà tot el que fa referència a la producció de sentit<sup>117</sup>, exigència que no es pot satisfer remetent a les tradicions, tant en el que pertoca als seus continguts com a les seves pautes de configuració. Habermas derivarà el problema cap al seu plantejament d'una ètica comunicativa, on ara no el podem seguir. Però ha deixat plantejat com un dels problemes nuclears de les societats del capitalisme tardà el de la producció de sentit. Problema que, com a tal i de la manera que el tracta, sembla que afecti gairebé només l'Estat. Però si, com hem vist, ha definit el capitalisme tardà com la confluència de les dues classes de fenòmens que recullen les expressions "capitalisme regulat per l'estat" i "capitalisme d'organitzacions", caldria preguntar-se si aquest problema no les afecta també en un grau o altre, les darreres. Reprendrem aquesta qüestió que Habermas deixa penjada a la segona part.

Perquè Habermas no tan sols la deixa penjada, sinó que també la deixa clarament emmarcada, per bé que no ho fa -com amb l'estat- en termes de producció de sentit, sinó en termes de motivació. Perquè la crisi de legitimitat que va lligada a la crisi de racionalitat acaba esdevenint una crisi de motivació, ja que els individus, per una banda, no es poden identificar amb les motivacions que li proposen des de l'àmbit polític i, per una altra, ja no es poden reconèixer en les que li arriben d'un sistema socio-cultural que ha assecat les que provenien de les diverses tradicions. S'esdevé, segons Habermas<sup>118</sup>, que la despolitització del que és públic es correspon amb una privatització que afecta les famílies (orientades sobretot cap

---

<sup>117</sup> Offe és, en aquest punt, molt més contundent: "les societats industrials capitalistes desenvolupades estan mancades de tot mecanisme mitjançant el qual poder fer concordar les normes i els valors dels seus membres amb les condicions sistèmiques de funcionament al qual estan sotmeses". (Offe, 1988b, pàg. 49).

<sup>118</sup> Habermas, 1973, pàg 96 i següents.

als interessos del consum i del temps lliure)<sup>119</sup> i la professió (orientada a la competència per l'estatus). Aquí hi fa convergir la crisi de les tradicions religioses, el buit a què es veuen abocades dimensions bàsiques de la vida humana (relacions interpersonals, solitud, interpretació de la contingència) o el nou paper de l'art.

Però el que és rellevant per al que a nosaltres ens interessa és la constatació que la ideologia del rendiment, cada cop més estesa, tracta l'èxit no en termes d'èxit en el mercat, sinó en termes d'èxit professional (molt lligat a l'educació formal, cosa que la transforma en centre de noves exigències i expectatives socials). I, a més, que aquestes dissociacions i mancances provoquen que els processos de configuració d'identitat es puguin recolzar cada cop menys en el rol professional. "En sectors laborals que depenen del mercat, les estructures dels processos de treball cada cop donen menys suport a una motivació intrínseca de legitimació; fins i tot, en les professions tradicionalment burgeses (empleats de nivell alt i mitjà, professionals), es difon una actitud instrumentalista envers el treball"<sup>120</sup>. El sou passa a ser no tan sols una motivació extrínseca del rendiment, sinó el símbol d'una dissociació entre motivació i activitat professional concreta que té conseqüències no tan sols de caire social (com emfasitza Habermas) sinó també de caràcter organitzatiu<sup>121</sup>; dissociació que avui no pren tan sols la forma de problemes de cohesió social, sinó també la de problemes de viabilitat organitzativa. El que no planteja Habermas és, si més no, la possibilitat que el problema de la producció de sentit i de motivacions sigui un problema que es pugui afrontar també des de la mediació organitzativa (i no exclusivament amb una

---

<sup>119</sup> Vegeu, amb un enfocament ben diferent, la pregunta de Sennett (1970) quina és la mena de discurs moral adequat a una societat opulenta.

<sup>120</sup> Habermas, 1973, pàg. 103.

<sup>121</sup> Vegeu Peña (1990) i Lawler (1981) per comprendre la peculiaritat de les dimensions intraorganitzatives de processos que s'analitzen molt sovint en termes extraorganitzatius.

intencionalitat funcional, com de vegades sembla creure). Perquè semblaria una conseqüència a considerar, atesa l'anàlisi del problema<sup>122</sup>. Fins al punt que gairebé se la formula en la Teoria de l'acció comunicativa.

Aquesta és una obra prou complexa, a la qual ens anem remetent fragmentàriament (i que ja ens ha acompanyat en la nostra lectura de Weber). Un dels elements clau en la seva elaboració és el binomi sistema / món de vida, per bé que és un tema recurrent en l'obra habermasiana, i ja present en les que hem pres com a referència anteriorment. El nucli de la proposta d'Habermas és entendre les societats simultàniament com a sistema i com a món de vida (Habermas 1981b), per bé que ja molt abans (Habermas, 1973) havia formulat amb claredat el que per a nosaltres és el problema central: no tant perquè ambdós paradigmes tinguin la seva raó de ser, sinó per aclarir com articular-los (i, hi afegim nosaltres, quina és la instància social on això s'esdevé pràcticament). Lligant altre cop amb Berger, Habermas atribueix al món de vida la creació d'un ordre -en el qual l'individu estructura la seva unitat personal- que té una funció alhora cognitiva i pràctico-moral (Habermas, 1973). El món de vida opera com a rerafons en les situacions d'acció fornint de conviccions de fons aproblemàtiques i fixant les formes d'intersubjectivitat i d'enteniment possible<sup>123</sup>. Això permet entendre millor la diferenciació entre integració social i integració sistèmica, ja que la primera parteix de l'acció comunicativa i concep la societat com a món de vida i la segona concep la societat com a sistema autoregulat. Ara bé, com que l'evolució social es caracteritza per un augment de la complexitat, s'esdevé una diferenciació entre sistema i món de vida, diferenciació que desemboca, al capdavall, en la necessitat que tenen els

---

<sup>122</sup> Com ja hem indicat, creiem que la dificultat rau en la seva estricta separació entre les diverses formes d'acció i de racionalitat, com també en el fort lligam que estableix entre economia i acció tècnica instrumental; i ambdues relacionades amb la poca presa en consideració específica del que anomenem mediació organitzativa.

<sup>123</sup> Per a tot això, Habermas, 1981b, pàg. 169-215.

mecanismes sistèmics d'ancorar-se en el món de vida, necessitat que acaba prenent la forma d'una absorció o colonització del segon sota les exigències dels primers<sup>124</sup>. Sigui com sigui, el que és rellevant per a nosaltres és l'èmfasi en assenyalar que aquest procés va lligat al fet que "en les societats modernes [...] sorgeixen àmbits d'organització formal i relacions socials regides per mitjans, els quals ja no admeten una actitud de conformitat normativa ni afiliacions socials generadores d'identitat, sinó que més aviat les desterren a la perifèria"<sup>125</sup>.

No és estrany que Habermas proposi una lectura de Weber que assumeix uns trets encara més específics respecte a la que havia fet en primera instància<sup>126</sup>. En lloc de quedar limitats per la lectura oficial de la teoria de l'acció weberiana, Habermas remet als processos pels quals la racionalitat cognitivo-instrumental desborda els àmbits de l'economia i l'Estat<sup>127</sup> i penetra en els àmbits de vida estructurats comunicativament. Tot reprenent el diàleg amb Luhmann i la teoria de sistemes, proposa no donar tanta importància a l'anàlisi de la racionalització social en clau d'institucionalització de l'acció racional amb relació a

---

<sup>124</sup> Valdria la pena considerar si "la reivindicació habermasiana d'uns móns de vida molt poc exposats a la "colonització autoritària" d'un sistema que, no per integrar els mecanismes de l'Estat de Dret deixa d'ocultar els seus mecanismes de dominació, s'articula millor amb una pragmàtica política empírica de principis generals que amb una moralitat basada en principis universals" (Requejo, 1991, pàg. 110). Creiem, però, que no és el moment de fer aquesta consideració, atès que en el capítol següent ens referirem a la problemàtica dels principis universals i, sobretot, atès que en la segona part parlarem, anàlogament al que Requejo ha anomenat una pragmàtica empírica de principis generals, de les possibilitats de considerar les dimensions deontològiques i universals com un moment intern de la gestió d'organitzacions.

<sup>125</sup> Habermas, 1981b, pàg. 218.

<sup>126</sup> Vegeu Habermas 1981a, pàg. 197-350 i Habermas, 1981b, pàg. 429-468.

<sup>127</sup> En aquest punt, per cert, retorna sovint -per bé que no sempre- a la asimetria que ja hem notat anteriorment i que sembla que li faci dissoldre l'empresa en l'economia, cosa que no fa amb l'administració i l'Estat amb relació a la política.

fins i considerar que, ara, el que interessa és abans que res l'aportació funcional que els llocs, els programes i les decisions (és a dir, qualsevol estat o element) fan a la solució dels problemes sistèmics. Però, des d'aquesta perspectiva analítica, que il·lumina fets socials ben rellevants, sembla que l'organització sigui només el pilar que sosté el pont que permet passar del subjecte (i els seus principis i horitzons d'actuació) al sistema (i les seves exigències de funcionament). No ens ha d'estranyar que les organitzacions, des d'aquesta perspectiva, es concebin autònomes i es percebin indiferents amb relació a les estructures del món de vida (que passa a ser un element de l'entorn) i la societat es percebi com una realitat organitzativa objectivada i lliure de lligams normatius<sup>128</sup>.

Ara, malgrat tot, això té conseqüències organitzatives. I, com bé nota Habermas, conseqüències específiques: "així com les persones, en tant que membres, queden despullades de l'estructura de la seva personalitat i neutralitzades en el paper de portadores de les accions que l'organització exigeix, també les tradicions culturals queden despullades, en esdevenir ideologies, del seu caràcter vinculant i es transformen en matèria primera per a la planificació ideològica, és a dir, per a una elaboració administrativa de plexes de sentit. Les organitzacions han de ser capaces de cobrir les seves pròpies necessitats de legitimació"<sup>129</sup>. Així com abans ja havíem notat que, en les societats del capitalisme tardà, les organitzacions havien de poder satisfer les demandes de motivació de manera intrínseca i no tan sols extrínseca, ara se'ns hi afegeix que també han de cobrir les seves necessitats de legitimació (sense que, en la nostra opinió, sigui indispensable escatir si ho han de fer de manera total i exclusiva o no: ja és prou important dir que han de ser capaces de fer-ho, en el grau que sigui). Ara, doncs, només volem subratllar aquest fet, en el qual coincidim amb Habermas, per bé que no hi coincidim tant en el que pertoca a la

---

<sup>128</sup> Habermas, 1981b, pàg. 434-436.

<sup>129</sup> Habermas, 1981b, pàg. 437.



seva valoració. Entrar-hi a fons comportaria fer una marrada excessiva i, entre altres coses, demanaria analitzar amb quina imatge d'organització<sup>130</sup> opera Habermas (i, de retop, Luhmann) ja que no és igual, per posar dos extrems, pensar en una burocràcia maquinal (Mintzberg, 1979) que pensar en una organització que aprèn (Senge, 1990). Tanmateix, creiem que Habermas encara té excessivament com a referència el model burocràtic en les seves anàlisis<sup>131</sup>, model respecte al qual nosaltres prendrem distància en la segona part.

Com ja hem assenyalat en parlar de les crisis de motivació, nosaltres creiem que és possible pensar organitzativament en termes de producció de motivació i de legitimació de manera no merament funcional (sense que això vulgui dir oblidar les necessitats funcionals) i com un repte intern, peculiar, nou i específic de les organitzacions contemporànies. Habermas, però, sembla que no ho veu així, i més aviat conclou que socialment es produeix una divisió entre àmbits d'acció constituïts en termes de món de vida (estructurats comunicativament) i àmbits d'acció neutralitzats respecte als móns de vida (organitzats formalment). Ara, immediatament matisa en el sentit que, malgrat tot, en una organització hi continuen presents els elements del món de vida, i s'hi interpenetren. Però, ben significativament, analitza aquesta presència sota la forma de contraposició dels aspectes formals i els informals d'una organització, amb el fet implícit - sembla- que només els primers es poden considerar típics de les organitzacions<sup>132</sup>: el món de vida s'hi fa present, però aquest no és un fet pròpiament organitzatiu. Per això podrà analitzar les

---

<sup>130</sup> Per a una il.luminadora comprensió de les conseqüències que tenen, per a l'anàlisi del fet organitzatiu, les imatges de l'organització des de les quals s'opera (i que funcionen com a paradigmes) vegeu Morgan (1986).

<sup>131</sup> Vegeu, per exemple, i sense moure'ns d'on estem situats, Habermas, 1981b, pàg. 442, on sembla identificar la burocratització amb els processos que propicien el desbordament de l'horitzó del món de vida pels sistemes d'acció.

<sup>132</sup> Vegeu Habermas, 1981b, pàg. 440-441. Aquest implícit, avui, seria més que discutible.

relacions d'intercanvi entre el món de vida i el sistema econòmic (regit per mitjans) com un intercanvi de sou per treball (com a entrada) i de béns i serveis per la demanda dels consumidors (com a sortida). El diner és fonamentalment el que regula l'intercanvi que, en el primer cas, remet als rols lligats a una organització i, en el segon, només hi fa referència mitjançant el paper de consumidor.

Comptat i debatut, podríem dir que Habermas ens ha fornint de moltes anàlisis particularment rellevants per comprendre el marc en el qual situar la possibilitat de la BE. Entre altres, ens remetem a la crítica de l'ús ideològic del discurs tècnic, i a les necessitats que tenen les organitzacions, en les societats industrials avançades, de generar motivacions i legitimitació. Però també hem vist que, seguint-lo a ell, és difícil pensar com articular-ho intraorganitzativament. I ho és, en la nostra opinió, no tan sols pel fet que no desenvolupa una anàlisi de la mediació organitzativa que la compregui específicament i no des de la perspectiva dels individus i del sistema<sup>133</sup>, sinó perquè els binomis conceptuals amb els quals opera (per exemple: integració social / integració sistèmica; món de vida / sistema; raó comunicativa / raó instrumental, calculadora, etc.; acció comunicativa / acció racional amb relació a fins) acaben semblant contraposicions, quan s'acosten a les situacions concretes. Contraposicions que converteixen els elements dels binomis gairebé en mútuament excloents i, més encara, de vegades en protagonistes d'un enfrontament en el qual cal optar per uns en detriment dels altres. Tal vegada sigui adequat dir aquí també el que s'ha dit en un altre context: que la seva jugada estratègica sigui també, potser, el seu taló d'Aquil·les (Vilar, 1993).

### Conclusions

---

<sup>133</sup> Aquesta seria una objecció menor a Habermas (per bé que força rellevant per a nosaltres) ja que, òbviament, no té cap obligació de parlar de tot.

Mitjançant Bell, Berger i Habermas hem volgut fer notar com en el pensament social contemporani la comprensió de les transformacions socials és indissociable de la comprensió del paper que tenen les organitzacions (públiques i privades) en el nostre món. I que una de les conseqüències que això té és l'aparició de noves exigències (també internes a les mateixes organitzacions) de caire moral i axiològic, que ja no es poden - ni es podran- tractar adequadament des dels paradigmes morals i axiològics propis de les societats premodernes. I aquí és on es podria obrir l'espai de la BE.

Nogensmenys, hem vist que aquest espai queda apuntat, però que és molt difícil entrar-hi si hom no es planteja el problema també en termes específicament intraorganitzatius i no tan sols en termes extraorganitzatius. Si hom fa només això darrer, aleshores queda reduït a elaborar un discurs sobre el sistema i/o els individus, en el supòsit que des d'ell ja es forneixen tots els elements que permeten elaborar, en un moment ulterior i subordinat, una ètica de les organitzacions (o de les institucions). Així es reforça la tesi separatista que fa del discurs ètic i axiològic una dimensió exterior i que, conseqüentment, acabaria reduint inexorablement la BE a una d'aquestes quatre opcions: ser un impossible o una contradicció en els termes; ser un corrector extern dels excessos organitzatius; ser un legitimador intern dels dinàmismes organitzatius; o, per inversió de les premisses de l'enfocament, ser un tractament de l'organització impermeable a la seva funció social -no merament econòmica- i insensible a la realitat vital de les persones que la componen.

Com que pretenem proposar una comprensió de la BE que no caigui en el parany de cap d'aquestes opcions (cosa que en molts dels casos existents no s'esdevé, ans al contrari), necessitarem encara, abans d'entrar directament en la nostra anàlisi de la BE, explicitar sintèticament les coordenades ètiques amb relació a les quals situarem la nostra anàlisi de la BE. És el que farem en el capítol següent.



## Capítol 2

Coordenades2.0 Introducció: la BE, un cas d'ètica aplicada?

En els darrers anys, i de manera creixent, la reflexió ètica ha orientat les seves passes vers el tractament de qüestions molt més relacionades directament amb afers més propers a la vida quotidiana de la gent<sup>1</sup>. És clar que això mai no s'havia perdut del tot, i ja la filosofia d'orientació analítica ens havia apassionat amb el tractament de qüestions com és ara si hom ha de tornar els llibres que li han deixat. Però és indubtable que fets oberts a la discussió de l'opinió pública (i, sobretot, de l'opinió publicada) com són, per exemple, l'avortament, l'enginyeria genètica, els mil-i-un rostres de la corrupció, el paper creixent dels professionals en l'ordenació de la vida social, la crisi ecològica, la cursa d'armaments i el persistent costum de resoldre bèl·licament els conflictes, la desigualtat econòmica i social (si s'admet la redundància) i tants d'altres reptes que travessen les nostres societats provoquen tota mena d'interrogants. Fins i tot interrogants morals.

L'intent de donar-los resposta és el que ha anat afavorint la constitució i el desenvolupament del que hom ha tendit fins ara a anomenar "ètica aplicada", que s'ha anat desenvolupant no tan sols com a resultat d'una reconversió gremial en el camp de la filosofia, sinó, sobretot, com a resultat del fet que ha augmentat biogràficament i històricament la perplexitat davant d'allò que cal fer. No ha estat tan sols el desenvolupament tècnic, les noves formes de poder i la interdependència i la

---

<sup>1</sup> Vegeu, per exemple, en la presa de consciència d'aquesta orientació, Apel, 1990b; Bellah et al., 1985; Brown, 1987; Conill, 1993b; Cortina, 1992, 1993; Etzioni, 1993; Edel, 1986; Gracia, 1991, 1992; Fox i DeMarco, 1986; o Thiebaut, 1992a.

complexitat d'abast planetari que estan configurant la vida humana el que ha donat lloc als nous interrogants<sup>2</sup>; també hi han intervingut la crisi de les ideologies (i la irreversible caiguda de la pretensió de poder disposar d'un "model de societat" orientador que l'ha acompanyada) i el pluralisme cultural que caracteritza l'atmosfera de les nostres societats<sup>3</sup>. Tot plegat ha fet que l'ètica -si més no verbalment- s'hagi cotitzat a l'alça, sovint sota la pressió d'una demanda que n'espera que resolgui problemes que la desborden, allà on d'altres disciplines o enfocaments no han reeixit.

En aquest punt, però, i per tal d'anar-nos acostant al nostre tema, coincidim amb Koslowski (1987) en el fet que arrosseguem el pes de la "manca de mediació i dualisme d'ètica i economia en l'edat moderna"<sup>4</sup>. I aquest pes, ja ho hem vist, esdevé feixuc en el si del que hem anomenat tesi o paradigma separatista. Però també fa el seu fet en la dedicació dels experts en ètica a qüestions de fonamentació i/o metaètiques, on de vegades ha semblat que l'abstracció era una garantia de qualitat. La possibilitat d'una ètica també immanent (i no merament sobrevinguda) a la diversitat d'esferes vitals ha estat massa sovint negligida<sup>5</sup>.

En aquest punt cal que ens fem ressò breument de la distinció en l'ús dels termes "ètica" i "moral"<sup>6</sup>. Sempre és bo recordar la

---

<sup>2</sup> Podem trobar diversos plantejaments d'aquestes qüestions (divergents en enfocament i metodologia, però convergents en la indicació dels problemes) a Corbí, 1992; Jonas, 1979; King i Schneider, 1991; Masuda, 1980; Naisbitt, 1983, 1990; Porter, 1990; Schaff, 1985; Thurow, 1992.

<sup>3</sup> Aspectes que ja hem analitzat, si més no parcialment, en el capítol anterior.

<sup>4</sup> Koslowski, 1987, pàg. 63.

<sup>5</sup> Una aproximació sintètica a aquesta problemàtica (per bé que molt cenyida als aspectes interns del debat ètic) es pot trobar a Thiebaut (1992a).

<sup>6</sup> Entre nosaltres, potser qui més ha insistit en aquesta qüestió ha estat A. Cortina (1986, 1990, 1992b, 1993).

relativa equivalència etimològica entre els dos termes<sup>7</sup>: êthos fa referència a l'àmbit on vivim, a la manera de ser o al caràcter; mos també significa manera de ser o caràcter, però també costum (i fins i tot sentiment, en la mesura que comporta alguna inclinació). L'ètica, doncs, faria referència a una manera de ser que es va configurant mitjançant una manera de fer (o diverses): però l'èmfasi cal posar-lo en la dimensió constitutiva de la persona, i no en la mera successió d'actes (i, menys encara, en la consideració aïllada i desconnectada de cada acte). Etimològicament, doncs, ètica i moral són gairebé equivalents, i aquesta equivalència arriba gairebé fins avui<sup>8</sup>. I arriba, també, a la BE, per bé que nosaltres creiem que no tant com a assumpció d'una herència històrica, sinó més aviat com a resultat d'una relativa falta de rigor metodològic (molt lligat a la manca d'especificació de l'estatut de la BE)<sup>9</sup>, puix que sovintegen tots els usos possibles dels dos termes amplament combinats entre si, sense altra possibilitat d'escatir-ne el significat emprat que la de deduir-lo pel context.

I no tan sols s'esdevé aquest ús asistemàtic, sinó que, sobretot, en la BE fàcilment s'esdevé aquella derivació empobridora de la moral que la negligeix com a constitutiva d'una identitat i la limita a ser una simple consideració avaluadora d'actes o decisions més o menys aïllats<sup>10</sup>, per molt que puguin ser de gran

---

<sup>7</sup> En aquest punt, en molts llibres i articles, la referència fonamental encara continua sent Aranguren (1958).

<sup>8</sup> Socialment, però, s'ha anat decantant un ús de "moral" més orientat a caracteritzar opcions concretes, codis o maneres de viure més definits o -pejorativament- la prescripció (sempre dissortadament restrictiva) del que cal fer... i, sobretot, del que cal no fer. En canvi, "ètica", sol tenir una connotació més -diguem-ne- "racional", general, orientada a principis.

<sup>9</sup> Hi ha, tanmateix, alguns intents de sistematització, molt propers a la línia que sostindrem, però que són més aviat excepcionals en el conjunt de la BE: vegeu De George (1987), Epstein (1987b) i Sacconi (1991).

<sup>10</sup> Vegeu, emblemàticament, una proposta autojustificada d'aquesta reducció (sense gaire consciència de ser-ho) a Brown (1990) i Goodpaster (1984a, 1984b).

magnitud.

Nosaltres, però, preferim mantenir la divisió entre "moral" i "ètica" que atribueix a la primera tot el que fa referència a la manifestació (més o menys reflexiva) d'allò que orienta i expressa de manera immediata alguna forma o proposta de vida o d'acció. I, així, atribuirem a la segona la reflexió filosòfica sobre el fet moral que, per tant, en la mesura que vol donar raó del fet moral i comprendre'l, orienta l'acció de manera mediata: l'ètica és pròpiament, doncs, filosofia moral<sup>11</sup>. Ambdues són plurals: però, mentre la moral s'adjectiva segons les diverses opcions i propostes de vida, l'ètica s'adjectiva segons els mètodes filosòfics<sup>12</sup>. Tanmateix, creiem que aquestes divisions no han d'esdevenir excloents (no han de pretendre tallar com un ganivet, malgrat el que digui Habermas), sinó que expressen dos pols extrems, units per un continu de posicions possibles (i, evidentment, argumentables)<sup>13</sup>: Frankena (1963) ha proposat una distinció coincident en alguns dels seus aspectes fonamentals amb la que hem volgut fer nostra (en d'altres, no), però que té, a

---

<sup>11</sup> "L'ètica s'inscriu en l'àmbit de la filosofia pràctica, que és teòrica en el que pertoca a la seva elaboració, però pràctica en tant que, en donar raó del seu objecte, orienta l'acció de manera mediata" (Cortina, 1992b, pàg. 150).

<sup>12</sup> En això hem seguit, sobretot, Cortina (1992b, 1993). Només divergim en el fet que nosaltres, malgrat tot, preferim continuar parlant d'"ètica cívica", com argumentarem en la segona part.

<sup>13</sup> Això no resol tots el problemes, però, si més no, en palesa la complexitat. Entre altres raons, perquè, com direm més endavant, estem convençuts que la creixent importància de les "ètiques aplicades" afectarà també l'ètica com a tal. I, de passada, volem expressar la nostra convicció que la BE farà bé de no ignorar l'experiència de l'autoconstitució contemporània de la bioètica, sobretot en les seves dimensions metodològiques ("que farà bé", per cert, no deixa de ser l'expressió d'un bon desig per part nostra, ja que, malgrat moltes coincidències geogràfiques en els qui les han conreades, no sembla que se n'hagin potenciat moltes d'altres, si més no per part de la BE). El debat no merament terminològic entre "bioètica" i "ètica biomèdica" (Gracia, 1992) mostra, en la nostra opinió, l'estructura d'un problema que, anàlogament, la BE ni tan sols no ha ensumat.



més, la virtut d'assumir explícitament que les fronteres, quan es tracta de posar en joc els conceptes, poden ser un xic boiroses, i que això no els desacredita necessàriament. Aquí, per cert, és especialment important tenir present Frankena no tan sols per mèrits propis, sinó perquè és un dels referents més citats per la BE quan hom tracta de situar-la teòricament, per bé que no sempre hom en treu totes les conseqüències<sup>14</sup>, de les seves propostes de sistematització.

Si seguim, doncs, les propostes de classificació convencionals, hauríem de considerar la BE com una variant de l'ètica aplicada<sup>15</sup>. El problema, aleshores, passa a ser com concebre aquesta anomenada "ètica aplicada", i com procedir-hi. Perquè, d'entrada, atesa la proposta d'ordenació que hem assumit, si parlem d'ètica no ens estem referint a la solució de casos<sup>16</sup> concrets -cosa que ja fa la casuística: a la qual, per cert, no cal menysprear des d'una mena d'aristocràcia que només considera rellevant parlar de principis-, sinó als marcs de referència<sup>17</sup> des dels quals abordar-los i actuar, i de la justificació dels

---

<sup>14</sup> Vegeu De George (1990) i Goodpaster (1984b). No donem aquestes referències per atzar: el primer és l'autor d'un dels manuals de BE més usat i el primer president de la Internacional Society of Business Economics and Ethics; i el segon és qui signa el "teacher's manual" de la Harvard Business School.

<sup>15</sup> Cortina (1993, pàg. 164) considera que les tasques de l'ètica són: escatir en què consisteix el fet moral; intentar fonamentar el fet moral; i "intentar una aplicació dels principis ètics descoberts als distints àmbits de la vida quotidiana". Ella mateixa qüestiona i reelabora pertinentment unes pàgines més endavant aquesta formulació com a insuficient, al voltant de la pretensió de mera "aplicació". Nosaltres creiem, a més, que hi ha una connexió entre els models que només parlen d'aplicació i la creença que els principis ètics simplement es "descobreixen".

<sup>16</sup> En la BE no sempre queda clara la distinció entre l'ús pedagògic del mètode del cas i la pretensió d'esdevenir un catàleg de respostes davant dels eventuais problemes morals que hom hagi d'afrontar (cosa que, en definitiva, no fa altra cosa que eliminar-los com a tals problemes).

<sup>17</sup> Aquests marcs poden incloure valors, principis, procediments, actituds, processos d'institucionalització o estils d'actuació.

esmentats marcs (que és el que intentarem fer nosaltres amb relació a la BE). La BE, per tant, no hauria de presentar-se com una proposta moral concreta -o, en sentit literal, normativa- per a la gestió d'organitzacions.

Però la mateixa etiqueta d'"aplicada" enganxada a l'ètica planteja interrogants i fa emergir reserves, algunes de gruix. Qualificar l'ètica d'aplicada (o de pràctica, com també s'ha fet) no és un contrasentit o una redundància? (Edel, 1986). No ho ha de ser sempre, l'ètica, d'aplicada? Per bé que necessària, no sembla suficient la resposta que l'ètica només pretén orientar immediatament l'acció, i no pas directament, ja que la seva elaboració és de caire teòric<sup>18</sup>: ateses les anàlisis dels processos de modernització que hem proposat en el capítol anterior, creiem que la identificació entre ètica i moral -a efectes pràctics- només és possible des de la pretensió (o la nostàlgia) del codi moral únic. Però també és veritat que l'ètica (o, si més no, molts dels seus corrents) s'havia centrat en qüestions que sovint apareixien com a desproporcionadament allunyades dels problemes biogràfics i històrics de la vida moral<sup>19</sup>. Nogensmenys, els successius "girs" que la filosofia ha anat fent al llarg d'aquest segle l'han anat menant vers temàtiques més lligades a la vida humana, cosa que la pot fer aparèixer, quan ho fa, com a més pràctica o aplicada.

Aquest fet, però, és recent, cosa que té també la seva traducció acadèmica: el neologisme "bioètica" apareix el 1970 (Gracia, 1992) i la BE es consolida com a tal durant els anys 80 (De George, 1987; Mahoney, 1990; McHugh, 1988); així mateix, durant els anys 70 comencen a aparèixer (sobretot als USA) institucions

---

<sup>18</sup> Vegeu Cortina, 1992b, 1993.

<sup>19</sup> Es pot veure una interessant relectura dels canvis en l'ètica (sobretot durant el segle XX) des de la perspectiva de l'ètica aplicada a Fox i DeMarco (1986).

i journals dedicats a diversos problemes "pràctics"<sup>20</sup>. A mesura, doncs, que es produeix aquest gir pràctic o aplicat, sorgeix també la pregunta per l'estatut d'aquesta -diguem-ne- nova orientació de fer ètica. Cal no oblidar, com hem dit anteriorment, que l'origen de la demanda a la filosofia neix de la realitat dels reptes i conflictes concrets<sup>21</sup>. Aquest origen -indissociable de conflictes biogràfics i històrics- planteja nous problemes als filòsofs, problemes que emergeixen sense l'aixopluc d'una excessiva tradició teòrica i que proposen als filòsofs nous interrogants per als quals no sempre disposen d'un aparell conceptual convenient i que, sobretot, fan que les qüestions a tractar ja no siguin -ni puguin ser- propietat exclusiva dels filòsofs.

Els problemes neixen, per tant, de la diversitat de pràctiques professionals i polítiques, on la casuística (i fins i tot la deontologia) flaqueja en no disposar d'un codi únic de referència: i això, tanmateix, és el que fa cada cop més palès en el camp professional que esdevenir professional comporta haver de posar en joc consideracions morals<sup>22</sup> i haver de comprendre els problemes que s'afronten també en termes morals (Brown, 1987). La conseqüència serà una creixent -i irreversible- diferenciació de qüestions i temes, cosa que farà cada cop més necessària, en la nostra opinió, l'aclariment de l'autoconsciència de la diversitat d'ètiques aplicades en termes d'establir el seu estatut i els seus referents comuns.

De fet, les diverses situacions que han provocat l'auge de l'ètica aplicada solen tenir, si més no, un element en comú: s'hi

---

<sup>20</sup> Hom pot trobar una crònica reflexiva de la progressiva presència de filòsofs en el tractament de qüestions públiques a Ruddick (1980).

<sup>21</sup> Per cert que, entre aquests reptes i conflictes, sembla que cal no descartar tampoc la competència i l'amenaça de retallada de pressupostos que assetjava els departaments de filosofia (Ruddick, 1980).

<sup>22</sup> M'he ocupat de bastir un marc de referència per a les pràctiques professionals a Lozano (1994).

viu un conflicte de valors, potser desitjable quan es tracta d'enunciar-los, però no sempre compatibles quan es tracta de les alternatives i prioritats que inspiren i orienten. Això pot plantejar l'interrogant de si els valors -fins i tot els més fonamentals- poden aclarir-se completament al marge de les situacions que els fan més conflictivament presents (Camps, 1988). En qualsevol cas, l'atenció a les situacions -que és inherent a l'ètica aplicada- fa que cada cop ens sigui més palesa la convicció que no es pot parlar de valors parlant només de valors. I això es mostra paradigmàticament en l'emergència de la percepció de les organitzacions com a -simultàniament- mediadores i portadores específiques de problemes pràctics que s'han d'abordar temàticament també en l'àmbit organitzatiu, si no volem que molts problemes d'ètica professional s'acabin reduint a una estèril i frustrant contraposició dilemàtica entre valors personals i exigències (o restriccions) estructurals (Edel, 1986; Fourez, 1979).

I aquí és on sorgeix l'ambigüitat de la denominació ètica aplicada, que ha esdevingut el referent indicador del "gir pràctic" de l'ètica. Creiem que, sobretot, aquesta ambigüitat<sup>23</sup> rau en el fet que suggereix un enfocament molt proper a situacions que pressuposen un codi únic (Cortina, 1993) i que fins i tot pot vehicular un retorn al model tradicional no ja de l'autoritat moral, sinó fins i tot de l'autoritat de la moral, com a configuradora i definidora, des de la seva pretesa perspectiva jeràrquicament superior i englobant, del que cal fer en tots els àmbits de la vida, sense necessitat d'haver-s'hi submergit<sup>24</sup>. El model d'"aplicació" té una connotació deductiva, com si l'aclariment o justificació dels principis fos autosuficient a l'hora d'abordar situacions, i només restés un

---

<sup>23</sup> Vegeu, sobre aquesta qüestió, Brown, 1987; Conill, 1993b; Cortina, 1993; Edel, 1986; Ulrich, 1990. En general, hi trobem una convergència en el problema que s'assenyala sense que, en els diversos enfocaments des dels quals l'aborden, s'acabi d'aportar una solució alternativa satisfactòria.

<sup>24</sup> Considerem especialment pertinent l'anàlisi que d'aquesta qüestió fa Ulrich (1990).

problema "pràctic" d'aplicar-los; problema de segon ordre que només depèn de la voluntat o de les circumstàncies, però que no afecta principis o normes establerts amb claredat amb independència d'aquelles. "Ètica aplicada", doncs, pot suggerir i pressuposar una manera de procedir que va de dalt a baix, i on el pes de l'ètica gravita -no caldria sinó- en el "dalt".

Brown ha formulat amb claredat els implícits que sol arrossegar la suposada existència d'una "ètica aplicada"<sup>25</sup>. Es poden resumir en quatre punts: (a) l'ètica aplicada és una aplicació de la teoria ètica; (b) existeix un cos complet de teoria ètica i de continguts morals ben fonamentats esperant ser aplicat als problemes pràctics; (c) hi ha una divisió del treball consistent en el fet que els no filòsofs aporten els problemes i els filòsofs aporten la teoria i l'apliquen; (d) les ètiques professionals són el resultat d'aplicar l'ètica general (que no conté cap element específic de cada àmbit pràctic) a la professió o l'ocupació en qüestió. No cal dir que, segons el que hem plantejat anteriorment, el context cultural i el panorama filosòfic contemporanis fan inviable qualsevol ètica aplicada que s'identifiqués amb aquestes pretensions. Cosa que no nega que, a l'hora d'operar, moltes persones i grups ho facin com si l'ètica aplicada consistís precisament en això<sup>26</sup>. En els apartats següents d'aquest capítol intentarem argumentar que no tan sols la realitat social, sinó també una reflexió ètica sensible i atenta a la diversitat de dimensions de la vida moral fan inviable el model d'aplicació entès com un aterratge des d'un "dalt" teòric a un "baix" pràctic.

Ara bé, que no es pugui entendre l'ètica aplicada com un procés deductiu no vol dir que -per inversió del mateix plantejament més

---

<sup>25</sup> Vegeu Brown (1987), especialment pàg. 81-85. També Edel (1986) ha ressaltat alguns d'aquests punts, però de manera menys sistemàtica. Han fet plantejaments molt semblants (però limitant-se al plantejament de les ètiques professionals), Gewirth (1986), Newton (1983) i Vandeburg (1990).

<sup>26</sup> Certament, molts dels qui operen des del que hem anomenat tesi o paradigma separatista solen fer-ho.

que no pas en contraposició amb ell- hagi de consistir en una mena de procés inductiu, que no pretén construir principis (atesa la diversitat d'enfocaments quan es tracta de fer-ho), sinó aportar orientacions pràctiques comunament acceptades a l'hora de resoldre conflictes: no es tracta tampoc, per tant, de fer una ètica pràctica "de baix a dalt". Un cop hem acceptat que els problemes morals es plantegen en el context de situacions socials específiques que cal tenir en compte intrínsecament, tampoc no cal "apel·lar contínuament a aquest context, i menys encara considerar-lo com un principi del qual es deriven automàticament normes específiques, però és necessari que es mantingui sempre en el rerafons"<sup>27</sup>. I, sovint, més que en el rerafons, creiem nosaltres. Però, en qualsevol cas, el que és cert és que de les pràctiques socials i professionals no emergeix acríticament i immediatament, sense cap "moment reflexiu"<sup>28</sup>, cap proposta normativa que no exigeixi alguna mena de justificació específicament ètica (cosa, per cert, que no sempre és fàcil de proposar ni d'acceptar, perquè els nous problemes pràctics i la dificultat de bastir un marc de referència comú sovint s'experimenten com un entrebanc i una complicació a l'hora de prendre decisions -on el temps és un recurs escàs-, atès que la tolerància envers el dubte i la incertesa sol ser bastant superior entre els professionals que -fonamentalment- es dediquen a analitzar i reflexionar que no pas entre els professionals que, comptat i debatut, esdevindran responsables de la decisió que es prengui<sup>29</sup>).

Per tant, si bé no podem acceptar acríticament el model d'aplicació en cap de les seves direccions -ni deductiva, ni inductiva-, tampoc no podem deixar de reconèixer el problema teòric i pràctic que planteja l'articulació i la interpenetració

---

<sup>27</sup> Ferrater, 1981, pàg. 14.

<sup>28</sup> Prenem l'expressió de Thiebaut, 1992a.

<sup>29</sup> Per a aquesta qüestió, vegeu Edel (1986). Creiem que aquí es podria assajar una connexió pràctica de les ètiques dialògiques que no s'ha tingut gaire en consideració: en parlarem en els següents apartats i en la segona part.

de la diversitat d'aportacions que cal tenir presents a l'hora d'abordar qualsevol problema d'ètica pràctica. Però, atès que "l'ètica aplicada no pot ser una moral més, [que] no hi ha cap ètica acceptada per tothom i els distints àmbits d'aplicació presenten peculiaritats ineliminables"<sup>30</sup> i que, ara com ara, haurà d'operar en els diversos àmbits amb una circularitat de caire hermenèutic (Conill, 1993b), creiem que el seu estatut s'anirà establint en paral·lel (i no prèviament) al desenvolupament de les diverses ètiques pròpies d'àmbits concrets<sup>31</sup>.

Això comportarà (Edel, 1986) superar la mera confrontació entre les orientacions ètiques i entre els diversos nivells analítics. Sembla més probable haver d'afinar i complementar les diverses aproximacions ètiques, de promoure'n el diàleg, de reelaborar-les amb relació a les situacions on es volen posar en joc i d'articular-les -a l'hora de tractar dels problemes concrets- amb les aportacions d'altres disciplines (i viceversa, no ho oblidem). El fet que formi part de les exigències intrínseques de qualsevol ètica pràctica el coneixement de la realitat de la qual vol tractar fa que no es pugui pretendre cap legitimitat per al seu desenvolupament des de la ignorància del que de vegades hom anomena -un xic massa presumptuosament- simples mediacions. Dit altrament: l'ètica aplicada demana una reconversió de tots els implicats, també dels filòsofs, i, conseqüentment, no es pot deixar només en mans dels filòsofs (Brown, 1987; Ferrater, 1981). Caldran, doncs, aproximacions mútues, i sospitem que, atesa la

---

<sup>30</sup> Cortina, 1993, pàg. 167.

<sup>31</sup> Atès que no tan sols hi ha cercles viciosos, sinó també virtuosos (Terricabras, 1983), esperem fer veure que, en el nostre cas, es tracta d'un dels segons. De fet, en el nostre plantejament, si bé creiem que l'ordre més raonable de presentació és el que estem seguint, moltes de les consideracions que farem en aquest capítol s'han anat elaborant simultàniament amb l'afrontament de les qüestions que desenvoluparem en la segona part, i en diàleg amb elles. Aquí, una vegada més, l'ordre de presentació no es correspon ni amb l'ordre d'elaboració teòrica ni amb l'ordre habitual d'emergència dels problemes en els processos biogràfics i històrics.

complexitat dels problemes que cal afrontar, l'exercici real de la interdisciplinarietat esdevé una condició de possibilitat imprescindible per a la vitalitat del cercle hermenèutic que hem esmentat abans (Cortina, 1993; Fox i De Marco, 1986).

En aquest sentit creiem molt il·lustratiu -si més no per la seva expressivitat- el plantejament que proposa optar entre la consideració de l'ètica aplicada "com una província o com un procés"<sup>32</sup>. Tal i com ho entenem nosaltres, en el primer cas, estarem parlant d'una disciplina acadèmica autosuficient més o menys acotada, amb els seus especialistes. En el segon, d'una elaboració reflexiva i teòrica que acompanya el desenvolupament de projectes professionals (individuals o col·lectius), organitzatius, institucionals o socials i s'hi fa present; i que s'hi verifica sense identificar-s'hi ni reduir-s'hi.

Aquesta darrera és la perspectiva des de la qual nosaltres pretenem abordar la BE. I creiem que la conseqüència no serà tan sols que sorgirà amb més força la pregunta sobre què aporten la diversitat de filosofies morals o com cal comprendre la viabilitat dels principis ètics en el si de les peculiaritats dels diversos àmbits d'actuació. A mig termini, creiem que la conseqüència serà també que des del camp de les ètiques aplicades es plantejaran qüestions que rebotaran envers les diverses filosofies morals, i faran que es vegin en la necessitat de refer els seus plantejaments<sup>33</sup>.

Nogensmenys, aquesta circularitat pròpia de l'ètica aplicada exigeix -no caldria sinó!- un moment específicament ètic. Exigeix dibuixar les coordenades de la seva elaboració. I aquí ho farem

---

<sup>32</sup> La formulació és d'Edel (1986, pàg. 326). També posa èmfasi en la perspectiva de procés, Brown (1987). Hem enfocat la comprensió de l'ètica professional des d'aquesta clau de lectura a Lozano (1994).

<sup>33</sup> A Adela Cortina (1993) li agrada recordar l'afirmació de Toulmin segons la qual "la bioètica salvarà l'ètica". Creiem que caldria estendre aquesta força renovadora al conjunt de l'ètica aplicada, en la seva diversitat.



partint de la base que "en la filosofia pràctica, la discussió s'ha nodrit des de sempre de tres fonts: l'ètica aristotèlica, l'utilitarisme i la teoria kantiana de la moral"<sup>34</sup>. No és el moment de discutir quan comença aquest "sempre", ni si aquestes tres fonts són úniques i exclusives. Sí, però, que avui són les dominants i, sobretot, les que es fan servir de manera exclusiva en la BE.

La problemàtica i la perspectiva de l'ètica aplicada (i de la BE) fan que, en aquest punt, la confrontació entre les diverses filosofies morals i la pretensió de cada una d'elles es transformin en la pregunta de si és possible la comprensió ètica dels diversos àmbits de vida -en la seva peculiaritat- atenent només un dels models ètics existents. O, dit altrament, que "en qüestions com les que ens vénen ocupant, no hi ha possiblement cap teoria ètica que es pugui considerar com a inatacable i irreprotxable. Més aviat el que és raonable és examinar què hi ha d'aprofitable en cada teoria ètica"<sup>35</sup>. És obvi que establir els criteris que permeten considerar algun enfocament com a aprofitable ja és, directament, una activitat típica de la filosofia moral. Com ho és, per usar una formulació que creiem millor, subratllar allò que té de "veritat"<sup>36</sup> cada teoria ètica. Veritat que molt sovint es troba tant en allò que cada una proposa i il·lumina, com en els punts cecs i les ombres que detecta en les altres.

Atesa la pluralitat de dimensions de la vida moral i la diversitat de maneres de concebre la moral<sup>37</sup>, creiem que l'ètica aplicada exigeix tenir-les en compte totes i maldar per integrar-

---

<sup>34</sup> Habermas, 1991, pàg. 317.

<sup>35</sup> Ferrater, 1981, pàg. 35.

<sup>36</sup> Podem trobar l'expressió a Thiebaut (1992a).

<sup>37</sup> Cortina (1993) ha assenyalat aquestes: moral del caràcter; moral com a recerca de la felicitat; moral del deure, com a compliment dels deures envers allò que és un fi en si mateix; moral de les virtuts comunitàries; moral com a compliment de principis universals.

les i articular-les (sense limitar-se a agregar-les o a enunciar-les successivament). La lectura que proposarem tot seguit de diversos models ètics, doncs, no pretén tant ser una lectura que els faci justícia en tota la seva complexitat i especificitat, sinó més aviat una lectura que s'ha desenvolupat en diàleg i en confrontació amb els problemes específics que, des de la nostra perspectiva, plantegen a l'ètica la realitat de les organitzacions, tant en el que pertoca a la seva gestió com en el que pertoca a la seva viabilitat i als seus processos d'institucionalització. Aquestes seran, doncs, les coordenades en les quals situarem la nostra anàlisi de la BE.

## 2.1 Del conseqüencialisme a la responsabilitat

En l'elaboració de les nostres coordenades, arrenquem amb l'utilitarisme per una raó que sembla tenir prou pes: en la seva configuració, l'utilitarisme comparteix molts dels supòsits que vertebreren aspectes centrals de les teories econòmiques, de manera que fins i tot podem considerar que el debat sobre el primer comporta també un debat sobre les segones<sup>1</sup>. Més encara: hi ha una tendència -que no compartim en absolut- que redueix tot el problema de la fonamentació de les relacions entre ètica i economia a una contraposició o confrontació entre utilitarisme i deontologia, com si calgués optar entre l'un o l'altra<sup>2</sup> i, un cop fet això, hom hagués resolt el problema. Cal fer notar de passada que, de bon tros, aquests dos són els referents fonamentals que es fan servir a la BE (sobretot en els manuals), si bé des de l'inici dels 90 hi ha hagut una més gran atenció a d'altres models ètics.

Aquesta connexió entre utilitarisme i economia la podem trobar expressada, si més no simbòlicament, en el fet que hom atribueix a Hutcheson (un dels qui va influir en la formació d'A. Smith) la formulació nuclear de l'utilitarisme de "la major felicitat per al major nombre"; o en la influència que Shaftesbury va tenir tant en Smith com en Bentham. Més temàticament, Sen (1987) ha fet notar que l'economia del benestar es basa en una combinació del supòsit del comportament individual egoïsta amb una avaluació dels assoliments socials en termes d'utilitat. Però, a més, com

---

<sup>1</sup> "El programa utilitarista de Bentham ha inspirat grans parts de l'economia racional (especialment la teoria neoclàssica de la utilitat marginal i l'economia del benestar)" (Conill, 1993a, pàg. 30).

<sup>2</sup> Artadi (1990) és dels qui ha posat èmfasi en aquest dilema, per bé que la seva proposta de superació no sempre sembla prou convincent. Frankena (1963), més afinadament, proposa l'alternativa entre egoïsmes i deontologia, de manera que l'utilitarisme esdevé una possible tercera via entre tots dos. El plantejament de Frankena té la virtut de posar més de manifest els implícits antropològics que hi ha en joc, per bé que també acaba remetent a una contraposició.

ell mateix indica, aquesta articulació inclou també una comprensió del que és la racionalitat i una comprensió antropològica: són tots aquests elements els que hom hauria de tenir en compte en l'exploració de l'univers utilitarista. Artadi (1990), per la seva banda, considera que l'utilitarisme és una comprensió ètica que prové del mateix cor de l'economia; amb l'avantatge, a més, que legitima una orientació d'ambdues a la quantificació i als resultats. De fet, si comparem algunes síntesis del que cal entendre per utilitarisme i per economia, hi trobem tanta sintonia que podem concloure que "el principi moral utilitarista sembla formular les exigències ètiques de la racionalitat econòmica"<sup>3</sup>.

Aquestes qüestions són rellevants per a la BE no tan sols per raons teòriques, sinó també perquè hom ha verificat (Trevino, 1992; Ulrich, 1992) que el marc de referència des del qual els directius pensen i analitzen els problemes influeix directament en la seva actuació, i no tan sols el (suposat) fet que siguin immorals o no, o la dependència envers el context immediat en el qual actuen<sup>4</sup>. En definitiva, la connexió de determinats pressupòsits teòrics acaba esdevenint una potent imatge o

---

<sup>3</sup> Conill, 1993a, pàg. 30. Vegeu també, per exemple: "Raó, llibertat i individualisme constitueixen la base ideològica d'una economia el fi de la qual és obtenir guanys, en tractar de produir el màxim possible amb el mínim cost, a fi que el benefici sigui òptim" (Artadi, 1990, pàg. 6); "atès que es tracta d'una línia de pensament individualista i racional, que es basa en un cert relativisme moral i en l'aversiò envers les ficcions transcendents, que promou la recerca del plaer i la felicitat, que propugna l'egoisme intel·ligent i les relacions humanes amb mutu benefici, l'enfocament utilitarista sintonitza notablement amb tendències rellevants en els temps actuals" (Colomer, 1987, pàg. 9); "les característiques del mercat són: una informació amplament difosa i sense control, unes relacions impersonals i competitives, una absència d'objectius superordenadors, una coordinació horitzontal mitjançant autoregulació, una necessitat de compartir valors i creences" (Boisot, 1993, pàg. 7).

<sup>4</sup> Vegeu com Ulrich (1992) ha estudiat amb detall com opera el revestiment ètic dels diversos discursos econòmics en els plantejaments d'un grup de directius.

metàfora<sup>5</sup> de comprensió pràctica de la realitat, i acaba operant alhora com a fonamentació, legitimació i norma per a l'acció. No ha d'estranyar, doncs, que avui passar per l'utilitarisme sigui necessari també per revisar els fonaments de l'economia, atès que la complexitat i la interdependència dels problemes contemporanis demana tant preguntar-se si els supòsits de l'utilitarisme poden abastar les noves i complexes realitats, com si el seu model de racionalitat és suficientment viable (Kraft, 1983). Com que l'abast dels problemes implicats és més que notable, ens limitarem, des de la nostra perspectiva, a posar de manifest alguns elements nuclears de la tradició utilitarista que afecten directament la construcció de la BE, i mirarem de fer-ho tant en el que pertoca a les seves aportacions com al que pertoca a les seves insuficiències.

#### Bentham: la comunitat com a cos fictici

Començar per Bentham, des de la nostra perspectiva, no es justifica tan sols per exigències històriques òbvies. En la mesura que Bentham hagi de ser considerat com a fundador de l'utilitarisme (Guisán, 1992a), i per molt que aquest hagi estat ulteriorment perfeccionat, hi trobarem un concentrat del nucli dur de l'utilitarisme que ens permetrà, a més d'obrir-nos a la confrontació amb d'altres propostes ètiques, preguntar-nos ulteriorment quin és l'utilitarisme en el qual s'empara la BE quan s'hi refereix.

Cap corrent de pensament no fa mai foc nou de manera absoluta<sup>6</sup>. L'humus que fa possible l'eclosió del pensament benthamita

---

<sup>5</sup> Es poden veure dues aplicacions prou il·lustratives d'aquest enfocament: per a la lectura del fet empresarial en clau d'imatge de l'empresa, vegeu Morgan (1986); per a una lectura de la política des del mercat com a metàfora, vegeu Hoogerwerf (1992).

<sup>6</sup> Podem trobar diverses síntesis que inclouen la presa en consideració d'aquest procés: Copleston, 1966; Colomer, 1987, 1991; Guisán, 1992a; Pendas, 1988, 1990; Sabine, 1937. L'exposició més detallada la tenim a Colomer (1987).

inclou, pel cap baix, el rebuig de qualsevol aproximació especulativa al coneixement de la realitat (i de la moral) que li arriba per part de Hume; el supòsit que cal buscar en els interessos i en el plaer les motivacions bàsiques de l'acció humana (que hom pot corregir amb la simpatia), com també el reconeixement que de les conductes egoistes en resulten efectes no volguts directament (positius i negatius) que li arriben per part de la il·lustració anglesa i escocesa i també de l'economia política; el materialisme mecanicista que li arriba per part de Hobbes; una certa lectura reivindicativa d'Epicur i de l'hedonisme que li arriba per part d'alguns il·lustrats francesos<sup>7</sup>; i els enfocaments reformistes de tot el que fa referència al sistema penitenciari que ja va proposar Beccaria. És aquesta orientació dominant vers els fets que són el resultat de les accions humanes connectada directament amb una perspectiva nominalista el que fa del benthamisme, comptat i debatut, un tarannà moral que es vol directament lligat amb el sentit comú i arrelat en aquest (Guisán, 1992a; Pendas, 1990).

Però els plantejaments de l'utilitarisme benthamita no es poden dissociar de la seva connexió amb els reformistes de matriu liberal. Fins al punt que això farà dir a Copleston que hom pot subscriure l'afirmació de Mill que Bentham "no fou un gran filòsof, sinó un gran reformador de la filosofia" si hom tendeix a suprimir-ne les tres darreres paraules<sup>8</sup>. En el mateix títol de l'obra emblemàtica de Bentham (la Introducció als principis de la moral i la legislació) la "i" simbolitza, segons la nostra opinió, els problemes inherents als plantejaments de Bentham, en voler entendre la vida moral tant en el seu sentit estricte, com amb vista a la reforma de la vida -i les institucions- socials. Quin tipus de relació és la que vol expressar aquesta "i" serà una de les qüestions que arrossegirà des dels orígens la tradició

---

<sup>7</sup> Fins al punt que potser és això el que provoca que en un manual d'ètica teològica (Vidal, 1985) el text que es proposa per exemplificar el model d'home utilitarista sigui -un xic sorprenentment- un text d'Epicur.

<sup>8</sup> Vegeu Copleston, 1966, pàg. 33.

utilitarista.

De fet, allò que dominava els corrents amb els quals s'associava Bentham era la voluntat de les reformes polítiques i legals més que no pas una reflexió ètica específica<sup>9</sup>. Així, cal considerar que només en una segona etapa s'orienta Bentham a una comprensió del principi d'utilitat en clau de fonamentació de la vida (moral) dels individus; mentre que, en una primera etapa, intenta formular uns principis amb base empírica per a la moral privada i la reforma de les institucions públiques. Creiem que cal fer esment d'aquest impuls reformador de Bentham (orientat a tota la societat), que estructurava no tan sols la seva personalitat, sinó també el seu pensament, perquè en analitzar l'utilitarisme de la BE ens caldrà preguntar-nos què en queda, d'aquesta voluntat reformadora<sup>10</sup>.

Els plantejaments benthamites, es vulgui o no, estan molt lligats a una determinada psicologia<sup>11</sup>. Fins al punt que hom els

---

<sup>9</sup> Per a les connexions de Bentham en el context del liberalisme vegeu Sabine (1937), per molt que Mill (1873) vulgui en la seva Autobiografia exaltar les excel·lències irrepetibles del seu mestre. Es pot contrastar aquesta lectura amb una presentació de Bentham molt més lligada a la legitimació ideològica del primer capitalisme a Macpherson (1980).

<sup>10</sup> També convé recordar que, a desgrat d'algun estudi que qüestiona l'estereotip convencional, Bentham fou una persona austera, metòdica, amable, senzilla i -potser cal dir-ho ja que es tracta de qui promovia el càlcul de la felicitat en clau hedonista- cèlibe i vegetariana (Pendas, 1988). En contra del que de vegades deixen entendre algunes presentacions que tenen, segons la nostra opinió, un cert to apologètic de l'utilitarisme i els utilitaristes (Guisán, 1992a, 1992b), aquests trets biogràfics no donen més força o plausibilitat als seus arguments, però potser ajuden a interpretar-ne el significat pràctic que els volien donar.

<sup>11</sup> Sabine (1937, pàg. 495) insisteix que els seus postulats, en el que tenen de liberals, no tenen per què incloure l'acceptació de la seva psicologia. Estrictament parlant hi estem d'acord, sempre que s'afegeixi que això és una mostra més que el liberalisme, com a filosofia política, no es pot sostenir sense una comprensió antropològica i una justificació ètica: no acceptar la de Bentham no exclou haver-ne d'assumir alguna, ans al contrari.

considera basats en l'hedonisme psicològic (Copleston, 1966). Però, abans d'entrar en qualificacions, el que creiem que cal ressaltar és la seva voluntat de partir de la realitat humana i parlar-ne, i no de cap altra cosa<sup>12</sup>, encara que després podem discutir com concep aquesta realitat. És el que reflecteix el cèlebre inici dels Principis: "La natura ha col·locat la humanitat sota el govern de dos senyors sobirans: el dolor i el plaer. És només per ells que determinem el que hem de fer i el que hauríem de fer. Tant els criteris de bé i mal com la cadena de causes i efectes estan lligats al seu tron. Ambdós governen tot el que fem, tot el que diem, tot el que pensem: qualsevol esforç que fem per tal d'alliberar-nos de la nostra subjecció envers seu no farà altra cosa que demostrar-la i confirmar-la. De paraula, l'home sempre pot pretendre que abjura del seu imperi: però en realitat hi romandrà subjecte en tot"<sup>13</sup>. El plaer i el dolor esdevenen, doncs, l'horitzó insuperable de comprensió de la realitat humana en totes les seves dimensions. I esdevindran principi de la moralitat perquè aquest binomi és el que constitueix l'home com a subjecte i allò a què, en darrer terme, remet la voluntat. És clar que caldrà, consegüentment, analitzar les fonts del plaer i del dolor<sup>14</sup>; i els criteris per valorar-los<sup>15</sup>. Però també caldrà reconèixer que el plaer i el dolor -com l'ésser clàssic- es diuen de moltes maneres i tenen rostres -i noms- diferents segons com apareixen<sup>16</sup>. Amb la qual cosa, allò que d'entrada semblava simple i clar es complica, si

---

<sup>12</sup> Creiem que aquí hi ha un fil conductor que l'enllaça amb plantejaments de Maquiavel, Hobbes, Mandeville i Smith, que hem subratllat en el capítol anterior.

<sup>13</sup> Bentham, 1789, pàg. 1.

<sup>14</sup> Fonts físiques, polítiques, morals i religioses (Bentham, 1789, pàg. 24).

<sup>15</sup> Intensitat, durada, certesa o incertesa, proximitat o llunyania, fecunditat i puresa. (Bentham, 1789, pàg. 29-30).

<sup>16</sup> El plaer, per exemple, pot aparèixer com a bé, benefici, conveniència, avantatge, emoluments o felicitat (Bentham, 1789, pàg. 31). No ens ha d'estranyar que aquesta diversitat de rostres generi, immediatament, un bon nombre de pàgines destinades a fer-ne la taxonomia.



més no, ràpidament.

És en connexió amb aquesta base psicològica que apareix el principi normatiu de la felicitat<sup>17</sup>. Que, per cert, "és una cosa agradable d'experimentar, però de les més àrides de discutir"<sup>18</sup>. No ens ha d'estranyar, doncs, que la seva voluntat fos la de basar la nova moral en veritats primàries que tothom reconegués per sentit comú i que funcionessin com a axiomes, sense gaires aclariments de com cal entendre plaer i dolor ("no cal consultar ni Plató ni Aristòtil") ja que tothom els entén i definir-los massa no porta a res més que a excloure'n alguna mena. Ara, la seva realitat empírica és el que permet quantificar-los i remetre la felicitat a l'augment net final del plaer de cadascú, l'identifiqui amb el que l'identifiqui, amb les limitacions que establirem immediatament. Per tant, malgrat que hom pugui emfasitzar que Bentham el que afirma és que tot el que els humans fem ho fem en relació amb la nostra felicitat (i no, en canvi, que hom no hagi de fer res contra els interessos immediats de la seva felicitat<sup>19</sup>), creiem que la vaguetat del terme en permet, comptat i debatut, un ús més aviat crític i negatiu que no pas propositiu i afirmatiu<sup>20</sup>, diguin el que diguin tots els seus esforços classificadors.

Això és el que creiem que s'esdevé amb el principi utilitarista de la màxima felicitat per al màxim nombre. Principi que troba en Bentham, més que no pas la seva creació, la seva aplicació com a principi bàsic de la moral i la legislació. Aquest principi es

---

<sup>17</sup> Creiem que es podria assajar una lectura crítica -en clau benthamita- d'allò que Galbraith (1992) ha anomenat contemporàniament "la cultura de la satisfacció" analitzant com hom ha confós reduccionistament el principi d'utilitat amb l'orientació a la pròpia felicitat entesa en clau de benestar.

<sup>18</sup> Bentham, 1791, pàg. 134.

<sup>19</sup> Guisán, 1992a, pàg. 461.

<sup>20</sup> I també, dissortadament, un ús arbitrari, en la mesura que, com assenyalarem, es fa difícil des d'aquests plantejaments assolir principis reguladors.

basa en el binomi plaer-dolor -que és un fet de la naturalesa, recordem-ho-, però el reelabora pràcticament en la mesura que pretén "fabricar" felicitat mitjançant els instruments de la raó i la llei (que sembla que siguin, així, els que qualifiquen una acció d'específicament humana: no tant el plaer i el dolor -diguem-ne- "en brut", sinó passats pel sedàs de la raó i la llei). Per això el principi d'utilitat -que, per cert, no es pot provar: és allà on s'acaba la cadena de proves i no admet altre regulador que ell mateix<sup>21</sup>- és aquell segons el qual "hom aprova o desaprova qualsevol acció segons la tendència que té a augmentar o minvar la felicitat de tots aquells l'interès dels quals està en qüestió"<sup>22</sup>. Òbviament, això obre l'espinos problema d'establir qui té interessos en joc en cada situació, més que més si tenim present que es refereix tant a cada acció privada dels individus, com a cada mesura de govern. Però, sigui com sigui, aquest principi és també criteri últim d'actuació. Perquè el desplaçament ètic i moral que proposa Bentham es basa en el fet que el referent últim no és de caire subjectiu (sigui de l'ordre de les intencions o de la voluntat), sinó que allò que esdevé cabdal són les conseqüències. És el que hom ha anomenat l'estructura conseqüencialista de l'utilitarisme (Gutiérrez, 1990): el que importen són els fets que s'esdevenen com a conseqüència de les accions humanes<sup>23</sup>, i no els enunciats de valor abstractes o generals.

La felicitat, en la seva pluralitat concreta, és afer de cadascú, és el fi o preferència que cadascú estableix. Però en això també hi ha conseqüències. I no tan sols que les conseqüències de les accions afecten d'altres, sinó que els humans vivim en societat, i el legislador també ha de tenir un criteri d'acció. Per això afegeix un setè criteri per avaluar el dolor o el plaer, que és la seva extensió, el nombre de persones afectades. Amb això,

---

<sup>21</sup> Bentham, 1789, pàg. 4 i 23.

<sup>22</sup> Bentham, 1789, pàg. 2.

<sup>23</sup> "Les conseqüències d'un acte són esdeveniments" (Bentham, 1789, pàg. 77).

"utilitat i més felicitat juguen el paper de criteris ètics per jutjar els règims polítics. El principi d'utilitat objectiva els interessos personals, i cerca una mitjana o tendència de les preferències de molts; al seu torn, el principi de felicitat, criteri subjectiu referent a l'avaluació de plaers i penes, es transforma en objectiu quan al·ludeix el més gran nombre, i obliga el legislador a un càlcul qualitatiu de les conseqüències derivades de la norma"<sup>24</sup>. El problema, però, és justificar per què i com hom -si no és legislador... i fins i tot si ho és- ha de passar a considerar com a propis l'interès no ja del més gran nombre, sinó simplement dels afectats. Hi ha aquí una voluntat, si no d'universalitat, almenys de generalització, que no sembla que quedi justificada -perquè afirmada ho està, i amb convicció- des dels mateixos pressupòsits benthamites (com s'exemplifica, segons la nostra opinió, en l'aparició sobtada del setè criteri).

I és que "l'interès de la comunitat és una de les més grans expressions generals que poden ocórrer en la fraseologia moral"<sup>25</sup>. La comunitat és un cos fictici. I no hi ha altre interès de la comunitat que el de la suma dels interessos dels membres que la componen. Només hi ha ens reals, individuals. Només podem analitzar i comprendre les realitats complexes descomponent-les en les seves parts més simples, i això s'esdevé també amb els grups i la societat. I, per tant, les paraules universals, abstractes o generals no són més que ficcions, artificis lingüístics, que no poden ser la guia de la nostra acció: el principi utilitarista actua també com una mena de dissolvent de ficcions que encobreixen interessos que no s'expressen directament com a tals, sinó com a béns d'ordre superior<sup>26</sup>. Els seus plantejaments, doncs, comporten tant una crítica a les ficcions morals i polítiques com una afirmació que el subjecte de l'acció és sempre l'individu, que actua mogut pel

---

<sup>24</sup> Pendas, 1988, pàg. 118.

<sup>25</sup> Bentham, 1789, pàg. 3.

<sup>26</sup> En aquesta línia, Colomer, 1987, pàg. 31; Sabine, 1937, pàg. 495.

propi interès i que és, racionalment, l'únic jutge de la seva utilitat.

Però això no mena a la guerra hobbesiana de tots contra tots perquè el legislador utilitarista ordena els interessos de cadascú vers l'interès comú i perquè hi ha alguns plaers que tenen una dimensió social. Ara, no tan sols no hi ha garantia pràctica -com veurem- que el legislador ho faci, sinó que tampoc no queda prou clar perquè ho hauria de preferir, com no queda clar si el plaer de la benvolença (l'únic que remet als altres) queda en mans del que donin de si les preferències de cadascú<sup>27</sup>. Bentham no sembla que volgués una lectura barroera i immediatista dels seus plantejaments i els vinculava a la preferència de determinades qualitats humanes: "el que sí és cert és que per usar rectament i eficaçment el principi d'utilitat calen certs requisits que no solen presentar-se junts: inventiva, discerniment, paciència i sinceritat, tots ells en grau considerable"<sup>28</sup>. En el fons, Bentham sembla operar amb una visió implícita dels trets humans del -diguem-ne- "bon" utilitarista que no sembla poder-se sostenir directament en els seus plantejaments ètics (o, dit altrament, que és tan sols una de les realitzacions possibles en nom dels seus plantejaments). Per dir-ho de manera elemental: si hom ha de maximitzar la seva utilitat a partir dels seus interessos, no queda clar per què ha de tenir en compte els interessos de tots els afectats, sobretot si això altera la seva pròpia maximització. Sembla difícil de superar "una certa contradicció, que en ell ja queda plantejada, entre la capacitat analítica i explicativa del supòsit utilitari de

---

<sup>27</sup> De fet, J.S. Mill ja assenyala en la seva autobiografia que "personalment, en lloc de ser, com se suposa que ha de ser un benthamita, un home buit de sentiments [...]. En quasi tots els altres països, la importància enorme que tenen les simpaties com a element constitutiu de la felicitat individual és un axioma que es dóna per suposat i que no necessita de cap argumentació formal. Però la majoria dels pensadors anglesos gairebé sembla que les consideren com a mals necessaris, que fan falta perquè les accions dels homes siguin benvolents i compassives" (Mill, 1873, pàg. 156).

<sup>28</sup> Bentham, 1824, pàg. 181.

comportament dels individus i la seva validesa com a norma prescriptiva en l'àmbit social"<sup>29</sup>. Però aquesta contradicció no elimina la força crítica de l'afirmació de l'autopreferència reelaborada racionalment (i no escindida de la capacitat de sentir), del rebuig de les ficcions morals i dels valors substantius com a justificació suficient o de l'afirmació del conseqüencialisme com a criteri.

Una manera de reformular la contradicció que acabem d'esmentar és emfasitzar les dificultats de saltar (Ramoneda, 1985), en clau benthamita, del fet d'orientar-se vers la felicitat individual a orientar-se vers la felicitat general<sup>30</sup>. O dir que Bentham "s'havia marcat dos objectius clars: assegurar la màxima felicitat de cada individu i garantir, alhora, la màxima felicitat col·lectiva; caldria preguntar-se si es tractava de dos objectius contraposats i distints, o simplement complementaris"<sup>31</sup>. Però aleshores se'ns planteja on és la instància -inexistent- que permet processar l'articulació o les eventuals tensions entre aquests dos referents. Com assenyalarem més endavant, sembla que hi ha una demanda latent d'argumentació universalista que no pot satisfer des dels seus pressupòsits.

Però, en relació amb la BE, encara convé parar una mica d'esment en el fet que, potser, hàgim de considerar el principi utilitarista com un principi sobretot per a la legislació i el

---

<sup>29</sup> Colomer, 1987, pàg. 51. Aquí esdevé especialment pertinent la consideració d'una apologista -en el millor sentit de l'expressió- de l'utilitarisme com és, entre nosaltres, E. Guisán quan afirma l'existència d'una "bretxa profunda entre l'hedonisme psicològic egoista i l'hedonisme ètic universalista, o el que és igual, la recerca, com a qüestió fàctica, del benestar personal, d'una banda, i el deure, com a qüestió valorativa, de procurar la felicitat de tothom per igual, d'una altra" (Guisán, 1992a, pàg. 478).

<sup>30</sup> És dóna per suposat que això implica, com a mínim, incorporar la recerca de la segona en la primera, atès que ningú no pot actuar (ni ha de fer-ho) en contra o al marge del que entén per felicitat.

<sup>31</sup> Guisán, 1992a, pàg. 469.

govern (Colomer, 1991; Pendas, 1990). I, per tant, que arrossega un doble buit amb referència a la seva aplicació a les diverses institucions i organitzacions socials: en primer lloc, que aquestes només es poden entendre com a agregats d'individus (i, per tant, s'hi redueixen); en segon lloc, que només afecta directament el legislador o el governant en l'exercici de les seves funcions.

Aquí és on es palesa la voluntat de reforma social que era un fil conductor central en les intencions de Bentham. Però aquí també és important subratllar que els seus criteris no l'identifiquen directament com a liberal ni com a demòcrata. "Originalment i, en realitat, gairebé fins que va fer 60 anys, Bentham es va interessar exclusivament per les reformes legals i esperava que es realitzarien més aviat mitjançant un despotisme il·lustrat que no pas mitjançant el liberalisme polític"<sup>32</sup>. El preocupava el bon govern i la seva eficàcia, i per bé que això no contradeia plantejaments liberals (sinó que també els incorporava), tampoc no el presentava directament com un liberal en el sentit que el preocupés per damunt de tot la llibertat<sup>33</sup>: que els homes neixen iguals i lliures no és més que una ficció que no es correspon amb la realitat, i no hi pot haver per tant uns drets subjectius absoluts que limitin l'acció legal i governativa<sup>34</sup>; ni hom pot legitimar un govern remetent a un fictici contracte social primigeni, sinó pels resultats de la seva actuació (Colomer, 1987). En definitiva, el control democràtic del govern respon al fet que "el fi perseguit per la minoria rectora és la màxima

---

<sup>32</sup> Sabine, 1937, pàg. 493.

<sup>33</sup> S'entén la llibertat la política i l'econòmica. Tot i així, Bentham compartia la visió quasi newtoniana de la societat com a moviment d'individus seguint els seus interessos. Però, com que això no genera naturalment un ordre social harmònic, pensava que, en lloc d'esperar la conciliació harmònica d'interessos per absència de legislació, calia produir-la mitjançant la legislació.

<sup>34</sup> Això, per cert, feia la propietat molt menys sagrada que en d'altres plantejaments.

felicitat de la minoria rectora"<sup>35</sup> i que entre els polítics predomina l'"interès sinistre", que consisteix a fer coincidir l'interès públic amb els seus interessos privats. Atès que tota mesura política ha de tenir com a fi "la màxima felicitat del màxim nombre de persones interessades, pel màxim temps possible"<sup>36</sup>, cal cercar mecanismes que donin com a resultat que el foment d'aquells aspectes de l'interès més general per part dels governants els comporti també a ells algun benefici, tant en relació amb algun dels seus interessos (prestigi, etc.) com en tant que membres de la societat. Però, dit sigui de passada, "no hi ha res a deplorar en aquest predomini general i natural de l'interès personal per sobre dels interessos de més extensió. [...] Perquè d'aquest predomini depenen l'existència de l'espècie i la de tot individu que hi pertany"<sup>37</sup>. Creiem que aquí tenim una bona expressió tant de la contradicció benthamita de la qual ens hem fet ressò fa poc, com de la persistència d'uns problemes que ja hem vist expressats en alguns dels autors que hem estudiat anteriorment.

Entre la moral i la legislació, hi ha alguna aplicació dels plantejaments benthamites a l'organització i al govern d'alguna institució? Sense elevar-lo desproporcionadament de categoria, el Panòptic apunta alguns elements que no podem deixar d'anotar. Aquest fou un dels projectes de reforma en el qual Bentham s'abocà més intensament, i el fracàs del qual està directament relacionat amb el seu gir vers posicions filosòfiques i polítiques més radicals (Pendas, 1988; Sabine, 1937). El seu projecte de reforma no es basava tant en el sentiment per la sort dels presoners com en una consideració racional de la inutilitat del sistema penitenciari tal i com estava configurat. Per això creiem que és tant legítim subratllar la seva forta voluntat reformista com, en la línia de Foucault, subratllar el seu to totalitari de recerca d'un ordre institucional perfecte i

---

<sup>35</sup> Bentham, 1824, pàg. 181.

<sup>36</sup> Bentham, 1824, pàg. 218.

<sup>37</sup> Bentham, 1824, pàg. 203.

controlat (Ramoneda, 1985). Així, creiem important recordar que, per bé que pensada directament per a les presons, aquesta creació d'un ordre social mitjançant l'ordenació de l'espai responia a un plantejament "aplicable, sense excepció, a tots els establiments on s'han de mantenir controlats sota inspecció un cert nombre d'individus"<sup>38</sup>; i, per si queda algun dubte, en fa una llarga enumeració: presons de reclusió per a tota la vida, reclusió en expectativa de judici, centres penitenciaris, cases de correcció, cases de treball per als pobres, fàbriques, manicomis, hospitals i escoles. El grau de control depèn del tipus d'institució, però el principi que s'aplica a totes és el de control: no tan sols poder vigilar fàcilment sempre, sinó sobretot que l'individu es cregui sempre controlat. La millor organització és la que assegura el màxim control en relació amb els fins que es proposa<sup>39</sup>.

El principi d'utilitat aportava un criteri racional per a les sancions: la reforma de les presons i la proposta de tractar millor els presos no responia directament a cap principi humanitari, sinó al fet que el càstig només es justifica si evita un mal major en el futur o en repara un de ja provocat. La seva enèrgica lluita reformista i contra l'obscurantisme del dret no es contradiu amb el fet que "el preocupessin més els interessos del públic en general que els interessos dels desgraciats o la reforma dels delinqüents"<sup>40</sup>. I, com que el que el preocupava era l'eficàcia en la gestió, el que propugnava era, simptomàticament, assegurar-la "mitjançant els mateixos procediments que la fan regir en un obrador o en una fàbrica... [Càlia], doncs, encomanar l'economia de les cases de penitència a la vigilància de

---

<sup>38</sup> Bentham, 1791, pàg. 74.

<sup>39</sup> "El principi panòptic es pot adaptar amb èxit a tots els establiments que han de vincular la inspecció amb l'economia; no va necessàriament lligat amb idees de rigor: es poden suprimir les cadenes; pot existir la comunicació; la inspecció pot esdevenir còmoda i no gens molesta" (Bentham, 1791, pàg. 65).

<sup>40</sup> Sabine, 1937, pàg. 498.



l'interès personal"<sup>41</sup>. Així, no hem de considerar tampoc el Panòptic massa lluny del que -un xic agosaradament- podríem anomenar la concepció de la gestió d'institucions des de la perspectiva benthamita.

Del que es tracta, doncs, és d'instituir un sistema (que afecta tant l'arquitectura com l'organització d'activitats i del treball) que no es basi en reglaments, sinó que trobi "la manera d'identificar l'interès dels presos i de llur governant, cosa que només pot assolir-se per mitjà d'una administració d'empresa"<sup>42</sup>. Així, no ens ha d'estranyar que Bentham (i això ens el fa especialment actual) proposi literalment que la presó s'administri encarregant-ne la gestió a un empresari mitjançant un contracte. Tanmateix, caldrà controlar també com tracta els presoners aquest empresari, perquè el més probable és que se'n vulgui aprofitar, ja que "la funció de la llei és concloure que tots, sense excepció, són els més grans bergants i criminals que hom pugui imaginar"<sup>43</sup>. Comptat i debatut, es tracta d'aconseguir el que es pretén amb un màxim aprofitament dels recursos i amb un mínim cost per a l'Administració: gestionar una presó també pot donar beneficis; per a això, cal millorar el tracte dels presos i assegurar que duguin a terme alguna feina. Tot és qüestió d'economia i control<sup>44</sup>. Aquí el principi d'utilitat guia el redactor de la proposta, però no es proposa com a guia per a cap dels afectats, ni que sigui per "realisme".

Al capdavant, resten de tot plegat, i pensant en la BE, punts de referència que no es poden deixar de tenir en consideració (tant

---

<sup>41</sup> Bentham, 1791, pàg. 44.

<sup>42</sup> Bentham, 1791, pàg. 47.

<sup>43</sup> Bentham, 1791, pàg. 105.

<sup>44</sup> Per posar tan sols un exemple: assegurats uns mínims "de salut i de decència", cal mirar sempre l'economia i el que es pretén; per això és legítim que el vestit i la camisa dels presos tinguin una màniga més llarga que l'altra, ja que això és, ensems, una marca d'humiliació i una manera ràpida d'identificar -pel diferent color de la pell- els evadits.

en la seva dimensió normativa com en la seva dimensió crítica), per bé que, com assenyalarem més endavant, no poden ser considerats suficients: el consegüencialisme com a criteri per a avaluar l'acció; el rebuig de les ficcions en la reflexió i les legitimacions morals; la perspectiva social que comporta un tarannà reformista; la dissolució dels grups -i els seus interessos- en els individus que els componen (i, per tant, la manca de consideració directa de la mediació organitzativa); el realisme de l'interès, però també el problema de la motivació si tot ha d'acabar remetent a l'interès; la consideració del bé com un agregat de preferències (i no de manera substantiva), però també el problema que comporta que tots els noms de la felicitat siguin equivalents pel fet de ser afirmats individualment com a tals. Però abans de prendre'n en consideració alguns temàticament, cal que hi integrem algunes modificacions que J.S. Mill va introduir en la perspectiva utilitarista, i que considerem substantives.

#### J.S. Mill: el desplaçament cap al subjecte i el seu desenvolupament

La trajectòria de Mill<sup>45</sup> en aquest context esdevé veritablement fascinant, per tal com, segons la nostra opinió, supera l'utilitarisme sense abandonar-lo temàticament. O dit altrament: en la mesura que el més específic de la seva aportació a l'utilitarisme es troba en totes les distàncies que pren envers els plantejaments originaris o fundacionals<sup>46</sup>. "No va arribar a ser un apòstata declarat del moviment utilitarista, però sí un deixeble que abandona silenciosament la seva congregació,

---

<sup>45</sup> Ho expressarem així quan ens referim a J.S. Mill. Quan ens referim al seu pare, escriurem J. Mill.

<sup>46</sup> "L'aspecte significatiu de la petjada de l'utilitarisme en Mill no es troba, tanmateix, en les idees que va rebre de Bentham i James Mill, sinó en les idees que el mateix Mill hi va afegir i que van forçar fins a tal punt l'estructura originària benthamiana que van imposar la necessitat de reformar-la radicalment o fins i tot abandonar-la" (Copleston, 1966, pàg. 44).

conservant allò que pensa que és cert i vàlid, però sense sentir-se lligat per cap de les regles i principis del moviment. Va continuar creient que la felicitat era l'únic fi de l'existència humana; però la seva idea de què era el que hi contribuïa fou radicalment distinta de la dels seus educadors"<sup>47</sup>. El punt de vista i la perspectiva des dels quals parla, doncs, és radicalment diferent respecte a l'utilitarisme fundacional. Atès, per tant, que parteix de l'utilitarisme benthamita, però que va més enllà que aquest, caldrà veure els aspectes d'aquesta evolució que poden afectar més directament la comprensió de la BE, encara que això ens faci passar de llarg davant d'aspectes cabdals de l'aportació de Mill, com són ara els que fan referència al liberalisme polític.

Segons la nostra opinió, allò que té de més específic la seva aportació és indissociable d'allò que el movia i l'orientava: la millora de la humanitat o ser "un reformador del món"<sup>48</sup>. Al capdavant, en el seu moment, el descobriment dels plantejaments de Bentham no va ser tan sols el descobriment d'una cosmovisió i fins i tot d'"una religió": va ser també el descobriment de la doctrina mitjançant la qual "podia canviar la condició de la humanitat"<sup>49</sup>, que, probablement, d'una manera o altra, va ser el seu objectiu més durador.

Perquè l'alternativa ètica (Colomer, 1987) de Mill no ho fou tan

---

<sup>47</sup> Berlin, 1954, pàg. 247. Nosaltres pensem, a més, que, en una qüestió com la felicitat, un canvi en la concepció d'allò que la configura pot ser més substantiu i decisiu que el manteniment o no del mateix punt de referència.

<sup>48</sup> Mill, 1873, pàg. 140. Per bé que aquesta formulació la trobem en un moment de la seva autobiografia (anomenada aquí, simptomàticament, "una història mental") on exposa la seva crisi fonamental -de caràcter emocional-, creiem que la ruptura fou més aviat amb l'omnipresència del seu pare -i tot el que significava- que no pas amb la seva pròpia meta. Malgrat totes les diferències, creiem, dit sigui de passada, que resulta una suggestiva experiència intel·lectual i emocional llegir en paral·lel l'Autobiografia de Mill fins a aquestes pàgines i la Carta al pare de F. Kafka.

<sup>49</sup> Mill, 1873, pàg. 86.

sols respecte a una doctrina: ho va ser també respecte a la seva pròpia trajectòria vital o, més ben dit, respecte d'allò que havien pretès fer d'ell en nom d'una doctrina. El pes que la seva Autobiografia dóna a cada una de les fases de la seva vida n'és una mostra palesa. El context intel·lectual de la formació de Mill fou el d'un radicalisme filosòfic que combinava una ètica que es basava en el principi d'utilitat, una defensa de la democràcia davant del sistema establert i una concepció de l'economia política com a ciència autònoma (Abellán, 1991). Aquest va ser, de fet, el perfil de James Mill, una persona profundament convençuda -militantment convençuda- dels plantejaments de Bentham<sup>50</sup>. Com tants altres radicals, estava profundament convençut de la importància de l'educació per a allò que pretenia. Ara bé, això va donar com a resultat que el seu fill "fos sotmès a l'adoctrinament més dogmàtic i a la imposició educacional més extrema que hagi sofert mai un home que més tard assoliria la seva independència intel·lectual"<sup>51</sup>. Podem dir que l'educació que va rebre Mill responia als principis racionalistes<sup>52</sup> subjacents en l'utilitarisme benthamita, de manera que, fins a cert punt, ens ajuda a entendre'l més enllà dels seus textos. El projecte educatiu que li va caure a sobre, a Mill, va tenir un "èxit aterridor"<sup>53</sup>: als cinc anys sabia grec; als nou, àlgebra i llatí; als tretze estudiava economia política (Smith i Ricardo); als quinze va començar a llegir Bentham, i als disset va començar a treballar a les oficines de l'East Indian Company (on el va col·locar el seu pare i on treballava sota la seva supervisió). No va rebre cap formació metafísica ni religiosa, i gairebé no va tenir accés a la poesia, ni -

---

<sup>50</sup> Segons Mill, el seu pare fou "el primer anglès de distinció que va entendre a fons i que va adoptar en línies generals les idees de Bentham sobre la moral, el govern i el dret" (Mill, 1873, pàg. 75).

<sup>51</sup> Sabine, 1937, pàg. 512.

<sup>52</sup> "Tan absoluta era la fe del meu pare en la influència de la raó sobre la ment dels homes, sempre que els fos permès que aquesta influència els abastés..." (Mill, 1873, pàg. 118).

<sup>53</sup> Berlin, 1954, pàg. 246.

òbviament- a cap llibre per a nens; ni, pròpiament, a d'altres infants, excepte els de la seva mateixa família. El seu pare va aplicar a la seva educació "vigorosament el principi de no perdre el temps"<sup>54</sup> i, amb un grau d'exigència elevadíssim<sup>55</sup>, va donar com a resultat que "l'element moral que es trobava més a faltar en la relació moral que havia establert amb els seus fills era el de tendresa"<sup>56</sup>: no perquè no tingués aquest sentiment i d'altres, sinó perquè no els va arribar a desenvolupar. L'home que, segons el seu fill, havia entès millor Bentham "no era insensible als plaers, però considerava que n'eren molt pocs els que mereixien l'alt preu que, si més no en l'estat actual de la nostra societat, s'ha de pagar per obtenir-los. Considerava que la major part dels errors que es cometien a la vida han d'atribuir-se a la sobrevaloració del plaer"<sup>57</sup>. Mill creia, comptat i debatut, que en el seu pare predominava l'estoïcisme i la rigidesa en tots aquells punts que considerava importants en relació amb els seus plantejaments morals.

Als vint anys, Mill pateix una crisi depressiva que és, alhora, també intel·lectual (i que, en tant que intel·lectual, no es pot reduir als trets biogràfics). Sent que els seus ideals reformadors, tal com se'ls havia plantejat, han deixat d'atraure'l: es queda "sense una raó per continuar vivint". I, amb això, la consciència explícita que aquesta crisi significa també el fracàs del projecte educatiu que el seu pare havia volgut realitzar en ell: la seva capacitat analítica s'havia bastit al preu d'un dèficit en el camp dels afectes i els sentiments. Aquí es va iniciar un procés progressiu de ruptura

---

<sup>54</sup> Mill, 1873, pàg. 34.

<sup>55</sup> Aquesta exigència no era, per cert, només una proposta educativa: "Un defecte dels mètodes educatius del meu pare -que per la resta eren admirables- i que afectava també la seva manera de pensar era el de donar massa crèdit a la intel·ligibilitat de l'abstracte quan no va aparellat a alguna cosa concreta" (Mill, 1873, pàg. 49).

<sup>56</sup> Mill, 1873, pàg. 73.

<sup>57</sup> Mill, 1873, pàg. 70.

amb els plantejaments del seu pare, que mai no li va expressar obertament. Aquest procés el va menar a una reelaboració dels plantejaments utilitaristes.

La felicitat persisteix com a prova de les regles de conducta i com a fi de la vida, però "aquest fi només es pot assolir si hom no en fa la meta directa"<sup>58</sup>. La felicitat només l'assoleixen aquells que posen la seva fita en alguna cosa que no sigui la seva pròpia felicitat: així, apuntant a alguna altra cosa, hom la pot trobar incidentalment; hom pot gaudir de les diverses satisfaccions que dóna la vida si no en fa de cap un absolut<sup>59</sup>. Per tant, les activitats humanes ja no es poden considerar instrumentalment en relació amb l'assoliment o no d'un fi (que així hi roman exterior), sinó que el seu mateix desenvolupament concret ja pot formar part de la felicitat. La felicitat és una cosa peculiar en els humans, real però no objectivable directament, i tampoc pensable necessàriament en contraposició amb d'altres béns, però sí que és, certament, el fi que els humans busquen: "la felicitat no és una idea abstracta, sinó un tot concret"<sup>60</sup>. A repensar l'utilitarisme és al que va dedicar el llibre que porta el mateix nom<sup>61</sup>, amb la intenció de "contribuir

---

<sup>58</sup> Mill, 1873, pàg. 148.

<sup>59</sup> Aquesta perspectiva, per cert, és la millor per a tots aquells que tenen un grau moderat de sensibilitat i de capacitat per al gaudi, és a dir, per a la majoria del gènere humà" (Mill, 1873, pàg. 149).

<sup>60</sup> Mill, 1861, pàg. 94. Vegeu, també, unes pàgines abans: "els ingredients de la felicitat són molt variats i cada un és desitjable en si mateix, i no simplement quan se'l considera com a part d'un agregat. El principi de la Utilitat no significa que qualsevol plaer determinat, com per exemple la música, o qualsevol alliberament del dolor, com per exemple la salut, hagin de ser considerats com a mitjà per a una cosa col·lectiva anomenada Felicitat i hagin de ser desitjats per aquest motiu. Són desitjats i desitjables en si mateixos i per si mateixos. A més de ser mitjans, són part del fi" (Mill, 1861, pàg. 92).

<sup>61</sup> Sense haver d'entrar en les habituals consideracions del que significà Harriet en la seva obra (i no tan sols en la seva vida), aquest és el seu origen, segons l'Autobiografia: "Vaig treure del calaix una sèrie de treballs no publicats que havia escrit durant els últims anys de la nostra vida de matrimoni, i

en alguna mesura a la comprensió i apreciació de la teoria utilitarista o de la felicitat"<sup>62</sup>. Quin utilitarisme, però?

Un utilitarisme que es despulli de la seva armadura racional i analítica i que reconegui l'especificitat dels sentiments, i que són necessaris com a tals. Podríem dir que, paradoxalment, Mill ens fa veure que una teoria ètica que, abans que res, considera els humans com a capaços de plaer i dolor -i fa d'aquest reconeixement un criteri central per considerar l'ésser humà com un animal que sent i raona (Guisán, 1984)- és capaç d'operar pràcticament amb un racionalisme que no pren en consideració la dimensió emocional dels humans<sup>63</sup>. D'aquí que Mill consideri que Bentham no va comprendre prou bé quina és la naturalesa humana i quina és la seva complexitat. Això el fa allunyar-se del primer utilitarisme en aspectes substancials.

Mill afirma el principi utilitarista tot separant-se d'ell. Aquesta aparent contradicció s'explica si parem esment en el fet que la felicitat (en termes de plaer i dolor) continua sent la referència<sup>64</sup>, però una referència més buida del que podria

---

els vaig donar forma, afegint-hi algunes coses, fins a convertir-los en una obreta titulada Utilitarisme." (Mill, 1873, pàg. 250.)

<sup>62</sup> Mill, 1861, pàg. 42.

<sup>63</sup> Creiem que això, com reconeix Mill, va més enllà del fet que els primers utilitaristes estiguessin fins al capdamunt que hom s'oposés als seus arguments amb categories que remetien als sentiments.

<sup>64</sup> "El credo que accepta com a fonament de la moral la Utilitat, o el Principi de la major felicitat, manté que les accions són correctes en la mesura que tendeixen a promoure la felicitat, i incorrectes si tendeixen a produir el contrari de la felicitat. Per felicitat s'entén el plaer i l'absència de dolor; per infelicitat el dolor i la falta de plaer. Per a oferir una idea clara del criteri moral que aquesta teoria estableix cal indicar molt més: en particular, quines coses inclou en les idees de dolor i de plaer, i en quina mesura aquesta és una qüestió a debatre. Però aquestes explicacions suplementàries no afecten la teoria de la vida sobre la qual es fonamenta aquesta teoria de la moralitat" (Mill, 1861, pàg. 46). La qüestió rau a saber fins a quin punt aquest molt més que cal indicar s'ha de considerar només com a explicacions suplementàries.

semblar perquè se separa de Bentham en aquells aspectes fonamentals que li han de donar contingut. Mill no s'aparta -retòricament, si més no- de considerar "la utilitat com la darrera instància d'apel·lació en totes les qüestions ètiques", però immediatament es veu en la necessitat d'aclarir: "[...] però em refereixo a la utilitat en el sentit més ampli, fonamentada en els interessos permanents de l'home com a ésser progressiu"<sup>65</sup>. Comptat i debatut, l'afirmació del principi utilitarista es manté únicament en la mesura que se separa del seu criteri d'avaluació i verificació: Mill introdueix una jerarquització que trenca amb els plantejaments benthamites.

Mill introdueix l'afirmació que hi ha una diferència intrínseca entre plaers. Una diferència d'ordre qualitatiu, que arracona tota possibilitat de resoldre qualsevol qüestió (individual i col·lectiva) en termes quantitativs, fins al punt que és possible que un plaer sigui qualitativament superior -i, per tant, preferible- encara que vagi acompanyat per una quantitat superior de molèsties ja que "és del tot compatible amb el principi d'utilitat reconèixer el fet que algunes menes de plaer són més desitjables i valuoses que d'altres"<sup>66</sup>. I aquesta superioritat es basa en el fet que, segons ell, la generalitat dels utilitaristes ha considerat superiors els plaers mentals als corporals, i d'aquí la seva famosa afirmació que "és millor ser un Sòcrates insatisfet que un neci satisfet"<sup>67</sup>. I si a l'Utilitarisme va afirmar això, a Sobre la llibertat podria haver afirmat perfectament que més val un Sòcrates insatisfet que mil necis satisfets. En això, Mill se separa totalment de l'hedonisme psicològic de Bentham, on tot es resolvia comparant quantitats netes de felicitat, sens més consideracions. Per dir-ho en les expressives paraules de Berlin: Bentham i J. Mill creien en

---

<sup>65</sup> Mill, 1859, pàg. 53. Vegeu també una aplicació a la valoració de la religió amb criteris no substantius sinó conseqüencialistes a Mill, 1874, pàg. 42 i seg.

<sup>66</sup> Mill, 1861, pàg. 48.

<sup>67</sup> Mill, 1861, pàg. 51.



l'educació i les lleis com a camí vers la felicitat; però, si haguessin disposat d'una píndola com a alternativa més eficaç i menys costosa, l'haurien acceptat sense dubtar, mentre que Mill s'hi oposaria amb totes les seves forces<sup>68</sup>. La felicitat, en els escrits de Mill, roman (i roman com a fi últim no susceptible de prova directa), "però l'esperit s'ha esvaït; ha desaparegut la concepció clàssica benthamita que la felicitat, si no constitueix un criteri d'acció clar i concret, no és res i esdevé una cosa tan inservible com l'irreal intuicionisme transcendental al qual intenta substituir"<sup>69</sup>. No ens ha d'estranyar que això permeti concloure a alguns crítics que aquests plantejaments ho acaben permetent tot i que són amorfos (MacIntyre, 1966). Però aquesta afirmació, segons la nostra opinió, és exagerada, sobretot si hom no pren en consideració la peculiaritat contradictòria de l'utilitarisme de Mill.

Per tant, ara deixarem de considerar aspectes tan importants (en el que pertoca estrictament a l'utilitarisme) com l'aportació de Mill a l'utilitarisme de la regla (Mabbott, 1956); el debat al voltant del "salt" del desitjat al desitjable (Moore, 1903); o la justificació que s'hi pot trobar del que hem denominat anteriorment una demanda d'argumentació universal<sup>70</sup>. En relació

---

<sup>68</sup> Vegeu Berlin, 1954, pàg. 248-249. Mill, per exemple, s'alegrava de la desaparició dels mètodes pedagògics brutals, però creia que "els nous estan formant una raça d'homes que seran incapaços de fer res que els sigui desagradable" (Mill, 1873, pàg. 74). I creia que era intrínsec a la moral utilitarista (a la seva, afegiríem nosaltres) l'assumpció per part dels humans d'una capacitat de sacrifici del propi bé, pel bé dels altres: l'única restricció era que el sacrifici (parla fins i tot d'"autoimmolació") no fos un valor en si, sinó que es considerés segons el fi que es pretenia (Mill, 1861, pàg. 59 i seg.). El que no queda clar és si aquesta autoimmolació se sosté només amb els recursos argumentals que forneix el principi utilitarista.

<sup>69</sup> Berlin, 1954, pàg. 252.

<sup>70</sup> "Entre la felicitat personal de l'agent i la dels altres, l'utilitarista obliga aquell a ser tan estrictament imparcial com un espectador desinteressat i benvolent" (Mill, 1861, pàg. 62). Afirmacions com aquesta fan que trobem en molts defensors de l'utilitarisme ressonàncies de les velles paraules de Sèneca: "No diré, com la majoria dels nostres, que l'escola d'Epicur és

amb la BE, no ens interessa tant detallar-ho específicament en Mill, sinó ponderar què li aporten aquests problemes, cosa que apuntarem immediatament. I, en canvi, creiem decisiu assenyalar la peculiaritat de Mill, la pauta que pressuposa implícitament per jutjar sobre els plaers; en definitiva: tot llegint Mill, hom es pregunta quina és, de fet, l'escala de valors que mostra en els seus escrits (i també en el seu comportament<sup>71</sup>).

Creiem que la resposta està en el fet que Mill opera prenent com a referència un ideal d'allò que és pròpiament un ésser humà desenvolupat en plenitud, i que l'assoleix anant-se perfeccionant progressivament. Aquest ideal és més una afirmació, un desig i una opció que no pas una caracterització clarament formulada, però pressuposa una antropologia radicalment diferent de la de Bentham (al qual creiem, dit sigui de passada, que aquestes coses no el preocupaven excessivament) i planteja l'interrogant de si és possible una filosofia moral que no s'articuli amb una comprensió antropològica o, dit més suaument, si els plantejaments estrictes de l'utilitarisme permeten afrontar totes les dimensions de la vida moral. Si Mill pot postular una comprensió de la felicitat és perquè està pressuposant un ideal humà (en relació amb el qual, dit sigui de passada, ja no hi juguen ni quantificacions ni majories i minories). Aquesta visió de l'ésser humà com algú que desplega les seves capacitats és aliena a Bentham, i comporta que no se'l pugui considerar només com algú que actua -o pot actuar- exclusivament seguint els seus interessos i desigs<sup>72</sup> (perquè cal jerarquitzar-los i perquè hi ha

---

mestra d'infàmies, sinó que dic: té mala reputació, té mala fama, i no la mereix". El problema, però, no és apel·lar a aquestes afirmacions, sinó poder-les justificar només amb els recursos de l'utilitarisme. (La traducció del De vita beata que hem pres com a referència és la d'Alianza, 1980.)

<sup>71</sup> Vegeu Berlin, 1954, pàg. 252.

<sup>72</sup> "La recerca de la màxima felicitat ha de ser, doncs, la recerca dels plaers superiors, identificats per l'intel·lectualitzat Mill amb els plaers de l'art i la literatura, l'autonomia personal, l'amistat, l'interès pels afers col·lectius i el sentit social. [...] La felicitat no es pot definir, d'aquesta manera, com una única dimensió plaent, sinó

opcions que no es justifiquen només des de l'interès, per generalitzat o il·lustrat que estigui): "Individualitat equival a desenvolupament, i només el seu conreu produeix, o pot produir, éssers humans plenament desenvolupats"<sup>73</sup>.

Quin perfil tenen, aquests éssers humans? Atesa la seva ruptura amb els models que fixen la naturalesa humana i la seva visió de l'ésser humà com un ésser que es desenvolupa temptativament, capaç de veritat, felicitat i llibertat, sense garanties absolutes ni finalitats preestablertes, el creixement en la força moral dels individus forma part del seu desenvolupament humà<sup>74</sup>. Mill sembla reconèixer l'existència (o la seva possibilitat) d'éssers humans superiors<sup>75</sup>, la felicitat dels quals seria molt més rica i complexa que la dels inferiors i, per això mateix, potser més difícil, però en qualsevol cas sempre preferible, i "l'utilitarisme, per tant, només podrà assolir els seus objectius mitjançant el conreu general de la noblesa de les persones"<sup>76</sup>. Per tant, en Mill l'afirmació de l'utilitarisme comporta i pressuposa la convicció que "després de l'egoisme, la principal causa d'una vida insatisfactòria és la mancança de cultura individual"<sup>77</sup>, ja que aquests són "els dos objectes més sublims

---

com un fi complex que inclou la recerca de la veritat i la virtut; no es pot restringir a la satisfacció dels desigs, sinó que requereix llibertat, dignitat, seguretat i possibilitats de desenvolupament de les facultats humanes d'intel·ligència i sociabilitat" (Colomer, 1987, pàg. 54).

<sup>73</sup> Mill, 1859, pàg. 120.

<sup>74</sup> Tanmateix, resulta excessivament forçat pretendre que ens trobem amb un paral·lelisme amb Kohlberg (Guisán, 1984, 1992a), ja que els seus pressupòsits ètics són radicalment diferents. I és que creiem difícil assolir des de l'utilitarisme plantejaments postconvencionals, a desgrat que Mill afirmi "que aquesta doctrina només és aplicable als éssers humans en la maduresa de llurs facultats" (Mill, 1859, pàg. 52).

<sup>75</sup> Mill, 1861, pàg. 50-51.

<sup>76</sup> Mill, 1861, pàg. 54.

<sup>77</sup> Mill, 1861, pàg. 57.

que poden perseguir-se: la veritat i el bé comú"<sup>78</sup>.

Això no vol dir que Mill hagi abandonat l'estructura conseqüencialista de l'utilitarisme, ans al contrari. En una brevíssima confrontació amb Kant, el que li acaba recordant és que, quan es tracta de la pràctica i no d'establir principis universals, la consideració de les conseqüències acaba esdevenint un referent insuperable<sup>79</sup>. I insistirà que les conseqüències de l'acció no és l'única cosa a tenir en compte, però que cal necessàriament tenir-les en compte i que, en cas de dubte, el que decideix són les conseqüències<sup>80</sup>. Però cal que hi afegim que, si no deixen mai d'interessar-lo els actes, el que l'interessa per damunt de tot és l'actor i la seva configuració, ja que "és molt important no sols el que fan els homes, sinó quina mena d'homes són els que ho fan. Entre les obres de l'home, que la vida humana s'exercita molt bé a perfeccionar i adornar, la primera en importància és sens dubte el mateix home"<sup>81</sup>: la consideració dels resultats de l'acció no és un punt final, sinó un punt de partida (que mai no es pot negligir) que ens porta a plantejar-nos quina mena d'ésser humà es configura mitjançant cada manera de fer i cada cosa que es fa. I, segons la nostra opinió, és aquí on es fonamenta la seva proposta política<sup>82</sup>.

Perquè no ens haurà d'estranyar que aquesta concepció antropològica comporti una proposta del tipus de societat i del tipus d'institucions públiques que la fan possible. Aquí, doncs, la llibertat esdevé la condició que fa viable el desenvolupament

---

<sup>78</sup> Mill, 1874, pàg. 36.

<sup>79</sup> Mill, 1861, pàg. 41.

<sup>80</sup> Els utilitaristes "es neguen completament a considerar bona cap disposició mental la tendència predominant de la qual sigui la de produir una mala conducta" (Mill, 1861, pàg. 66).

<sup>81</sup> Mill, 1859, pàg. 114.

<sup>82</sup> Ara no desenvoluparem aquesta proposta, sinó que ens limitarem a recollir-ne alguns aspectes que il·luminen les conseqüències organitzatives del seu plantejament.

dels humans en la seva diversitat i, per tant, el que fa una societat molt més rica. La llibertat integra el desenvolupament personal i social. I d'aquí que la democràcia sigui el sistema que millor pot assegurar la promoció d'un tarannà actiu, la protecció de l'individu en relació amb els poders públics, la potenciació d'una preocupació pel bé comú i, sobretot, la possibilitat d'un floriment de les qualitats humanes<sup>83</sup>. Ara bé, això no és una consideració ideal, sinó que ha d'anar acompanyada d'una atenció a les circumstàncies que, efectivament, fan concretament beneficiosa aquesta -o qualsevol- forma de govern (Copleston, 1966). Mill creia que la mateixa pràctica democràtica esdevenia una educació per a la democràcia, però també tenia els seus dubtes de si, davant de la desigualtat d'educació i desenvolupament, era raonable el principi que tothom ha de comptar per un i només per un. D'aquí la seva tendència a preferir -i suposar- unes élites ben formades que, amb una perspectiva ampla, governarien pensant en el bé comú<sup>84</sup>. De tota manera, Mill semblava tenir una confiança excessiva en el fet que una combinació de llibertat negativa i educació generaria l'ideal humà que pressuposava (Colomer, 1987; Flaquer, 1983): com que estava fermament convençut de la importància personal i social de l'existència d'una varietat de tipus de caràcter i de la necessitat de permetre l'expansió de la naturalesa humana en totes direccions, tendia a donar per descomptat que crear-ne les condicions ja donaria els resultats desitjats.

Per tant, encara que no pretenem entrar en la seva concepció

---

<sup>83</sup> "Per a Mill, ja no es tracta, com en el Bentham madur, de concebre la llibertat com una condició perquè es formin i s'expressin els desigs i preferències raonables dels individus, sinó com un element consubstancial al desenvolupament de les facultats humanes i a la millora de l'espècie" (Colomer, 1987, pàg. 58).

<sup>84</sup> En això, de vegades hi podem retrobar ressonàncies d'enyorances pre-modernes, com quan es lamenta -i no és un fet aïllat- que "les ocasions que un individu és cridat a fer alguna cosa pel bé públic sense que se li pagui per fer-ho són molt menys freqüents en la vida moderna que en les petites comunitats de l'antiguitat" (Mill, 1873, pàg. 222).

política, sí que creiem important, als nostres efectes, notar que la seva visió social i institucional estava connectada directament amb la seva visió de l'ésser humà. Per això era bel·ligerant no tan sols amb la limitació del poder polític, sinó també amb les limitacions del poder que provenia de les majories socials i de les opinions comunament acceptades. En definitiva, podríem dir que propugnava no tan sols un govern liberal, sinó també una societat liberal. Atès que abans ja hem assenyalat que posava com a màxim ideal la recerca de la veritat i del bé comú, no ens estranyarà que justifiqués la llibertat d'opinió per criteris epistemològics<sup>85</sup>: ni podem estar segurs que algú (per minoritari que sigui) no expressi quelcom de veritable, ni podem dissociar l'assoliment de la veritat del procés mitjançant el qual s'hi arriba<sup>86</sup> (que, segons Mill, comporta poder pensar amb el propi cap). Al capdavant, "els homes volen restringir les llibertats dels altres homes (a) perquè desitgen imposar el seu poder sobre els altres, (b) perquè volen conformitat (no volen pensar de manera diferent als altres, ni que els altres pensin de manera diferent a ells), i, finalment, (c) perquè creuen que a la pregunta de com hom ha de viure (com per a qualsevol altra pregunta) no hi pot haver més que una sola i vertadera resposta"<sup>87</sup>. En aquest punt, la cosa sembla clara: Mill rebutjaria com a inacceptables les tres causes de restricció.

En Mill, doncs, l'individualisme és una forma de socialització, i això, segons la nostra opinió, no sempre és prou tingut en compte. Per tant, cal tenir present que el liberalisme de Mill implicava una articulació de quatre elements (Copleston, 1937): el respecte a la llibertat dels éssers humans; que la llibertat

---

<sup>85</sup> Larmore (1990), com veurem, ha manifestat serioses objeccions a la possibilitat de sostenir els plantejaments liberals només amb arguments de caire epistemològic.

<sup>86</sup> Aquí també, però, atenent les conseqüències: "ningú no pretén que les accions siguin tan lliures com les opinions" (Mill, 1859, pàg. 109), ja que el context pot fer que el mateix enunciat sigui rebut amb resultats molt diversos.

<sup>87</sup> Berlin, 1954, pàg. 256.

política i social és un bé en si mateix, no en funció d'un altre bé; la llibertat no és tan sols un bé personal, sinó també social; la funció d'un estat liberal en una societat lliure no és negativa, sinó positiva. Això significa que cal deixar plena llibertat d'acció a les persones en tot allò que no tingui conseqüències per als altres, i que, en allò que afecta només l'interessat, ningú no té més elements de judici i de comprensió que ell mateix<sup>88</sup>. En aquest punt, el conseqüencialisme sembla marcar una curiosa divisió entre llibertat i moralitat: "Sempre que existeix un dany o un risc de dany definits, ja sia a un individu o a la col·lectivitat, el cas ja no cau dins l'àmbit de la llibertat i entra de ple dins el de la moralitat o el dret"<sup>89</sup>. I és que, en el tractament dels casos concrets que posa com a exemple, Mill sembla operar des del pressupòsit que la divisió entre públic i privat és clara, objectivable i no dependent de formes culturals (Flaquer, 1983). Però, en canvi, és prou important que el criteri de delimitació no sigui cap altre que l'existència o no d'afectats per l'acció que es duu a terme, i no pas concepcions ètiques de caire prescriptiu i substantiu.

Mill tampoc no va parar gaire esment en les mediacions organitzatives i institucionals. Però no pas perquè, com Bentham, cregués que eren cossos ficticis, que remetien als individus que els componien. Mill, a l'hora de pensar la vida social, només

---

<sup>88</sup> Mill, però, no deixa mai de sobreposar a aquest plantejament un correctiu que pressuposa que no tots els resultats de potenciar aquests dinamismes són igualment acceptables: "Seria una interpretació totalment errònia d'aquesta doctrina suposar que predica la indiferència egoïsta, que pretén que els éssers humans a la vida no tenen cap mena de relació en llurs conductes respectives i que no han de preocupar-se per la prosperitat o el benestar dels altres, tret que llurs propis interessos no en siguin afectats. En lloc d'una disminució hi ha necessitat d'un increment de l'acció desinteressada per a promoure el bé dels altres. Però la benevolència desinteressada pot trobar altres instruments que fuets i flagells, tant en un sentit literal com en el metafòric, per a persuadir la gent del que és el seu bé" (Mill, 1859, pàg. 136).

<sup>89</sup> Mill, 1859, pàg. 144. Creiem que plantejaments com aquest haurien de dificultar una mica la temptació d'aproximar Mill a Aristòtil, en la línia que proposa Copleston (1966).

sembla que jugués -fonamentalment- amb tres referents: individu, societat i poder polític. Però semblava prou conscient de la complexitat dels problemes pràctics (i organitzatius) que es desprenien del seu plantejament de filosofia política, la funció del qual "no era proporcionar un seguit d'institucions modèliques, sinó principis dels quals podien deduir-se aquelles institucions que resultessin apropiades en una circumstància donada"<sup>90</sup>. Res de Panòptics, doncs. Però res, tampoc, de substituir, a l'hora de valorar propostes d'institucionalització, les persones concretes per abstraccions: el criteri de la justícia és la felicitat que contribueix a promoure concretament. Altrament dit, la justícia té un paper central, però no és un fi últim: "mentre que jo discuteixo les pretensions de qualsevol teoria que estableixi un criteri imaginari de justícia no fonamentat en la utilitat, considero, alhora, la justícia que està fonamentada en la utilitat com la part més important, i incomparablement més sagrada i vinculant, de tota la moralitat"<sup>91</sup>.

En definitiva, en Mill l'afirmació de la llibertat no s'identifica amb l'igual valoració de totes les formes del seu

---

<sup>90</sup> Mill, 1873, pàg. 164.

<sup>91</sup> Mill, 1861, pàg. 126. I les últimes paraules de l'Utilitarisme són aquestes: "La justícia continua sent el nom adequat per a determinades utilitats socials que són molt més importants i, consegüentment, més absolutes i imperioses que cap altra, quant a classe (per bé que no més que d'altres ho puguin ser en casos particulars), i que, per tant, han de ser, com de fet ho són naturalment, protegides per un sentiment no tan sols de diferent grau, sinó de diferent qualitat, que el distingeix del sentiment més tebi que acompanya la simple idea de promoure el plaer o la conveniència humans, tant a causa de la força més concreta dels seus mandats com pel caràcter més sever de les seves sancions" (Mill, 1861, pàg. 133). Per això considerarà la distribució de riquesa no un fet natural, sinó d'institucionalització humana i, per tant, susceptible de ser modificat; i afirmarà que les restriccions a la llibertat de comerç són dolentes perquè són restriccions a la llibertat que no produeixen el fi que pretenen, però no perquè el principi de la llibertat individual estigui inclosa en el principi de lliure canvi. Vegeu una anàlisi detallada d'aquestes qüestions a Villani (1994).



exercici, però no tan sols per avaluació dels resultats, sinó també en funció del perfil antropològic que contribueixen a configurar. La llibertat entesa com a desenvolupament pressuposa el rebuig a allò que Macpherson anomenà "individualisme possessiu", juntament amb la creença que no hi portaria. I és que, per molt provocatiu que resulti, convé no deixar de considerar mai que "en el centre del pensament i dels sentiments de Mill hi ha, no el seu utilitarisme, ni el seu interès pel coneixement, o per separar el domini públic del privat -puix que ell mateix de vegades concedeix que l'estat pot envair el domini privat a fi de promoure l'educació, la higiene, la seguretat social o la justícia-, sinó la seva apassionada creença que l'home es fa humà mitjançant la seva capacitat d'elecció per al bé i per al mal. Fal·libilitat, dret a equivocar-se -com a corol·lari de la capacitat d'automillora- i desconfiança en la simetria i en l'assoliment de fins últims com a enemics de la llibertat; aquests són els principis que Mill mai no abandona"<sup>92</sup>.

Des de la nostra perspectiva, i seguint la formulació que hem proposat en la introducció d'aquest capítol, podem afirmar que el consegüencialisme forma part de la veritat de l'utilitarisme. I això va lligat -si més no en tractar-se de qüestions pràctiques- al rebuig a considerar les normes i els valors com una cosa abstracta i immutable; a la presa en consideració de l'expressió de les preferències i els interessos dels éssers humans concrets i afectats; i a l'afirmació que la consideració dels resultats i dels efectes de l'acció és un element que no pot estar mai absent de qualsevol plantejament ètic. No es pot pensar l'acció humana sense pensar els resultats d'aquesta acció: aquells que s'esdevenen i poden esdevenir-se, i no aquells que s'assoliran -hipotèticament- després d'uns altres que no hi tenen directament res a veure.

Però també hem vist que l'utilitarisme, llevat que identifiqui l'expressió igual de totes les preferències amb l'afirmació que

---

<sup>92</sup> Berlin, 1954, pàg. 263.

totes les preferències valen per igual (o, usant aquí en un context diferent la terminologia de Berlin, llevat que identifiqui moralment la llibertat negativa i la positiva), té serioses dificultats per assolir el nivell normatiu des de la seva proposta explicativa de l'acció humana, sobretot en un moment que hi hagi conflicte de preferències<sup>93</sup>. Que no es pot pensar l'acció humana al marge de les preferències i dels interessos dels éssers humans (i de les conseqüències de les seves accions) vol dir que aquests no s'han de menystenir ni de considerar irrellevants o secundaris. Però no vol dir que quedin justificats èticament per la seva mera evidència fàctica ni que l'expressió de preferències sigui, sempre i en tot cas, expressió d'autonomia moral.

No ens ha d'estranyar, doncs, com hem vist exemplarment en Mill, que l'utilitarisme es percebi com a deficitari quan pretén assolir una justificació en termes normatius. Aleshores no li queda més remei que remetre's a dues qüestions que no sembla que pugui resoldre des dels seus mateixos supòsits. D'una banda, la qüestió antropològica (plantejada, això sí, no en termes metafísics, sinó individuals i socials): cal atendre no tal sols als actes, sinó també al procés de constitució del subjecte (i, per tant, al subjecte com a tal), que aquests actes pressuposen, que contribueixen a configurar i del qual també són el resultat. I, d'una altra banda, cal atendre als principis d'actuació als quals es remet el subjecte en aquest procés de constitució de la seva identitat moral, atès que la felicitat sembla -en aquest sentit- inviable pràcticament si se la identifica amb algun contingut i esdevé inoperant en la mesura que augmenta la seva vaguetat. Arribats en aquest punt, creiem que l'utilitarisme desborda les seves pròpies fronteres.

Alguns reptes oberts a partir dels plantejaments utilitaristes

---

<sup>93</sup> Fins i tot en aquest cas, creiem que difícilment podrà justificar pràcticament aquesta identificació en relació, no amb el legislador, sinó amb cada individu.

Nogensmenys, si l'utilitarisme desborda les seves pròpies fronteres, ho fa des del que podem considerar la seva "veritat": el nucli conseqüencialista. Com ha subratllat -entre d'altres- Sen<sup>94</sup>, l'utilitarisme com a principi moral es pot considerar com una combinació de tres requisits més elementals: el benestar basat en la utilitat, l'ordenació mitjançant la suma i el conseqüencialisme. A causa del fet que aquests elements han anat plegats en la configuració de l'utilitarisme, hom ha tingut sovint la tendència a fer-ne una unitat indissoluble, quan són susceptibles de ser tractats per separat.

Per això hom ha emfasitzat que la comprensió de l'utilitarisme remet a la percepció nítida del seu nucli conseqüencialista<sup>95</sup>. El que això significa és que, a l'hora de valorar moralment, l'única cosa que cal tenir en compte -i de manera preeminent- són els estats de coses que les accions contribueixen a produir. Segons Gutiérrez (1990), aquesta simplicitat és, ahora, el seu atractiu: la correcció moral d'una actuació és una funció de la seva capacitat de produir conseqüències bones. Aquesta manca de pretensions substantives potser faci l'utilitarisme més realista, però no pot defugir l'interrogant de si és suficient (o com es justifica) una perspectiva en la qual el que importa són, certament, els resultats i els estats de coses que s'assoleixen,

---

<sup>94</sup> Vegeu, sobretot, Sen, 1987, pàg. 56 i seg.

<sup>95</sup> En aquesta línia, és contundent Gutiérrez (1990). També Terricabras (1983), recollint una ampla tradició anglosaxona, subratlla aquest punt, en el context de la clàssica distinció entre ètiques deontològiques i ètiques teleològiques, cosa que també fa Frankena (1963), si bé amb una perspectiva més global. Smart (1973) i Williams (1973), en la seva polèmica al voltant de l'utilitarisme, coincideixen també en el lloc central que atorguen al conseqüencialisme. Colomer (1987) caracteritza l'utilitarisme més com un conjunt d'elements, amb una lectura molt lligada a la problemàtica de l'elecció racional: però aquesta caracterització sembla difícilment sostenible si no pressuposa el conseqüencialisme. Una cosa semblant passa a Guisán (1992b), si bé aquí, curiosament, el fet de no posar tant d'èmfasi en el conseqüencialisme, va lligat al fet de donar preeminència a d'altres aspectes de les tesis utilitaristes (o d'algunes versions de l'utilitarisme) per tal poder respondre als seus crítics.

però que, per això mateix, deixa com a irrellevants (o subordinats als anteriors) els processos mitjançant els quals s'hi ha arribat i la constitució del subjecte que els realitza: perquè en allò en què estan d'acord les diverses menes d'utilitaristes és que "la correcció d'una acció ha de ser jutjada únicament per les seves conseqüències, estats de coses produïts per l'acció"<sup>96</sup>.

Això, per tant, ens ha de portar al problema de quina mena de conseqüencialisme és l'utilitarisme, i en relació amb què ho és, ja que les conseqüències, per a poder ser avaluades, demanen també un criteri de mesura perquè, al capdavant, ens podríem trobar que allò que pugui tenir l'utilitarisme d'específic -i de discutible- es dissolgui en l'afirmació conseqüencialista. Però val a dir que no hi ha tan sols en joc un problema d'identitat utilitarista (que, en aquests moments, no és pròpiament el nostre problema), sinó l'interrogant de si, quan només volem donar importància als estats de coses resultants, això ja inclou la consciència de la distinció entre "la idea que no hi ha res que sigui correcte independentment de les conseqüències i la idea diferent que tot depèn de les conseqüències"<sup>97</sup>. Distinció que, certament, en la BE no sempre està prou explicada.

Nogensmenys, des de la nostra perspectiva, creiem que és molt important emfasitzar un dels implícits del conseqüencialisme, i que sovint es passa per alt: el conseqüencialisme pressuposa que el coneixement de la realitat i la no-dissociació entre discurs moral i informació sobre els estats de coses existents o possibles passen a formar part de les exigències ètiques. Aquest és un implícit que esdevindrà cabdal en parlar de l'estatut de

---

<sup>96</sup> Smart, 1973, pàg. 22.

<sup>97</sup> Williams, 1973, pàg. 103. Atès que volem pensar en relació amb les actuacions de les organitzacions públiques i privades, creiem que no deixa de ser pertinent el comentari que afegeix immediatament el mateix Williams: aquesta distinció és "especialment important en un món en què hem perdut les raons tradicionals per resistir la primera idea, però tenim raons més que suficients per témer la segona".

la BE i dels processos de presa decisió organitzatius. I és un implícit que n'arrossega un altre: l'eficàcia i l'eficiència ja no són mers valors "instrumentals" o d'"aplicació", sinó que esdevenen rellevants intrínsecament a tota reflexió ètica que prengui com a referència la producció d'un excedent de bé sobre mal igual o tan gran com qualsevol altra alternativa disponible.

Però, en canvi, el fet que el conseqüencialisme no exigeixi adoptar una teoria concreta del valor, no significa que no en necessiti alguna per poder operar (Frankena, 1963), i aquí és on rauen alguns dels problemes que arrossega. Dit altrament, allò que exigeix un plantejament conseqüencialista no és el contingut del bé a maximitzar, sinó la mateixa exigència d'assolir el màxim valor per a un nombre d'individus, i, per tant, deixa obert el debat sobre la definició del bé. El deixa tan obert que sospitem que molt sovint el principi "maximitzar el valor" esdevé una afirmació de la maximització com a únic valor.

Això és el que explicaria la persistència de remetre a la necessitat de la benvolença quan, com és el cas de l'utilitarisme, es vol postular el màxim bé per al màxim nombre a partir del reconeixement immediat dels desigs i dels interessos de cadascú<sup>98</sup> (o, si es vol, per fer el pas de la recerca de la felicitat de cadascú a la recerca de la felicitat del màxim nombre com un principi, ahora, de la moral i de la legislació). Tanmateix, aquesta benvolença pot acabar no sent altra cosa que l'afirmació del principi axiomàtic que és preferible fer el bé que no pas fer el mal, i aleshores es dissoldria bona part de la peculiaritat utilitarista. Per això l'utilitarisme, tradicionalment, ha entès la benvolença no en un sentit axiomàtic, sinó com l'apel·lació (que s'autojustifica) a un sentiment, l'existència i el conreu del qual ens disposa a cercar la felicitat de tota la humanitat<sup>99</sup>, disposició que no cal

---

<sup>98</sup> Recordem que un problema semblant apareixia en el rerafons de l'economia clàssica.

<sup>99</sup> En aquesta perspectiva insisteix Smart (1973).

entendre com a altruisme, sinó com a imparcialitat: tothom compta per igual. Resta obert, però, l'interrogant de com establir, des de l'agent i sense cap altre marc de referència, la connexió entre conseqüencialisme, benvolença i afirmació de la pròpia felicitat (i des de quina instància es resolen els eventuais conflictes entre les dues darreres)<sup>100</sup>.

Creiem que Frankena (1963) va més enllà en assenyalar un aspecte nuclear del problema, quan fa veure que no hi ha necessàriament coincidència entre dos principis que són irreductibles entre si: el de la benvolença i el de la justícia, que proposa com els dos grans àmbits de la moralitat. Això es posa de manifest, per exemple, en la clàssica observació que el primer ens portaria a augmentar la producció de bé, però no ens en diu res de la distribució, i a aquesta observació seria especialment vulnerable l'utilitarisme. Conseqüentment, d'aquí passaríem a plantejar-nos la no-coincidència (o la no-possibilitat de ser tractat de la mateixa manera) d'allò que és bo i allò que és just. Rawls ha posat molt d'èmfasi en aquesta crítica<sup>101</sup> i, tot seguint els plantejaments de Frankena, ha fet notar que els enfocaments teleològics defineixen el bé amb independència del que és correcte i tot seguit defineixen allò que és correcte com a maximització del bé<sup>102</sup>, amb els problemes de justícia que això comporta.

De la mateixa manera, doncs, que no hi ha fets purs, al marge d'un marc de referència de qui els estableix com a tals, tampoc no hi ha conseqüències "pures", al marge de cap criteri. I aquest criteri planteja problemes no tan sols en el que pertoca a establir allò que és bo i allò que és just, sinó també pel que fa a si ambdós es poden abordar de la mateixa manera.

---

<sup>100</sup> Smart (1986) resol aquesta qüestió mitjançant un suposat procés d'il·lustració: però, aleshores, no passaria a ser aquest el criteri?

<sup>101</sup> Vegeu Rawls, 1971, pàg. 40-46.

<sup>102</sup> Aquesta és una operació que rebrota sovint en la BE.

L'utilitarisme clàssic, com ja hem vist, ho resol remetent-nos a la felicitat, principi límit més enllà del qual ja no hi ha cap justificació. Però, com hem vist també, hi ha serioses dificultats per passar de l'hedonisme psicològic a un plantejament universal, i, quan això s'esdevé, cal incorporar-hi altres referents per tal de poder-ho assolir, com hem analitzat en confrontar Bentham i Mill<sup>103</sup>. En definitiva, com ha subratllat Frankena (1963), el terme "felicitat" s'ha usat per a expressar dues menes de fins: els que es refereixen a coses com és ara el plaer, el gaudi o la satisfacció; i els que es refereixen a alguna mena d'excel·lència o autoperecció. En la primera classe de fins, segons la nostra opinió, s'hi reflecteix allò més típicament utilitarista, però difícilment pot donar suport a totes les afirmacions que provenen de la tradició utilitarista. La segona classe de fins potser pot sostenir les seves afirmacions més complexes i universals, però aleshores sembla dubtós que això es pugui fer només amb els recursos que forneix l'utilitarisme. Fins i tot un utilitarista militant és conscient d'aquestes dificultats: "potser sigui massa esperar que hi hagi un sistema ètic possible que apel·li a tots els angles de la nostra naturalesa i a totes les nostres disposicions. [...] És molt concebible que no existeixi cap teoria ètica possible que estigui d'acord amb totes les nostres actituds"<sup>104</sup>.

Però, a més, els plantejaments utilitaristes no tan sols inclouen l'afirmació de la felicitat, sinó també l'exigència de calcular-la i de fer-ne comparacions per tal de poder prendre decisions. Cal poder quantificar probabilitats objectives de felicitat (o de valor), que siguin imparcials i no merament subjectives. Això és molt difícil (i problemàtic si hom ho posa com a condició necessària). Perquè planteja el problema de la incommensurabilitat dels béns humans, i la seva diferent

---

<sup>103</sup> Per a un presentació de les diverses formes d'utilitarisme, vegeu Guisán (1992b). Sobre les dificultats del plantejament hedonista, vist des d'una perspectiva benvolent envers l'utilitarisme, vegeu Brandt (1959).

<sup>104</sup> Smart, 1973, pàg. 82.

jerarquització per part de les diverses persones, i, per tant, que només es pot dur a terme des d'opcions prèvies (Finnis, 1983)<sup>105</sup>. O, simplement, planteja el problema de la seva viabilitat quan les variables són moltes, complexes i inclouen la reacció de múltiples subjectes davant seu (Ferrater, 1981). Finalment, hi ha el problema, lligat amb l'anterior, de la manca de consideració de la influència que la situació social té en les preferències, valoracions i satisfaccions dels individus (típica de l'individualisme metodològic de l'utilitarisme), cosa que fa que, al capdavant, la interpretació sigui inassequible a la quantificació (Sen, 1987)<sup>106</sup>. (De tota manera, creiem que també forma part de la veritat de l'utilitarisme -en relació amb el seu nucli conseqüencialista- que, si bé no es pot jugar tot a la carta de la quantificació i la mesura, sí que aquestes esdevenen una exigència ètica, en tot allò que sigui possible i fins allà on sigui possible.)

En relació amb aquesta problemàtica es va produint un desplaçament de l'utilitarisme, que el porta a deixar de parlar

---

<sup>105</sup> Finnis, a més, afegeix un parell de crítiques que canvien el registre del conseqüencialisme i hi incorporen altres paràmetres: en primer lloc, que el càlcul proporcional pressuposa la creença que només hi ha una mena de resposta als problemes morals; en segon lloc, que dissol la responsabilitat, en reduir la decisió a ser la conclusió d'un càlcul (Finnis, 1983, pàg. 93). Ens trobem, doncs, amb la possibilitat d'un utilitarisme sense responsabilitat (o amb la constatació que el càlcul utilitarista pot no exigir la idea de responsabilitat): per això ens caldrà tematitzar-la explícitament tot seguit.

<sup>106</sup> Aquí, dit sigui de passada, l'utilitarisme, en el que té de normatiu, creiem que hauria de plantejar-se fins a quin punt són directament aplicables a una societat de consum de masses (en el context de les desigualtats mundials) uns principis que són fills d'un context social radicalment diferent. Això, que en principi sembla que pot ser una objecció comuna a tota teoria ètica, creiem que és especialment pertinent en el cas de l'utilitarisme no tan sols per la dificultat que té de manegar-se amb la justícia i en l'establiment de quin és el màxim nombre a considerar, sinó, ras i curt, perquè allò que es considera plaer, dolor o satisfacció de necessitats i desigs té sempre una constitució sòcio-cultural.



en termes de felicitat o de benestar<sup>107</sup> (ja que no es poden comparar ni temporalment ni territorialment les satisfaccions humanes), i s'abandona la idea de poder mesurar la utilitat com a tal, que es redueix a ser entesa -redundantment- com allò que els humans entenen com a utilitat, i allò que és útil, com el que correspon als desigs manifestats. I com a conseqüència d'aquest desplaçament "el concepte d'utilitat, que havia donat lloc a una concepció del benestar com un estat d'ànim introspectiu difícil de definir per la complexitat dels seus ingredients, en associar-se a la satisfacció de desigs i preferències, ha arribat a identificar-se amb el mateix acte d'elegir"<sup>108</sup>. I, amb això, la dificultat de mesurar -i concebre- la felicitat es resol en la satisfacció de les preferències expressades. Però també és molt important caure en el compte que, amb això, hom abandona la referència substantiva als resultats per passar a pivotar sobre els procediments de decisió i d'acord entre individus. Passem de centrar-nos en les conseqüències a centrar-nos en l'elecció.

Potser sí que aleshores ja resulta inevitable parlar d'utilitarismes, en plural (Guisán, 1992b). Per tal de poder copsar aquesta pluralitat ens limitarem a oferir un exemple dels contrastos possibles.

#### Utilitarisme o utilitarismes? Algunes qüestions obertes en les fronteres de l'utilitarisme

Si atenem a plantejaments com els de Van Parijs (1991), l'utilitarisme tracta de la maximització del benestar col·lectiu, entès com la suma del benestar dels individus que componen la col·lectivitat considerada<sup>109</sup>. Això comporta l'exigència conseqüencialista de considerar la diversitat d'opcions des del

---

<sup>107</sup> Per a l'exposició del pas de la felicitat al benestar com a referent, vegeu Colomer (1987).

<sup>108</sup> Colomer, 1987, pàg. 93.

<sup>109</sup> Aquí, tanmateix, sembla inevitable la pregunta qui -i com- decideix quina és la col·lectivitat que es pren en consideració?

punt de vista dels individus afectats, tot cercant la suma d'utilitats més gran possible. Però aleshores desemboquem en plantejaments que no per coherents deixen de resultar sorprenents. Entre aquests, per exemple, que l'utilitarisme és la negació de la tesi benthamita que el comportament de l'individu s'explica per la maximització de la seva utilitat. I, per tant, que "la tasca d'elaborar o de criticar l'utilitarisme només té sentit si hom distingeix entre les preferències personals d'un individu (expressades en la seva funció d'utilitat) i allò que hom podria anomenar les seves preferències morals, i si hom reconeix a aquestes darreres la capacitat d'orientar, ni que sigui esporàdicament, el comportament humà. Ben a l'inrevés d'implicar la seva veritat, l'utilitarisme com a teoria política normativa pressuposa la falsedat de l'utilitarisme com a teoria explicativa del comportament individual"<sup>110</sup>. Caldria veure com l'utilitarisme (o quina mena d'utilitarisme) pot fer plausible aquesta distinció entre preferències. No pot ser un utilitarisme -simptomàticament- que es basi en "el reduccionisme groller de Bentham, ni en el perfeccionisme elitista de Mill"<sup>111</sup>, sinó un utilitarisme preferencial, que remeti a la satisfacció del desig racional (entès aquí com a no dependent d'un error). Aquest utilitarisme ja no ofereix un programa, sinó un criteri per poder triar entre programes, tot identificant-ne i escollint-ne el millor. Però, per fer-ho, hi afegeix una reelaboració de l'utilitarisme, i afirma que l'utilitat no demana només la satisfacció dels desigs, sinó també l'autonomia dels desigs.

Arribats en aquest punt, la qüestió remet a la inclusió del criteri d'autonomia (que creiem que desborda les fronteres de l'utilitarisme, i més si hom rebutja emparar-se en Mill).

---

<sup>110</sup> Van Parijs, 1991, pàg. 33. Ni que sigui per contrast: "vist globalment, pot semblar que els supòsits de l'utilitarisme tenen actualment, a l'inrevés del que s'esdevenia fins a la meitat del present segle, més capacitat explicativa que normativa" (Colomer, 1987, pàg. 145).

<sup>111</sup> Van Parijs, 1991, pàg. 35.

Nogensmenys, cal reconèixer que l'utilitarisme enriqueix críticament la comprensió de l'autonomia, en la mesura que dilueix la pretensió d'una autonomia pura, al marge de les preferències concretes dels individus<sup>112</sup>. En definitiva, retrobem altre cop el problema de la possible jerarquització -o no- dels fins. Però respondre a la qüestió d'aquesta jerarquització implicaria, en aquests plantejaments, establir prèviament si l'autonomia és el marc regulador o és un element corrector de l'utilitarisme preferencial així considerat, que són dues concepcions ben diferents.

Es podria considerar també un altre plantejament que no hauria de menester la referència a l'autonomia, i que, simplement, s'orientaria a l'assoliment del benestar social, entès com a satisfacció d'allò que els individus han expressat en les seves preferències. Aquí, el que s'entén per valor no és res preexistent ni amb entitat, sinó allò que es crea mitjançant la preferència i l'elecció (Gauthier, 1986). Per defugir que l'utilitarisme quedi tancat aleshores en plantejaments subjectivistes o absolutistes del valor, es passa a concebre'l sota criteris de racionalitat, entesa com a maximització de la utilitat a partir dels propis interessos, i com la generació de procediments d'on es desprenguin decisions amb benefici mutu. Aquest enfocament pressuposa "la consideració de la llibertat d'elecció com un bé en si mateix; el rebuig de l'alternativa d'interferència en les decisions dels individus pel seu propi bé, cosa que significa una violació de les seves preferències mitjançant la pretesa superioritat moral d'una preferència social i que és l'origen de tots els autoritarismes; i l'expectativa

---

<sup>112</sup> Potser es podria veure aquí un camí de mediació en la contraposició entre llibertat negativa i llibertat positiva que va proposar Berlin (Berlin, 1954), on alertava del perill de tota antropologia que pressuposa l'existència de finalitats que es corresponen a la veritable naturalesa humana, i on la racionalitat sol ser l'eina del jo autèntic per sotmetre legítimament els jos empírics. Val a dir que els paràmetres de Van Parijs es poden trobar a Harsanyi (1977), on fins i tot, apel·lant a la manca d'informació, es vincula l'utilitarisme a la distinció entre preferències manifestes i preferències vertaderes.

que, mitjançant l'experiència i l'ús de les seves facultats mentals, els homes poden augmentar la racionalitat de les seves eleccions"<sup>113</sup>. Però amb això arribem, simplement, a la generalització dels supòsits del model econòmic per comprendre el conjunt de l'actuació humana i per establir procediments d'elecció social<sup>114</sup>. I, consegüentment, des d'aquí, la BE es veuria obligada a no ser res més que una aproximació -ètica- als processos de presa de decisió combinada amb la legitimació ètica -orientada a la pràctica- del model del mercat, que esdevindria, així, el paradigma per pensar l'acció humana en la seva totalitat.

Amb la qual cosa, a partir del nucli conseqüencialista de l'utilitarisme, ens hem de preguntar si aquesta no és una teoria ètica que, en definitiva, acaba desembocant en una doble prohibició. En primer lloc, la prohibició de discutir èticament el contingut de les preferències empíricament existents, més enllà de l'afirmació del seu dret a expressar-se, amb els problemes que això comporta<sup>115</sup>: al capdavall, ens trobaríem amb una sobirania ètica de la preferència immune a tota crítica o amb una absolutització d'un criteri de preferència presentat com a autoevident. En segon lloc, la prohibició de plantejar èticament

---

<sup>113</sup> Colomer, 1987, pàg. 145.

<sup>114</sup> Les conseqüències polítiques d'aquesta aproximació s'aparten ara del fil que volem seguir. Per a l'intent de justificar-la com un plantejament ètic global, vegeu Gauthier (1986); en el seu vessant d'elaboració d'una comprensió de la política (per bé que incorporant certs elements contractualistes), Buchanan i Tullock (1962) i Mueller (1979). Una discussió extremament crítica d'aquests enfocaments, a Sen (1987) i Hoogerwerf (1992).

<sup>115</sup> "Es podria argumentar que el profit pot estar més ben representat per la llibertat que té una persona, i no (si més no totalment) per allò que la persona assoleix -tant des de la perspectiva del benestar com des de la perspectiva de l'agència- a partir de la base d'aquesta llibertat. [...] Si en la valoració ètica es jutja el profit d'una persona -si més no parcialment- en termes de consideracions del tipus de llibertat, aleshores caldrà rebutjar no tan sols l'utilitarisme i el benestar basat en la utilitat, sinó també un seguit d'enfocaments diferents que se centren només en allò que s'assoleix" (Sen, 1987, pàg. 64).

els límits de les majories (a partir de preferències individuals), atès que esdevé impossible assolir plantejaments o acords de caràcter postconvencional<sup>116</sup>: no hi ha una exigència d'aspirar a cap mena d'acord capaç de transcendir les majories i les societats del present, cosa que, per exemple, podria fer l'utilitarisme compatible amb l'existència d'un dèspota benvolent (Cortina, 1990) o amb l'esclavització d'una minoria (Colomer, 1987). Aquesta doble prohibició, que no impugna el nucli conseqüencialista, palesa que des d'aquest nucli els plantejaments utilitaristes acaben deixant en la frontera el problema de la racionalitat, el problema de la universalització i el problema del model antropològic. Com que afrontar aquests problemes demana fer el pas vers altres propostes ètiques, ens limitarem a apuntar les vies per les quals s'hi arriba.

En resseguir els plantejaments de Bentham i Mill, ja hem pogut fer esment que els seus plantejaments utilitaristes esdevenen poc viables sense incorporar un model antropològic que -sovint en un grau força elevat- opera normativament. El de Bentham semblava viable des del punt de vista de l'operativa utilitarista, però comportava una visió reduccionista i un xic simple de l'ésser humà. El de Mill semblava propiciar un major reconeixement de la complexitat humana, però resultava un xic difícil de sostenir només amb els recursos de l'utilitarisme. Però, a més, creiem que, des de la perspectiva de l'utilitarisme, és força difícil atendre suficientment a una qüestió nuclear de la vida moral com és el procés de constitució del subjecte (és a dir: que és força difícil atendre a la recomanació de Mill de preocupar-se no tan sols del que es fa, sinó de quina mena d'home ho fa). En la mesura que la vida moral comporta "ser una mena de persona i no tan sols fer una mena de coses"<sup>117</sup>, l'utilitarisme ens vacuna contra qualsevol consideració del ser divorciada del fer; però també ens pot portar a concloure que ser alguna mena de persona

---

<sup>116</sup> Aquesta és una referència que introduïrem i desenvoluparem en l'apartat següent.

<sup>117</sup> Frankena, 1963, pàg. 84.

és irrellevant per qualsevol altra raó que no la subordini a fer. Per això potser el repte més important sigui el de respondre a la sospita que l'utilitarisme no és capaç de comprendre la relació i la interpenetració entre el ser humà i les seves accions<sup>118</sup>. I més en la mesura que faciliti, com hem assenyalat anteriorment, la confusió entre la idea que no hi ha res que sigui correcte independentment de les conseqüències i la idea diferent que tot depèn de les conseqüències.

Un tractament del problema des de la matriu utilitarista (en la línia de no fonamentar-la en definicions substantives sinó en l'expressió de preferències) portaria gairebé a resoldre'l mitjançant una comprensió de la vida social i de la vida moral des de la metàfora del mercat<sup>119</sup>. Al capdavant, "l'home econòmic és l'home natural del nostre temps"<sup>120</sup>, i aquesta tesi es convertiria en el nou pressupòsit antropològic i social. En aquest cas, les restriccions morals no serien altra cosa que mecanismes que permetessin la superació del conflicte entre l'exercici de les diverses racionalitats individuals, quan el mutu benefici no se segueix de la recerca del guany individual: les obligacions es fonamenten en el propi interès<sup>121</sup>. Aquest

---

<sup>118</sup> Des del reconeixement que del bé no sempre se segueix el bé i que del mal no sempre se segueix el mal es pot sostenir que assolir que les coses resultin al millor possible no exigeix que mai no actuem immoralment (Gutiérrez, 1990) (si bé caldrà precisar qui estableix, i com ho fa, que ens trobem justament en aquest cas). Però sostenir que quan elogiem determinades qualitats humanes no hem d'atendre a la utilitat de la qualitat, sinó a la utilitat de l'elogi (Smart, 1973), sembla que portaria a un plantejament en el qual el conseqüencialisme acabaria esdevenint un dissolvent del subjecte.

<sup>119</sup> L'expressió és d'Hoogerwerf (1992).

<sup>120</sup> Gauthier, 1986, pàg. 316.

<sup>121</sup> Al voltant d'aquesta qüestió, el debat sobre si es tracta de plantejaments egoistes o autointeressats (o si ambdós termes són equivalents) ha aixecat força polseguera. A part que en plantejaments que parteixen del model econòmic no hi ha acord en aquest punt -vegeu la no-coincidència d'usos a Buchanan i Tullock (1962) i Mueller (1979)-, com més hom s'apropa a plantejaments tradicionals de l'utilitarisme, més subratlla que no el considera de caràcter egoista (Frankena, 1963); com més hom s'apropa a

plantejament comporta un individualisme metodològic que fàcilment esdevé normatiu, ja que considera només l'individu com a referència, sense atendre -analíticament- a la seva configuració sòcio-cultural ni -moralment- a la seva identificació amb projectes de grup o amb valors col·lectius. Aquest individualisme, comptat i debatut, fa bona la reserva teòrica d'Elster: "no sembla que disposem d'una comprensió vigorosa de la relació entre els dos homúnculi que hi ha en nosaltres: homo economicus i homo sociologicus"<sup>122</sup>; però la fa bona, al capdavall, perquè es limita a suprimir-ne el segon<sup>123</sup>.

Potser per això Sen (1987) ha assenyalat que tant la tradició utilitarista com la de la metàfora econòmica arrossegueu una concepció de la persona limitada, que ell concreta en la confusió entre el que anomena "aspecte de benestar" i "aspecte d'agència" de la persona. El primer fa referència a allò que aconsegueix en relació amb el seu profit personal, i el segon, a allò que assoleix en relació amb altres objectius i valors. Certament,

---

plantejaments bastits sobre la metàfora del mercat, més en subratlla el caràcter autointeressat (Gauthier, 1986), o l'equipara a egoista. De maneres diverses (però amb el comú denominador de superar el plantejament neoclàssic sense renunciar a les seves aportacions) en els darrers anys hom ha intentat una reelaboració dels supòsits del model econòmic que fos més sensible als problemes antropològics no resolts que arrossega: vegeu Argandoña (1991b); Etzioni (1988) o Sen (1987). Però "val la pena comentar -amb el risc d'insistir en el que és evident- que negar que les persones es comporten sempre d'una manera exclusivament egoista no és el mateix que afirmar que actuen sempre de manera desinteressada. Seria increïble que l'egoisme no jugués un paper força important en moltes decisions, i, de fet, les transaccions econòmiques normals s'acabarien si l'egoisme no jugués un paper fonamental en les nostres eleccions. La qüestió real es troba en el fet de saber si és una pluralitat de motivacions o exclusivament l'egoisme el que mou els éssers humans" (Sen, 1987, pàg. 36). Però, atesa aquesta pluralitat, aleshores es fa indispensable plantejar alguna cosa similar a allò que kantianament podríem anomenar la bona voluntat.

<sup>122</sup> Elster, 1985, pàg. 50.

<sup>123</sup> Etzioni ha proposat un nou paradigma econòmic que articuli els plantejaments neoclàssics amb els enfocaments que emfasitzen la realitat moral i comunitària de les persones. En parlarem en tractar dels comunitaristes.

això no implica que l'aspecte d'agència sigui independent del de benestar, ni implica negar que moltes accions guiades per la recerca del benestar (i també per l'egoisme) produeixen bons resultats; però sí que introdueix una més gran complexitat en superar el monisme que resulta d'identificar tres elements: benestar basat en un mateix i el propi consum, objectius basats en el propi benestar i elecció basada en el propi objectiu. En el supòsit del comportament egoïsta -segons Sen- aquests tres elements van junts, però així que s'introdueixen altres possibilitats (com és ara que el benestar no s'identifiqui amb el propi consum o que els objectius no s'identifiquin amb el propi benestar), fan molt més complexos els plantejaments que si ho reduïm tot a una visió estreta d'aquests elements<sup>124</sup>.

Com hem dit repetidament, tota aquesta problemàtica ens situa en una línia on es troba la frontera de l'utilitarisme en relació amb d'altres teories ètiques. Aquesta línia és el concepte de racionalitat i l'obertura a la universalitat que afavoreix (o no). Des de la perspectiva més propera a la metàfora econòmica, es tracta de repensar la raó en clau d'interès i, lligat a això, comprendre-la només en termes de maximització en relació amb els objectius que el subjecte es proposa<sup>125</sup>. En aquest sentit,

---

<sup>124</sup> Sen considera que això fins i tot hauria de portar a la revisió dels supòsits de la teoria econòmica.

<sup>125</sup> "La hipòtesi econòmica consisteix senzillament en el fet que l'individu representatiu o mitjà, quan s'enfronti amb una relació real en l'intercanvi, escollirà més en lloc de menys" (Buchanan i Tullock, 1962, pàg. 43). "Igual que en teoria econòmica, els postulats bàsics de l'elecció pública són els referents a l'home considerat com un ésser egoïsta, racional i maximitzador d'utilitat" (Mueller, 1979, pàg. 14). "L'agent econòmic és racional. Aquesta paraula, que en economia sol aixecar crítiques i reticències, significa, en realitat, una cosa molt senzilla: que l'home és capaç de perseguir consistentment un fi, fixant-se metes de forma coherent, establint i valorant els mitjans, jutjant els seus efectes i escollint consistentment" (Argandoña, 1991a, pàg. 48). "Com caracteritza la teoria econòmica convencional el comportament racional? Es pot afirmar que existeixen dos mètodes predominants per definir la racionalitat del comportament en la teoria econòmica dominant. Un és considerar la racionalitat com la consistència interna en l'elecció, i l'altre és identificar la racionalitat amb la



Gauthier proposa una contraposició entre una racionalitat maximitzadora (a partir dels propis interessos) i una racionalitat universalitzadora (a partir de considerar els interessos de tots), i, òbviament, opta per la primera. I per bé que pren distàncies envers l'utilitarisme, fa notar que, en definitiva, també parla en termes de maximització (però col·lectiva), cosa que segons la nostra opinió manté la confusió -en relació amb l'individu- entre benestar i agència i, per tant, no permet considerar que hi pot haver objectius o valors que existeixen "no tan sols perquè ajuden a obtenir coses, sinó també per la seva pròpia importància, que va més enllà del valor d'estat existent que s'assoleix realment"<sup>126</sup>. Ens trobaríem altrament amb l'hegemonia de la raó instrumental aproblemàtica i sense cap instància per poder-la qüestionar.

Vista des d'aquí, la BE no podria ser res més que un discurs ètic orientat a la justificació del model del mercat, tot reduint la pluralitat de valors possibles al valor de l'eficàcia (Hoogerwerf, 1992). D'aquesta manera s'obvia al fet que "la bondat de les conseqüències deriva en última instància dels fins últims o metes terminals, que són els únics estats de coses intrínsecament bons"<sup>127</sup>. I no tan sols això: s'obvia també al fet que en la realitat aquesta racionalitat és sempre una racionalitat limitada (Simon, 1979) o, dit altrament, que en la pràctica les capacitats humanes realment existents fan que el que efectivament s'esdevingui sigui una continuada violació dels principis de racionalitat (Jungermann, 1986). I és que, segons la nostra opinió, abans d'entrar en el contrast amb la racionalitat universalitzadora, cal parar esment en el fet que la racionalitat maximitzadora sol emfasitzar el moment de la decisió, sense atendre suficientment al fet que "el judici i la

---

maximització del propi interès" (Sen, 1987, pàg. 30).

<sup>126</sup> Sen, 1987, pàg. 77. Sen posa com a exemple d'això, justament, la llibertat.

<sup>127</sup> Gutiérrez, 1990, pàg. 151.

decisió són un moment en un procés continu"<sup>128</sup>, cosa que obligaria, en cas d'atendre també als processos, a considerar específicament el subjecte decisor, i a fer-ho contextualitzant-lo socialment. Creiem que això també serà prou rellevant per a la BE, perquè caldrà veure, fins i tot quan es vol reduir a ser una ètica de les preses de decisió, si les entén com a moment o com a procés.

Des de la tradició més temàticament utilitarista, tanmateix, hom ha volgut tractar alguns d'aquests problemes mitjançant el desenvolupament d'una diferenciació entre utilitarisme de l'acte i utilitarisme de la regla. L'utilitarisme de l'acte és aquell segons el qual, fins allà on sigui possible, per saber si una acció és bona o dolenta cal avaluar les conseqüències concretes i directes d'aquesta acció i ponderar quina de les accions que estan al nostre abast produirà un excedent més gran de bé sobre mal. Mentre que l'utilitarisme de la norma o de la regla proposa que, a l'hora d'actuar, generalment ho hem de fer remetent-nos a una regla d'actuació, però tot acceptant les regles en funció de la consideració de les conseqüències que se'n desprenen de l'ús habitual per part de tothom: el que cal considerar no és quin acte promou la màxima utilitat, sinó quina regla<sup>129</sup>.

Cal notar que, certament, l'utilitarisme de la regla restringeix el perill (en termes de males conseqüències) que pot comportar deixar en mans exclusives dels agents individuals la ponderació de tots els factors que conflueixen en una decisió. Però també hem de reconèixer que no sempre queda clar si l'utilitarisme de la regla és una variant de la consideració estratègica de l'acció (en la qual tots els agents saben que les funcions d'utilitat dels altres formen part del propi entorn i que ell també forma

---

<sup>128</sup> Jungermann, 1986, pàg. 634.

<sup>129</sup> Hom pot trobar una presentació expositiva d'aquestes dues versions a Guisán (1992b) i a Frankena (1963). Brandt (1959) en fa una presentació orientada a postular un utilitarisme de la regla ampliat, on, simptomàticament, aquesta ampliació està motivada per la voluntat de poder-hi incorporar un principi de justícia.

part del dels altres) o una aproximació al principi kantian d'universalització de la màxima (Gutiérrez, 1990). Certament, no podem dir que la tendència dominant sigui aquesta darrera, ans al contrari. De fet, sembla que el que predomina a l'hora de justificar l'utilitarisme de la regla són tres menes de raons: l'utilitarisme de l'acte tendeix a concebre de forma atomitzada l'acció humana; quan això s'esdevé és altament probable que comporti una manca de consistència i d'estabilitat en el seguit d'actuacions; la viabilitat de la vida social (i de l'acció pública) és impensable sense cap mena de regla ni principi (Starr, 1983). Sigui com sigui, sembla clar que només des de l'utilitarisme de la regla ens podem apropar a una comprensió de la justícia de caire utilitarista (Van Parijs, 1991), per bé que sigui dubtós que hi puguem arribar (Frankena, 1963), cosa que, com sabem, és un problema recurrent.

De tota manera, el que creiem important és que, considerat estrictament, l'utilitarisme de la regla ja comporta revisar la concepció atomitzada de l'acció humana que resta implícita en la tradició utilitarista. En efecte, en l'enfocament que va proposar Rawls (1955), i "atès que la pràctica és de gran valor utilitarista"<sup>130</sup>, les regles ho són en relació amb una pràctica. Aquestes comporten la institucionalització d'una manera d'actuar, són anteriors als casos particulars i inclouen l'abdicació de la llibertat plena per actuar sobre bases utilitaristes. Per tant, no és el mateix justificar una pràctica com a sistema de regles que justificar una acció particular que cau dins d'aquestes regles. Des d'aquesta perspectiva, el principi utilitarista remet al legislador, i no al jutge, i, per tant, cal tenir ben present que quan es qüestiona una pràctica no serveix de res remetre's a les regles, però que quan es qüestiona una acció particular no es pot fer res més que remetre's a les regles. Així doncs, amb vista al fil que estem seguint, creiem que és molt important notar que, si hom es vol plantejar quelcom proper a l'utilitarisme de la regla, al final no li quedarà cap més remei

---

<sup>130</sup> Rawls, 1955, pàg. 224.

que plantejar-se també l'articulació de l'utilitarisme amb institucions i pràctiques socials<sup>131</sup>, deixant de banda una atomització (de les accions i dels actors) estricta<sup>132</sup>.

Nogensmenys, nosaltres creiem que, per a bé i per a mal, el nucli dur de l'utilitarisme es troba més proper al de l'acte que no pas al de la regla<sup>133</sup>. Ja que, comptat i debatut, "la darrera i suprema instància de la moralitat és, doncs, el principi conseqüencialista directe, immediat o cru. Per estar-li lògicament i epistemològicament subordinats, les normes, les regles i els principis de la moralitat comuna són estrictament contingents i provisionals, [...] els utilitarismes de l'acte i de la regla són fonamentalment el mateix per ser extensionalment equivalents"<sup>134</sup>. Més encara: al capdavant, l'utilitarisme de l'acte remet, justament, a aquelles situacions en les quals es pot dir que, veritablement, decidim nosaltres. I ja que l'utilitarisme ensenya que la bondat de les accions s'ha de jutjar per les conseqüències, des d'aquesta perspectiva les regles morals només s'han de tenir presents com a fets

---

<sup>131</sup> No ve al cas situar aquest treball de Rawls en la seva pròpia evolució. Però a efectes de l'utilitarisme sí que sembla pertinent la seva observació final en aquest text segons la qual parlar de pràctiques sembla poc rellevant amb vista a la vida moral, ja que la seva pertinença remet més aviat a qüestions legals. Ell mateix fa notar que l'utilitarisme no pot tenir el mateix registre en relació amb la vida moral, amb els arguments legals o amb els arguments morals més complexos. És a dir, en els nostres termes, que no és tan clar que pugui ser alhora un principi de la moral i de la legislació.

<sup>132</sup> Hi hauria també, certament, una opció ponderada que consistiria a fer de l'utilitarisme de l'acte un correctiu intern al de la norma, pràctic i concret. Hom sol trobar bases per a això ja a Mill (vegeu Mill, 1861, pàg. 70 i seg.). Però potser el problema rau en el fil analític que porta a concloure a Sen que "ni el respecte general del conseqüencialisme basat en l'acció ni el del conseqüencialisme basat en la norma poden funcionar en totes les situacions; de fet, cap conseqüencialisme amb un enfocament únic pot fer-ho" (Sen, 1987, pàg. 103).

<sup>133</sup> Obviem aquí al problema pràctic del cost d'oportunitat que és inherent a l'utilitarisme de l'acte. Per a aquesta qüestió, vegeu Van Parijs, 1991.

<sup>134</sup> Gutiérrez, 1990, pàg. 170.

sociològics que no es poden ignorar, però no justifiquen cap acció, ja que en cas contrari transformariem les regles en rituals: "un utilitarisme de la regla adequat [...] consistiria de fet en una sola regla, la de l'utilitarisme de l'acte: maximitza el benefici probable"<sup>135</sup>.

Així doncs, en una mena de reedició dels esforços de Sísif, sembla que des de l'utilitarisme (si només comptem amb els seus recursos) ens anem acostant cap a plantejaments de caire més universal (i, potser, deontològic), sense poder-hi arribar mai plenament. Mill ja va parlar que les persones tenim drets morals, i "dret a igual tractament"<sup>136</sup>; i també hem constatat l'exigència d'assumir una perspectiva imparcial. Però sembla difícil assolir-ho només des d'una racionalitat maximitzadora, des d'una orientació a acords estratègics (en els quals tothom és per a tothom un element a tenir en compte per a aconseguir les pròpies finalitats), i des d'una orientació a l'acció des de les pròpies funcions d'utilitat. Per això, potser, no és anecdòtic recordar que els redactors de la declaració d'independència usamericana<sup>137</sup> ja havien considerat com a drets inalienables la vida, la llibertat i la recerca de la felicitat, tot distingint -sense necessitat d'haver llegit, posem per cas, Rawls- entre el dret a la vida i a la llibertat, d'una banda, i el dret a la recerca de la felicitat (i no, en canvi, el dret a la felicitat), d'una altra: àmbits morals i polítics diferents i articulats. I és que no tot allò que els humans volen i desitgen és igualment vinculant per a tots; ni de l'afirmació de preferències i del desig de felicitat es desprenen les regles i les institucions que possibilitin que tots i cadascun puguin ser feliços a la seva

---

<sup>135</sup> Smart, 1973, pàg. 19. Per a la seva defensa del que anomena utilitarisme extrem vegeu també Smart (1956). També coincideix en aquesta preeminència de l'utilitarisme de l'acte (però amb una orientació crítica envers l'utilitarisme) Williams (1973).

<sup>136</sup> Mill, 1861, pàg. 131.

<sup>137</sup> Es pot trobar una bona anàlisi del conjunt de problemes i de tradicions que hi convergeixen a Barret-Kriegel (1989).

manera (Cortina, 1990). En aquest context es pot comprendre la perspectiva de Larmore (1990) en la mesura que emfasitza que la neutralitat política de la tradició liberal no és de base epistemològica (en relació amb el reconeixement de la diversitat de volers), sinó moral (en relació amb el reconeixement igual dels humans). Creiem que en el reconeixement i en el tractament d'aquestes distincions és on es palesen les limitacions de l'utilitarisme.

Segons la nostra opinió, la consegüent obertura a enfocaments deontològics, des del camí que hem seguit, ve afavorida pel reconeixement que l'utilitarisme (en la diversitat dels seus trets i, certament, en el seu nucli consegüencialista) és un referent necessari, però no suficient, a l'hora d'afrontar el conjunt de les dimensions de la vida moral. Però volem fer aquest pas sense arribar a contraposar de manera excloent el paradigma maximitzador i el paradigma universalitzador (cosa que ja arrosseguem des de Weber), perquè ambdós expressen exigències i dimensions ben reals i legítimes de l'acció humana<sup>138</sup>. Sen ha assenyalat que, si volem compatibilitzar-ho amb una teoria moral basada en els drets, de l'utilitarisme només podem aprofitar el seu nucli consegüencialista, que és una veritat a la qual no podem renunciar. Cosa, per cert, que no és poc, atès que "seria un error ignorar les conseqüències encara que es tracti d'objectes intrínsecament valuosos. La justificació de tot raonament consegüencial sorgeix del fet que les activitats tenen conseqüències. Fins i tot activitats que són intrínsecament valuoses poden tenir altres conseqüències. El valor intrínsec de tota activitat no és un motiu adequat per ignorar el seu paper instrumental, i l'existència d'una importància instrumental no és una negació del seu valor intrínsec. Per obtenir una valoració global de la importància ètica d'una activitat cal examinar no tan sols el seu valor intrínsec (si és que en té algun), sinó també la seva funció instrumental i les seves conseqüències sobre d'altres coses, és a dir, analitzar les distintes conseqüències,

---

<sup>138</sup> En aquesta mateixa línia, Rubio (1992).

intrínsecament valuoses o no, que pot tenir aquesta activitat"<sup>139</sup>.

Malgrat Sen, però, creiem que es poden mantenir també d'altres aspectes provinents de la tradició utilitarista, sobretot en el que poden tenir de correctiu crític, i que ja hem anat subratllant al llarg de les pàgines precedents. Posem per cas, els criteris d'eficàcia i d'eficiència en l'assignació de recursos (gairebé) sempre escassos; la importància d'atendre a allò que els éssers humans senten en relació amb allò que volen; l'atenció al conreu de la simpatia i la benvolença, atès que els humans no tan sols raonem, sinó que també -i primordialment- sentim; la vigilància constant davant del perill de convertir el discurs moral en un discurs fictici; la presa en consideració de les preferències reals i expressades de la gent; tenir en compte els realment afectats per les decisions que es prenen; el reconeixement dels bons resultats que se segueixen de les conductes interessades; l'atenció als processos de presa de decisions. Aquests referents no poden ser absents d'una ètica aplicada, però hi han de ser dins d'un marc de referència. Marc de referència que creiem que no aporta suficientment l'utilitarisme i al qual tampoc podem accedir des d'ell. Per això ens haurem de confrontar amb la tradició deontològica. Però des de la nostra perspectiva, la transició vers la necessària assumpció d'una articulació de caràcter deontològic, passa per reformular el conseqüencialisme en termes d'una ètica de responsabilitat.

#### La configuració d'una ètica de responsabilitat

Si algun nom ens ve al cap en sentir parlar d'ètica de responsabilitat, no hi ha dubte que és el de M. Weber. El binomi ètica de responsabilitat, ètica de conviccions és un dels tòpics recurrents quan es tracta de pensar una ètica orientada a la comprensió de l'acció. I forma part d'aquest tòpic (ara en el

---

<sup>139</sup> Sen, 1987, pàg. 91.

sentit pejoratiu del mot) entendre aquest binomi com l'expressió d'un antagonisme.

La reflexió weberiana se situa en el context de l'anàlisi de l'estat i, conseqüentment, de l'anàlisi de l'acció política. Això és molt rellevant per a la nostra reflexió, perquè situa l'atenció -ètica- vers les conseqüències en el marc d'una reflexió (en part també ètica) sobre el poder. Aquest és, doncs, el punt en el qual la tradició utilitarista es veu enriquida i, ensems, superada: una ètica de responsabilitat és -certament- conseqüencialista, però l'atenció a les conseqüències de l'acció pressuposa i inclou la comprensió del poder de qui actua. El que és específic d'una ètica de responsabilitat és l'atenció a les conseqüències derivades de l'exercici del poder i, per tant, el rebuig a l'atomització descontextualitzada socialment que tan sovint ha acompanyat la tradició conseqüencialista que hem recorregut.

Weber es planteja el problema atenent a l'aparició dels nous partits de masses i les noves formes de professionalització de la política, tant en el que pertoca a la burocratització de l'administració pública, com en el que pertoca a l'aparició dels funcionaris polítics: tot plegat porta cada cop més al govern d'experts i a liderats de caire carismàtic<sup>140</sup> i, conseqüentment, a noves formes de comunicació, que passen a ser -ahora- formes d'acció<sup>141</sup>. Al capdavall, l'acció política la percep com essent

---

<sup>140</sup> Creiem que les anàlisis weberianes sobre l'estat i, sobretot, sobre els partits no han perdut gens d'actualitat, però ara escapen al nostre objectiu. Pel que fa referència a l'estat, ens remetem a les referències proposades en parlar en el primer capítol sobre les formes de legitimació, la funció del dret i els processos de modernització; sobre els partits, avui resulta gairebé higiènic repassar Weber, 1919 (pàg. 81-150) i 1922 (pàg. 1076-1117).

<sup>141</sup> "La demagògia moderna se serveix també del discurs, però, encara que l'utilitza en quantitats aterridores (n'hi ha prou de pensar en la quantitat de discursos electorals que ha de pronunciar qualsevol candidat modern), el seu instrument permanent és la paraula impresa. El publicista polític i, sobretot, el periodista són els representants més notables de la



sempre (per bé que potser no exclusivament) interessada<sup>142</sup> i, per tant, inabordable directament en termes de discurs moral. Perquè, si es tracta de comprendre i orientar l'acció, no podem ignorar que, de fet, "la intenció d'universalitat que anima la moral formal no es comunica a les decisions dels homes d'acció"<sup>143</sup>.

La impossibilitat de lligar la racionalitat de l'acció orientada a fins i la de l'orientada a valors i el problema insuperable del politeisme de valors, que ja hem analitzat, fan que l'home d'acció es vegi en la necessitat de decidir sempre d'acord amb dels seus valors i en l'atenció al curs previsible de l'acció que ha empès: l'acció implica risc i coneixement de les causalitats<sup>144</sup>, però diferenciant sempre el coneixement que pot aportar la ciència de la pròpia orientació a valors. Cal decidir sense certeses absolutes no tan sols perquè no hi ha mai coneixement complet de la realitat, sinó també perquè hi ha contradicció entre valors: "la història és feta de combats dubtosos en els quals cap causa és pura, cap decisió, sense riscos, cap acció, sense conseqüències imprevisibles. [...] Perquè la ciència és limitada, l'esdevenidor, imprevisible i els valors a curt termini, contradictoris, les eleccions a què

---

figura del demagog actualment" (Weber, 1919, pàg. 117). No creiem que judicis com aquest s'expliquin només per l'elitisme aristocratitzant weberianà.

<sup>142</sup> En aquest punt s'apropa a un dels temes recurrents que hem analitzat en l'apartat anterior. Que aquesta comprensió és important en Weber potser ho confirma el fet que la podem trobar repetida en diversos moments de la seva obra: "l'empresa política és necessàriament una empresa d'interessats" (Weber, 1919, pàg. 122); "l'activitat política és una activitat d'interessats" (Weber, 1922, pàg. 1115).

<sup>143</sup> Aron, 1959, pàg. 59.

<sup>144</sup> Weber apunta a una comprensió del procés de presa de decisions a Weber, 1917 (pàg. 133-135). Però difícilment acceptaria un conseqüencialisme que decidís simplement com a resultat d'un càlcul, en la mesura que considerava impossible la previsió de totes les conseqüències o la consideració de tots els estats de coses possibles.

efectivament està condemnat l'home històric no són demostrables"<sup>145</sup>. És per això que el polític no pot abdicar d'una ètica de responsabilitat (que en el tarannà weberianà assoleix de vegades tonalitats gairebé de tragèdia íntima), perquè, al capdavant, no és possible unificar el món ni des dels valors ni des de la ciència (Habermas, 1981a).

Aparentment<sup>146</sup>, l'ètica de responsabilitat weberiana es contraposa a l'ètica de convicció. Elaborat bel·ligerament en confrontació amb pacifistes i revolucionaris -cal no oblidar-ho- el sentit de responsabilitat cal situar-lo com una (i no l'única, per cert) qualitat decisiva en un polític: també li calen passió per una causa i mesura (com a capacitat de guardar distàncies envers homes i coses). La política s'ha de fer amb el cap, però des de la passió. Per això hi ha dos pecats mortals en la política: l'absència de finalitats i la falta de responsabilitat, que solen coincidir. "L'absència de finalitat el fa procliu [el polític] a buscar l'aparença brillant del poder en lloc del poder real; la falta de responsabilitat el porta a gaudir del poder pel poder, sense tenir en compte la seva finalitat"<sup>147</sup>. Per això, a l'hora de considerar l'ethos de la política, afirma Weber que "en aquest punt topen entre si concepcions bàsiques del món entre les quals, en darrer terme, cal escollir"<sup>148</sup>. Perquè la qüestió remet no tan sols a la definició o a la realització del bé, sinó a resistir-se al mal, si hom no vol fer-se responsable del seu

---

<sup>145</sup> Aron, 1959, pàg. 72 i 77.

<sup>146</sup> Autors molt perspicaços han abonat aquesta contraposició, que no creiem que sigui tal. Aron (1967, pàg. 271) opina que "l'antinomia fonamental de l'acció és la que es dibuixa entre la moral de responsabilitat i la moral de convicció; d'una banda, Maquiavel, d'altra, Kant"; creiem que, així, tant Maquiavel com Kant queden excessivament -i injustament- estereotipats. I Bell (1960, pàg. 463) parla del "dilema" entre ambdues (i, per cert, afegint-hi que ell ha optat invariablement per l'ètica de responsabilitat, cosa que potser ajudaria a aclarir part de la seva obra).

<sup>147</sup> Weber, 1919, pàg. 155.

<sup>148</sup> Weber, 1919, pàg. 157. Aquí sembla que s'abona la contraposició que acabem de rebutjar.

triomf<sup>149</sup>. No hem d'oblidar, per tant, que la comprensió de l'ètica de responsabilitat és inseparable de la primera caracterització que Weber fa de l'ètica de conviccions (i per això se li pot oposar): "l'ètica absoluta ni tan sols es pregunta per les conseqüències"<sup>150</sup>.

En canvi, l'ètica de responsabilitat no tan sols es fa la pregunta, sinó que "mana" tenir en compte les conseqüències de la pròpia actuació. I això l'aboca a la inevitable constatació que del bé no sempre se segueix el bé i que del mal no sempre se segueix el mal i, per tant, a considerar inevitable la tensió entre fins bons i mitjans dubtosos o perillosos, o la possibilitat de conseqüències laterals moralment dolentes. Cap ètica, segons Weber, no pot decidir o decretar a priori quan la bondat del fi justifica els mitjans i les conseqüències moralment dolentes.

Però aquí Weber fa una segona caracterització de l'ètica de conviccions, a la qual no se sol parar tanta atenció, dissortadament: "qui opera conforme a una ètica de la convicció no suporta la irracionalitat ètica del món. És un racionalista còsmico-ètic"<sup>151</sup>. Per reformular-ho en els termes que nosaltres reprendrem tot seguit: sembla que seria possible -sense traïr excessivament Weber- distingir entre una ètica de conviccions que identifica l'ordre moral amb un ordre natural o social (i fa d'aquesta identificació la font de prescripcions normatives) i una ètica de conviccions per a la qual l'afirmació (fins i tot absoluta) dels valors morals no comporta aquesta identificació. La primera, des del nostre punt de vista, no tan sols seria incompatible amb una ètica de responsabilitat, sinó que a més creiem que és rebutjable si hom es vol prendre seriosament els

---

<sup>149</sup> Potser a Weber l'hauria sorprès una mica que, des de la tradició evangèlica, Bonhoeffer afirmés no gaires anys més tard exactament el mateix.

<sup>150</sup> Weber, 1919, pàg. 163. Per tant, podem pensar que, només que s'ho preguntés, la cosa canviaria substancialment.

<sup>151</sup> Weber, 1919, pàg. 166.

processos de modernització. En canvi la segona no hi estaria necessàriament contraposada, però hauria de passar pel sedàs de les ètiques comunicatives contemporànies i superar molts dels aspectes del paradigma separatista que en el primer capítol hem detectat en Weber.

Creiem que el mateix Weber era sensible a aquesta distinció (per bé que no la formulés com a tal). L'exercici del poder no és una cosa angèlica, i s'ha de fer atenent a la realitat de l'home mitjà, i no a l'home que pinta el discurs moral<sup>152</sup>. Qui fa política ha de pactar amb els poders diabòlics que encerclen tot poder i ha de saber que l'ètica de responsabilitat el portarà - tot seguint la formulació de Maquiavel (que no maquiavèl·lica) - a preferir la salvació de la pàtria per damunt de la salvació de l'ànima. Però no, i en això es produeix un tomb significatiu i només aparentment contradictori, a ignorar l'ètica de convicció. "És cert que la política es fa amb el cap, però de cap manera només amb el cap. En això tenen tota la raó els qui defensen l'ètica de la convicció. Ningú no pot, tanmateix, prescriure si cal obrar conforme a l'ètica de la responsabilitat o conforme a l'ètica de la convicció, o quan cal fer-ho conforme a una i quan conforme a l'altra"<sup>153</sup>. Aquí ressona la lúcida coherència d'un home que no renuncia al seu model teòric, però que tampoc vol resoldre algunes de les tensions que genera tot suprimint-les. L'home que va pensar que cada acció concreta és una baula en una cadena de decisions últimes acaba situant l'autèntica responsabilitat en la solitud insuperable del fet d'haver de decidir. I en aquesta decisió, quan és responsable, operen criteris que limiten i regulen la pròpia actuació<sup>154</sup>. Per això,

---

<sup>152</sup> Aquí ressonen Maquiavel o Mandeville.

<sup>153</sup> Weber, 1919, pàg. 175.

<sup>154</sup> Weber rebutja la buidor interior que detecta en molts que parlen en nom de l'ètica de convicció (autèntics "bocois plens de vent"), però considera "infinítament commovedora l'actitud d'un home madur (de pocs o molts anys, que això no importa) que sent realment i amb tota la seva ànima aquesta responsabilitat per les conseqüències i actua conforme a una ètica de responsabilitat, i que en arribar a un cert moment diu: no puc

"des d'aquest punt de vista l'ètica de responsabilitat i l'ètica de convicció no són termes absolutament oposats, sinó elements complementaris que han de concórrer per formar l'home autèntic, l'home que pot tenir vocació política"<sup>155</sup>. I això té conseqüències públiques i polítiques, i no tan sols personals i privades: "deploro que de forma sistemàtica i precisament en nom de la ciència hom habituï la nació a oblidar que al costat del valor d'èxit d'una acció existeix també el valor de convicció"<sup>156</sup>. Només el pes de la polèmica, per tant, ens ha de fer transformar una diferenciació en una contraposició excloent. L'ètica de responsabilitat s'afirma a si mateixa proposant-se també com a correctiu de tota afirmació d'una ètica de convicció que vulgui ser exclusiva i excloent. Però, al capdavall, no pot operar sense referir-se a alguna mena de convicció, de la qual, això sí, no es deriva res directament per a l'acció (ja que en això consistiria, justament, la seva irresponsabilitat).

Per dir-ho retornant a la problemàtica de la introducció d'aquest capítol: l'ètica de responsabilitat no és l'ètica aplicada d'una ètica de conviccions. Però tampoc és el nom d'un conseqüencialisme que absolutitza l'eficàcia. Si es contraposen de manera excloent, hom acaba percebent l'ètica com una instància que vol esdevenir criteri únic i últim de decisió (i així acaba esdevenint impossible) o com una pertorbació externa a la lògica de les decisions (i així acaba esdevenint inútil). Potser la distinció weberiana queda massa presonera del paradigma separatista i provoca una dicotomia que és, al capdavall, la que fa l'ètica impossible i inútil ensems.

---

fer altra cosa, aquí m'aturo. Això sí que és autènticament humà i arriba fins al fons. Aquesta situació se'ns pot, en efecte, presentar en qualsevol moment a qualsevol de nosaltres que no estigui mort interiorment" (Weber, 1919, pàg. 176).

<sup>155</sup> Weber, 1919, pàg. 176.

<sup>156</sup> Weber, 1917, pàg. 139. Potser val la pena recordar que, en una formulació que qui sap si hauria plagut Weber, Keynes recordava que l'economia era una ciència de mitjans, i no de fins.

Però si atenem no tan sols al discurs, sinó també a les situacions, potser ens caldrà un reconeixement de la seva complexitat que ens forçarà a anar més enllà de les dicotomies sense terme mitjà<sup>157</sup>. Des de la inevitable contingència de les nostres situacions i decisions (on no és possible un saber total -de reminiscències divines-, que de vegades és el que sembla que sigui el veritable objecte del desig del discurs moral) és on emergeix el reconeixement que tant els mitjans i els fins com les conviccions i les conseqüències no són antagònics, sinó indissociables; que s'interpenetren en la comprensió i l'orientació de la nostra vida moral i de les decisions que la configuren, si no els reduïm a conceptes abstractes. Perquè, en realitat, la claredat universal de determinades conviccions o fins últims només és tal en la seva formulació -i això no és poc!, ans al contrari-; però, en la vida corrent, del que disposem realment és de "fins boirosos que es van aclarint o enterbolint en tractar de realitzar-los"<sup>158</sup>. Potser una exigència intrínseca a una ètica de responsabilitat que es correspongui a la realitat del nostre temps sigui la d'evitar la cristallització i la institucionalització de dos discursos irreconciliables: el de la raó universalitzadora i el de la raó maximitzadora; el dels fins i el dels mitjans; el de les conviccions i el de les conseqüències. "De la mateixa manera que sense consideracions de racionalitat pràctica s'empobreix la gestió tècnica, sense consideracions de racionalitat tècnica o instrumental l'ètica es degrada fins a afavorir situacions o expectatives que, a la pràctica, poden estar situades en les antípodes de la perspectiva emancipatòria basada en els valors que es volen salvaguardar. Segons la meua manera de veure, tant en l'àmbit analític com en el de les decisions, no es tracta de separar primer aquestes dues perspectives, per a lamentar-se després de la seva falta d'interrelació, sinó de procedir des de

---

<sup>157</sup> En això consisteix, segons V. Camps, la necessària imaginació ètica (Camps, 1983).

<sup>158</sup> Camps, 1988, pàg. 116.

la interpenetració d'ambdues"<sup>159</sup>.

Entenem la responsabilitat, doncs, com la realització pràctica i contextualitzada d'aquesta interpenetració. Caldrà, per tant, estar analíticament atents a la barreja d'individualisme i de narcisisme que sempre asetja el discurs de les conviccions (Fourez, 1979), i al somni omnipotent d'establir a priori amb claredat on és el bé i on és el mal (Valadier, 1987): al capdavall, en societats configurades pel pluralisme fragmentari que és fill dels processos de modernització<sup>160</sup>, l'absolutisme moral afavoreix una curiosa connexió còmplice entre autoritarisme i laxisme relativista. Però també caldrà estar analíticament atents a una trivialització pragmàtica del conseqüencialisme, que vol ignorar que les decisions no produeixen esdeveniments "en brut" o autosuficients: al capdavall, tota conseqüència ho és justament perquè, en un grau o altre, està carregada de significat per a tots els qui hi estan implicats, d'un significat que remet tant a la seva concepció de la vida bona com al respecte últim per allò que és humà.

Tanmateix, aquesta interpenetració -i en això ja ens comencem a allunyar de Weber- avui ja no es pot concebre com una mena d'exercicis ètics realitzats en la intimitat de la consciència. Creiem que les noves realitats socials configurades pels processos de modernització, per la innovació tecnològica i per la interdependència mundial fan miques tota possibilitat d'identificar plausiblement la vida moral amb la possibilitat de disposar de manera clara i distinta d'una concepció normativa de la vida i l'acció humanes, on la responsabilitat -i les seves dificultats- es limitaven a qüestions referents a la voluntat i als mitjans, quan hom desitjava viure moralment. Conseqüentment, no podem restringir la responsabilitat a ser un afer exclusivament individual, sinó que més aviat ens hem de plantejar la

---

<sup>159</sup> Requejo, 1991, pàg. 612.

<sup>160</sup> Per a aquesta qüestió, ens remetem a les problemàtiques plantejades en el capítol primer.

possibilitat que "la falta de certesa concreta, tan insuportable per als qui viuen aclaparats per l'ideal, forci la creativitat moral en equip"<sup>161</sup>: creativitat articulada de finalitats i de responsabilitats, en qualsevol cas. Mirarem d'integrar aquesta dimensió de la moral també com a resultat de la creativitat realitzada en equip en la segona part, en la relectura organitzativa de la BE que proposarem.

Però, per fer-ho ens cal enriquir una mica més el concepte de responsabilitat heretat de Weber. No oblidem que l'ètica de responsabilitat la proposa amb referència al polític, i en un plantejament orientat també a distingir la vocació política de la científica. H. Jonas, en canvi, ha proposat una anàlisi de la responsabilitat com a clau de comprensió ètica de la nostra civilització tecnològica (Jonas, 1979). Des d'aquesta perspectiva<sup>162</sup>, avui ja no podem pensar que el poder existent en el nostre món és només el poder polític, ni podem continuar dissociant la ciència de la tècnica (Escudé, 1991), ni podem concebre la tècnica com una mena de pròtesi instrumental del ser humà<sup>163</sup>. La realitat de la nostra condició humana ha canviat radicalment, i el canvi passa pel poder que la tècnica ha posat en les mans dels humans, una tècnica que els mateixos homes hem desenvolupat<sup>164</sup> i que modifica radicalment el plantejament de la

---

<sup>161</sup> Valadier, 1987, pàg. 50.

<sup>162</sup> No entrarem a analitzar l'obra de Jonas en la seva complexitat, sobretot en el que pertoca als seus plantejaments específicament filosòfics. A l'efecte d'una comprensió ètica de la gestió d'organitzacions, creiem que en el nostre context és suficient atendre a alguns aspectes del seu plantejament de les connexions entre tecnologia i responsabilitat.

<sup>163</sup> Estem d'acord amb Conill (1991) que cal partir d'una reelaboració antropològica que superi l'escissió entre homo faber i homo sapiens, ja que aquesta reelaboració és condició de possibilitat per superar els enfrontaments entre tècnica i moral.

<sup>164</sup> En la segona part radicalitzarem encara més aquest plantejament, quan ens referirem al debat al voltant de l'aparició de l'anomenada "societat del coneixement".



relació entre el que hem de fer i el que podem fer<sup>165</sup>, i crea un nou espai per a la necessitat d'autoregulació en el que pertoca a l'acció humana<sup>166</sup>.

Això fa que no puguem disposar acríticament dels paradigmes de les ètiques tradicionals ja que, segons Jonas, totes arrosseguen, d'una manera o altra, el pressupòsit que la condició humana, donada per la naturalesa de l'home i de les coses, ja està establerta en els seus trets fonamentals i que, per tant, d'aquí es desprèn sense dificultats allò que és bo i l'àmbit de

---

<sup>165</sup> Jonas insisteix (1973, 1977, 1979) a atorgar un paper preponderant al que anomena l'"heurística de la por" a l'hora de pensar la responsabilitat (cosa que, per cert, es podria entendre com una reelaboració de l'exigència de resistir-se al mal en la qual insistia Weber). El poder actual de la tecnologia humana converteix en vulnerable la mateixa supervivència de l'espècie i, per tant, demana una nova forma d'humilitat, que ja no es planteja en termes de petitesa humana sinó en termes de la grandesa del poder que està en mans de la humanitat. Jonas fa de la por una bona consellera, si bé, segons la nostra opinió, aquesta afirmació demanaria més atenció analítica i crítica envers els dinàmismes de tota mena que es poden concentrar en el que anomenem la por i en l'apel·lació a "conservar", ni que sigui l'espècie. En canvi, creiem que ha estat poc presa en consideració (potser per por a un eventual conservadorisme) la seva insistència que la filosofia moral -en fixar-se fonamentalment en el bé i en l'atenció al desig i a la voluntat que això comporta- ha parat poc esment en la por, en la mesura que no és patològica i remet a la realitat i no exclusivament al subjecte; al capdavall, dirà, podem viure sense el bé suprem, però no amb el mal suprem. Per això considerem que, si més no, l'heurística de la por pot operar com a correctiu de tot discurs ètic que només sap parlar en termes de resultats, maximitzacions o èxit. Més en concret, i en el que pertoca a l'utilitarisme, creiem que l'heurística de la por hauria de connectar amb una atenció més gran al segon amo sota el que es troba situada la humanitat: el dolor. No deixa de ser curiós -i simptomàtic- que l'affirmació originària simultània del plaer i el dolor hagi derivat en la preeminència de la satisfacció del plaer, del desig i de les preferències per sobre de l'evitació del sofriment i del dolor.

<sup>166</sup> Hom ha insistit (Boeckle, 1989; Ellul, 1983; Escudé, 1991) que les possibilitats i els perills de la tecnociència ja no es poden afrontar des de les prohibicions apodíctiques exteriors ni des de neutralització moral dels processos tècnics, sinó des de la creació i la institucionalització d'una capacitat intersubjectiva d'autoregulació que consideri també com a valors de referència la limitació, la renúncia o el no-poder.

responsabilitats humanes. Hem de partir del reconeixement que "la transformació de la naturalesa de l'acció humana fa igualment necessària una transformació de l'ètica"<sup>167</sup>, perquè "la terra nova de la pràctica col·lectiva, en la qual hem entrat amb la tecnologia punta, és encara una terra verge de teoria ètica"<sup>168</sup>. L'ètica de la responsabilitat, doncs, ja no correspon a l'èmfasi conseqüencialista o a una relectura "aplicada" d'algunes tradicions ètiques, sinó a una exigència de comprensió de la novetat específica de les formes i del poder de l'acció humana en la nostra època. Una acció humana que ja no es pot entendre des de la dissociació entre antropologia i techné, com si la segona fos neutra des del punt de vista ètic; ni es pot entendre des d'un antropocentrisme que fa irrellevant èticament la relació de l'home amb el seu entorn; ni es pot entendre com si les conseqüències de l'acció dels humans només afectessin el seu entorn immediat; ni es pot entendre com si l'horitzó de referència de l'actor moral fossin els seus contemporanis immediats en l'espai i en el temps.

Curiosament, però, Jonas polaritza aquesta necessitat de reelaboració ètica en el reconeixement de la tècnica i el seu poder, sense prendre específicament en consideració la mediació organitzativa sense la qual no seria possible<sup>169</sup>. I això encara resulta més sorprenent si tenim present que, lúcidament, subratlla que el subjecte ètic de l'era tecnològica ja no és

---

<sup>167</sup> Jonas, 1979, pàg. 17.

<sup>168</sup> Jonas, 1979, pàg. 13.

<sup>169</sup> Encara més: simptomàticament (1977, 1979), insisteix que els paradigmes eminents d'una ètica de responsabilitat són els pares i els polítics. Creiem que aquesta exclusivitat ni es correspon amb les realitats socials actuals ni es prou atenta a l'estructura de relacions que contemporàniament configuren pràcticament la paternitat i la política. I, a més, malgrat la caracterització de la responsabilitat que vol subratllar amb aquests paradigmes, no s'acaba de veure com ho poden ser directament per a una pràctica la novetat de la qual s'ha caracteritzat en termes tècnics. Creiem que part del problema, que no podem analitzar aquí, rau en una no prou adequada -per poc contemporània- comprensió de la política per part de Jonas.

l'individu (o no es pot entendre només en termes individuals): "en la imatge de si mateix que conrea -la representació programàtica que determina el seu ésser actual en tant que el reflecteix- l'home es cada cop més el productor del que ha produït i el realitzador del que sap fer, i encara més el preparador d'allò que serà aviat capaç de fer. Però, qui és ell? No pas vosaltres o jo: són l'actor col·lectiu i l'acte col·lectiu els qui representen aquí un paper, no pas l'actor individual o l'acte individual; és l'esdevenidor indeterminat, més que no pas l'espai contemporani de l'acció, qui forneix l'horitzó pertinent de la responsabilitat. Això reclama uns imperatius d'una mena nova. Si l'esfera de la producció ha penetrat l'espai de l'acció essencial, aleshores la moralitat ha de penetrar l'esfera de la producció de la qual s'havia allunyat anteriorment; ho ha de fer sota la forma de la política pública. [...] En efecte, l'essència transformada de l'acció humana modifica l'essència fonamental de la política"<sup>170</sup>. Si deixem de banda ara l'estil expressiu de Jonas i la seva concepció de la política, el que ens cal assumir és que el pensament ètic contemporani també ha de ser capaç de pensar èticament l'actor col·lectiu (amb les conseqüències que això tindrà també quan es tracti d'establir i d'assumir responsabilitats<sup>171</sup>) en la mesura que és indissociable de les

---

<sup>170</sup> Jonas, 1979, pàg. 28. En la segona part radicalitzarem algunes dimensions d'aquest plantejament, en la mesura que no parlarem simplement en termes de producció, sinó en termes de coneixement, i, conseqüentment, situarem la transformació de la política en la seva interrelació amb d'altres formes organitzatives.

<sup>171</sup> Val a dir que Jonas també enriqueix la caracterització de la responsabilitat amb d'altres trets que no podem desenvolupar sense desviar-nos del nostre fil conductor. Però no podem deixar d'esmentar el seu èmfasi en el fet que la responsabilitat no és una exigència abstracta de la consciència, sinó que inclou el desenvolupament de l'afecte i la sensibilitat envers allò de què ens sabem i sentim responsables. Ni podem deixar d'insistir en el fet que la responsabilitat comporta -conceptualment- posar fi a la separació entre llibertat i necessitat: la primera no comença on acaba la segona, ja que "no existeix cap reialme de la llibertat fora del reialme de la necessitat" (Jonas, 1979, pàg. 279) i, per tant, no podem plantejar-nos cap llibertat sense necessitat (en això reconeixem la dignitat del que és real, d'allò de què formem part).

noves formes de l'acció humana. No cal dir que les empreses i organitzacions són una de les variants preeminents d'aquesta mena d'actors.

### Consideracions finals

Si tenim present que en l'empresa s'articulen, en una tensió irreductible, la racionalitat tècnica i la racionalitat política que caracteritzen la nostra època (Marzal, 1983) i que la vessant ètica del poder és la responsabilitat (Conill, 1991), haurem de concloure que la BE no pot deixar de ser una ètica de responsabilitat. Una ètica de responsabilitat que és incompatible amb un discurs omnipotent (Hortal, 1979) i idealista que primer estableix com haurien de ser les coses i després només sap trobar en la realitat limitacions i pertorbacions en relació amb aquest ideal. Així, no fa altra cosa que denigrar la realitat humana, esdevenint una ètica de la maledicència, que suposadament sap criticar-ho tot i és capaç de saber com hauria d'anar tot<sup>172</sup>. Dit altrament, si la responsabilitat és una clau de lectura ètica del poder, ho és en la mesura que assumeix que "el principi d'aquesta ètica del poder no pot ser evitar en tant que sigui possible les relacions de poder"<sup>173</sup>, tampoc en el que tenen d'asimètriques. Però, aleshores, el que es planteja és la necessitat de criteris i principis per a una configuració responsable de les relacions de poder (un dels quals és sens dubte el contrast crític de les conseqüències del seu exercici).

---

<sup>172</sup> "Això porta fàcilment a un enfocament gairebé mecanicista: primer contemplem una relació en la seva forma ideal, intacta, curulla només de valors positius. Després coneixem l'abús i les desviacions que poden conduir a la degeneració d'aquestes relacions ideals. Ara bé, quan després trobem en la realitat les tendències degeneratives, creiem que n'hi ha prou d'eliminar l'abús i les desviacions per restablir la relació originària. Creiem que s'acosta més a la veritat de l'home un enfocament que veu la plurivalència o ambivalència germinalment present des del començament en tota relació humana. Les nostres relacions són sempre ambivalents" (Hättich, 1982, pàg. 66).

<sup>173</sup> Hättich, 1982, pàg. 69.

Per això considerem ambigu, malgrat tot, els plantejaments que afirmen que una ètica adequada al nostre temps és aquella que fa de la responsabilitat, i no del deure, la seva categoria central (Sotelo, 1990). No tant perquè no ho sigui, de central, sinó perquè així hom continua presoner de la creença que, en el centre, només hi cap una categoria (o que només hi ha un centre). Creiem que una ètica de responsabilitat, certament, va més enllà de l'individualisme metodològic que arrossegueu moltes tradicions conseqüencialistes perquè, en darrer terme, no remet només a la supervivència de l'individu, sinó també a la de l'espècie. I, per tant, perquè situa la responsabilitat en l'orbit de les relacions socials en les quals l'individu està inscrit, i les inclou intrínsecament (i en això coincidim amb plantejaments com el que acabem d'esmentar). Més encara, creiem també que l'ètica de responsabilitat és -si més no lògicament- més adequada per a un món en canvi com el nostre. Però -per continuar prenent com a referència dialèctica els plantejaments de Sotelo, que no compartim en la seva totalitat-, en la mesura que "l'única cosa universal és l'existència d'un sistema normatiu; no els seus continguts"<sup>174</sup> i que "l'ètica de la responsabilitat apel·la a una racionalitat comunicativa que assenyala la relació, més o menys òptima, d'uns mitjans i uns fins"<sup>175</sup>, sembla que ens veiem obligats -si molt convé, des de la mateixa ètica de responsabilitat- a obrir-nos a una reflexió ètica que es planteja temàticament tant aquesta racionalitat comunicativa, com la construcció i justificació dels continguts normatius i valorals, com el que fa referència als principis reguladors de la responsabilitat<sup>176</sup>. I, segons la nostra opinió, aguesta obertura

---

<sup>174</sup> Sotelo, 1990, pàg. 34.

<sup>175</sup> Sotelo, 1990, pàg. 38.

<sup>176</sup> "L'arquetipus de tota responsabilitat és la de l'home envers l'home. [...] Només els vivents, en la seva estructura d'éssers de necessitat i en el seu caràcter amenaçat -i en principi tots els vivents- poden ésser objecte com a tals de la responsabilitat; però amb això no n'hi ha prou: ésser vivents no és més que la condició necessària en l'àmbit de l'objecte. Però el signe distintiu de l'home, el fet que només ell pugui tenir la responsabilitat significa ensems que ell l'ha de tenir alhora

és tan central com la responsabilitat, entre altres raons perquè, probablement, sense ella no es pot parlar veritablement de responsabilitat. Per això creiem també que la BE no pot ser només una ètica de responsabilitat.

---

per d'altres que li són semblants -ells mateixos subjectes potencials de responsabilitat- i que sota una relació o altra ja la té. [...] L'existència de la humanitat, això vol dir simplement: que els homes visquin; que visquin bé és el manament que ve després. El fet òntic brut que ells existeixen com a tals esdevé per aquells als quals no s'havia demanat la seva opinió per endavant un manament ontològic: que han d'existir ulteriorment. Aquest primer manament, encara que resti anònim, està contingut, sense ésser mencionat, en tots els altres (si no és que han fet del no ésser el seu afer)" (Jonas, 1979, pàg. 140-142).

## 2.2 La humanitat com a horitzó

Hem assumit, doncs, que la responsabilitat és una de les coordenades ètiques de la BE. Però també que no és intel·ligible al marge de la configuració de principis i valors. Per dir-ho ja d'entrada en els termes que anirem fent emergir al llarg d'aquest apartat: si només tenim en compte l'estricta criteri conseqüencialista (fins i tot en el que té d'inexcusable atenció a la realitat), la BE, en el fons, no passarà de ser la legitimació del que proposem anomenar l'heteronomia dels resultats; i, per tant, una justificació de l'acció moral pels interessos i les preferències, en la qual difícilment es podrà esquarterar la identificació entre el que és èticament bo i el que és empíricament preferit. Si no volem elevar les preferències empíriques<sup>1</sup> a norma més enllà de la qual ja no es pot pensar res moralment rellevant, ens caldrà construir una perspectiva -i justificar-la- des de la qual puguem abordar críticament la realitat humana, tant en el que té d'expressió de desigs i preferències, com en el que té de creació d'esdeveniments i d'institucionalitzacions, que s'hi corresponen i els articulen.

La nostra realitat social s'expressa en una cultura de "la propagació dels desigs i la pluralitat dels discursos"<sup>2</sup>. Ambdues són filles, encara, d'un procés de modernització en el qual, com hem recordat en el primer capítol, és central l'emergència de l'individu com a categoria clau de comprensió de la realitat humana en les seves diverses vessants. Però també hi hem vist com l'agregació de rols típica dels diversos processos d'institucionalització afavoreix una mena de pluralisme intrasubjectiu en el qual la construcció de la identitat del subjecte es dilueix en una diversitat de pertinences barrejada amb una mena d'autisme axiològic. La perspectiva moral, en cas que sigui intel·ligible, potser ja no pot ser la d'una visió del

---

<sup>1</sup> També hem fet veure, si se'ns permet recordar-ho, que això no vol dir negar-les o menystenir-les. Ni, simplement, que sigui possible pensar la vida humana al marge d'elles.

<sup>2</sup> Nino, 1989, pàg. 43.

món simple i unificada, en aquestes circumstàncies<sup>3</sup>. Circumstàncies que venen reforçades pel fet que la diferenciació social inherent als processos de modernització ha facilitat que tant la separació d'esferes com la de formes de racionalitat s'hagin transformat, de fet, en una escissió sense instàncies que facin operativa -o simplement plausible- la seva articulació.

Per això no ens ha d'estranyar que el procés de globalització en què ha derivat la Modernitat (la qualifiquem d'incompleta, insatisfeta o fracassada) hagi plantejat la pregunta per una ètica mundial (Küng, 1990), que no és altra que la pregunta pel futur d'un món fet d'interdependències i diferències (i, per tant, també de desigualtats i desequilibris). Aquestes noves realitats exigeixen reelaborar adequadament la tradició que afirma el valor de l'individu i l'individu com a valor, tradició que difícilment podrà pretendre ser avui la referència exclusiva i que, en qualsevol cas, també ha de passar el test de pensar com regular i articular operativament un reconeixement mutu capaç de conjuminar l'afirmació de la diversitat amb l'afirmació d'exigències comunes. Un reconeixement que possibiliti, alhora, donar nom al que és irrenunciable i al que és intolerable, humanament parlant.

Això ens porta a ampliar les coordenades que ens permetran comprendre la BE amb els plantejaments ètics provinents de l'herència de la tradició deontològica. I ho hem de fer en aquest moment de la nostra reelaboració ni que sigui perquè ja hem vist que les diverses ètiques conseqüencialistes s'han identificat a si mateixes, en part, tot distingint-se de les ètiques deontològiques<sup>4</sup>. Però ho hem de fer, també, perquè considerem que

---

<sup>3</sup> Hem desenvolupat aquestes qüestions a Lozano (1989). Vegeu també (ultra les referències del primer capítol): Béjar, 1988; Bloom, 1989; Castiñeira, 1986; Cueto, 1981; Erikson, 1968; Finkelkraut, 1987; Hortal, 1989; Vattimo, 1985; Yonnet, 1985.

<sup>4</sup> A més, recordem que en introduir l'utilitarisme ja hem assenyalat que utilitarisme i deontologia eren les dues referències més utilitzades per la BE quan aquesta es vol remetre a la filosofia moral.



el buit deontològic, en la BE, afavoreix una perspectiva incapaç tant de tractar críticament els resultats pràctics de l'individualisme metodològic com de situar les exigències del sistema (econòmic) en relació amb les exigències del món de vida.

I és que la idea liberal de llibertat comporta l'afirmació d'uns valors mínims compartits que facin possible la convivència de diverses maneres d'entendre la vida; l'afirmació que ningú no ha d'interferir en la vida dels altres mentre aquests tampoc no ho facin; i l'afirmació que la vida social té diverses esferes, que cal anar limitant<sup>5</sup>. Però també és veritat que la concepció econòmica i política de la llibertat d'elecció no inclou necessàriament la noció d'autonomia moral com a constitutiva del subjecte. I és que la preocupació de Mill d'atendre no tan sols a què fan els homes, sinó també a quina mena d'homes ho fan, ens porta, comptat i debatut, a preguntar-nos per allò que fonamenta i possibilita la qualitat de subjectes dels individus (de tots i cadascun). I, per tant, a plantejar-nos la confrontació amb el Hobbes que hem presentat en el primer capítol (i els seus hereus contemporanis) des d'una comprensió de la llibertat humana que no s'expressa -èticament- en l'afirmació que el valor d'un home és el seu preu en el mercat, sinó en l'afirmació que els homes tenen dignitat, i no preu.

Això significa que la BE haurà de ser una proposta que, en aquesta línia, s'haurà d'haver plantejat que "un individu és qualsevol ésser complet en el seu gènere, sigui animal o vegetal, mentre que la persona autònoma es defineix per ser el punt d'encaix entre l'individual i l'universal: per ser un individu capaç de donar-se a si mateix lleis universals"<sup>6</sup>. Si no fos, és clar, que la BE acceptés constituir com a norma moral la caracterització que ja hem vist anteriorment que feia Weber del mercat, que quan s'abandona a la seva legalitat només para esment

---

<sup>5</sup> Es pot trobar una reelaboració d'aquestes afirmacions, en el context d'una proposta de repensar les possibilitats del liberalisme polític avui, a Cortina, 1990, pàg. 30-47.

<sup>6</sup> Cortina, 1990, pàg. 282.

en la cosa, no en la persona. Però aleshores ens trobaríem, en definitiva, que la llibertat esdevé llibertat del fort i servitud del dèbil i, per tant, que s'anul·laria a si mateixa com a idea ètica, ja que "és èticament intolerable que la pretensió de llibertat i les oportunitats de participació d'una part dels subjectes humans es facin dependents del càlcul (individual o col·lectiu) de qualssevol altres subjectes més poderosos: la llibertat condicionada no és llibertat"<sup>7</sup>.

Aquesta referència al que és èticament intolerable ja pressuposa un canvi de registre. Un canvi de registre que inclou la comprensió de la llibertat no ja només com a elecció entre alternatives, sinó també com a elaboració d'alternatives (Terricabras, 1983); i, al capdavant, com a creadora també de valors i interessos<sup>8</sup>. Un canvi de registre que situa l'exercici de les llibertats i el desenvolupament de processos d'alliberament com a mediació entre el discurs ètic sobre la llibertat i l'anàlisi empírica de les realitats. Una mediació, per cert, que esdevé una síntesi activa entre valors i possibilitats, i no una recepció passiva d'alternatives prefixades<sup>9</sup>. En aquesta síntesi la llibertat no es redueix a ser una decisió que ve després d'una anàlisi de la realitat, sinó que s'obre a la consideració que la decisió es faci alhora en relació amb determinats valors i esdevingui també un compromís. I, per tant, esdevé una llibertat que no nega la vulnerabilitat i les incerteses en què es desenvolupa la vida humana en moltes

---

<sup>7</sup> Ulrich, 1990, pàg. 27. Convindria, però, aclarir l'estatut i l'abast de la darrera -i contundent- afirmació.

<sup>8</sup> Vegeu a Cortina (1993) una perspicaç crítica de la contaminació per part de la racionalitat instrumental del discurs axiològic: hom parla com si només es construïssin o descobrissin novetats en l'àmbit científic-tècnic, mentre que el món dels valors seria estable i, potser, immutable o constant. En canvi, també és possible aquesta dimensió activament innovadora i creativa en el món dels valors, com emfasitzarem més endavant.

<sup>9</sup> Aprofitem, en un context ben diferent, la distinció entre síntesi activa i recepció passiva que ha proposat Godin (1981). Potser aquesta podria ser també una manera d'entendre la "imaginació ètica" (Camps, 1983).

circumstàncies i situacions, però que s'exerceix argumentant, en la mesura del que sigui possible, les opcions que pren. Aleshores és quan la llibertat comporta "fer sempre i en tot lloc ús públic de la pròpia raó", perquè, quan s'esdevé "la inclinació i la vocació vers el lliure pensar, aquest fet repercuteix gradualment sobre el sentiment del poble (amb la qual cosa aquest es va fent cada cop més capaç de la llibertat d'actuar) i, finalment, fins a arribar a envair els principis del govern, troba ja possible tractar l'home, que és alguna cosa més que una màquina, conforme a la seva dignitat"<sup>10</sup>. Identificar èticament i articular pràcticament l'afirmació de la llibertat de l'home amb l'afirmació de tractar l'home conforme a la seva dignitat és, doncs, el repte que la tradició deontològica planteja a la BE<sup>11</sup>.

L'aproximació que farem a aquesta tradició està ja marcada pel diàleg amb els problemes que planteja la BE. Per tant, la nostra estratègia està més orientada per aquest diàleg que no pas per les exigències del que hauria de ser una presentació ponderada d'aquesta tradició, cosa que tampoc no és el nostre objectiu. D'aquí el pes que atorgarem a les aportacions de la psicologia del desenvolupament moral<sup>12</sup>, en la mesura que ens permet ancorar aquesta tradició en una perspectiva que ja d'entrada és sensible al context, als processos i a les preses de decisió<sup>13</sup>.

Piaget: l'autonomia en la tensió entre egocentrisme i

---

<sup>10</sup> Kant, 1784, pàg. 11 i 17.

<sup>11</sup> Simptomàticament, hom ha caracteritzat el paradigma des del qual s'han bastit molts dels models organitzatius com a "burocràcia maquinal" (Mintzberg, 1979) o com a "l'organització com una màquina" (Morgan, 1986).

<sup>12</sup> Entre nosaltres, es poden trobar algunes presentacions de conjunt a Pérez-Delgado i García-Ros (1991) i Rubio (1987, 1989, 1992b).

<sup>13</sup> I, a més, perquè ha estat la perspectiva més assumida per la BE (per bé que això, des del nostre punt de vista, és un avantatge tant per al diàleg com per a la crítica, ja que, en el fons, no és altra cosa que la constatació del dèficit ètic de la BE).

descentrament

Els treballs i l'evolució de Piaget<sup>14</sup> estan marcats per una forta preocupació epistemològica (Coll i Gillerion, 1989). El coneixement, segons Piaget, no s'ha de comprendre com una mena de "retrat" o "descobriment" de la naturalesa de les coses que realitza el ser humà, sinó com una construcció en la seva interacció amb els objectes i la realitat que l'envolta i en el si de la qual viu. Construcció que, en la mesura que és adequada a la realitat, fa més viable la supervivència.

Hi ha, per tant, una relació directa entre coneixement i aprenentatge. I aquesta relació cal entendre-la en termes constructivistes<sup>15</sup>. Això significa que el coneixement és el producte de processos d'aprenentatge (i no una mera recepció passiva); que l'aprenentatge és un procés de solució de problemes en el qual el subjecte que aprèn participa de manera activa; i que el procés d'aprenentatge és dirigit de manera immediata per les opinions dels que aprenen (Habermas, 1983). I comporta, en relació amb el coneixement, llibertat i creació, però no arbitrarietat, perquè es manté l'exigència d'adequació a la realitat<sup>16</sup>.

Aquesta construcció o estructuració del coneixement depèn, per tant, de l'experiència. Però d'una experiència que s'incardina

---

<sup>14</sup> En l'anàlisi de la moral, els seus referents previs són Durkheim i Baldwin. Per a un balanç de la influència d'ambdós a Piaget, vegeu Rubio, 1987, 1989; Giner, 1989.

<sup>15</sup> "Si el coneixement dels objectes està subordinat sempre a certes estructures de l'acció, aquestes estructures han d'estar, per tant, construïdes, i no estan donades ni en els objectes, puix que depenen de l'acció, ni en el subjecte, puix que aquest ha d'aprendre a coordinar les seves accions que no estan programades hereditàriament (àdhuc si s'admet un cert funcionament innat, ja que sempre cal estructurar-lo)" (Piaget, 1968, pàg. 168).

<sup>16</sup> Aquest model de comprensió és molt important tenir-lo present perquè és dins d'aquest marc que caldrà situar tot el que fa referència a l'aprenentatge i el desenvolupament morals, i als processos de la consciència moral.

en els factors de maduració del subjecte. Aquesta successiva -i progressiva- estructuració del subjecte en la seva interacció amb el medi és el resultat d'un procés d'autoregulació continuat. Procés que s'estructura evolutivament en estadis successius. Cada un dels estadis es caracteritza per l'aparició d'estructures originals que integren les dels estadis anteriors. En aquest sentit, cada estadi esdevé una forma particular d'equilibri, de manera que l'evolució mental s'esdevé en el sentit d'un equilibrament cada cop més avançat (Piaget, 1964)<sup>17</sup>.

Atès que el mètode d'investigació de Piaget es va orientar a copsar els processos cognitius propis d'una intel·ligència en desenvolupament, la caracterització dels estadis significa l'existència d'un ordre de successió constant i una construcció contínua. Els estadis, doncs, no són talls arbitraris, sinó que expressen diverses estructures cognitives: una manera organitzada de relacionar-se amb la realitat, d'actuar sobre ella i de comprendre-la. Per tant, l'ordre de la successió dels estadis és constant, i el que importa és l'ordre i no l'edat en què s'assoleixen. El procés de pas d'un estadi a l'altre és integratiu, cosa que vol dir que el que s'ha assolit en un estadi es conserva en el següent, integrat en un sistema més ample<sup>18</sup>.

---

<sup>17</sup> "Seria preferible parlar d'un estat estable en un sistema obert. Però adoptarem, tanmateix, el terme d'equilibri, perquè implica la idea de compensació" (Piaget, 1964, pàg. 144). Això vol dir, doncs, que el que importa és el mateix procés d'equilibrament. L'equilibri és un concepte regulador, compatible amb la constatació d'una successió d'estats no estables que, com a tals, són excepcionals. No cal entendre'l, doncs, en termes "normatius".

<sup>18</sup> Els períodes o estadis (amb les seves edats aproximades) són els següents (Pulaski, 1978):

- A. Període sensòrio-motor (0-18/24 mesos)
- B. Període de preparació i organització de les operacions concretes (18/24 mesos - 11/12 anys)
  - . Subperíode pre-operatori (18/24 mesos - 7/8 anys)
  - . Subperíode de les operacions concretes (7/8-11/12 anys)
- C. Període de les operacions formals (11/12 - 15/16 anys).

En el procés del desenvolupament humà es manifesta des del primer moment un esquema cognitiu que resultarà indispensable per a comprendre el desenvolupament moral: l'egocentrisme. Sobretot perquè aquí no és una categoria moral, sinó, simplement, l'expressió del centrament cognitiu i emocional en el propi punt de vista, en un procés que comença amb un egocentrisme inconscient i integral -que té un caràcter gairebé fusional- i que desemboca progressivament en la construcció d'un món que té caràcter objectiu, on cadascú és un element entre d'altres, amb una vida interior pròpia. L'egocentrisme és, doncs, una estructura de percepció i d'ordenació de la realitat que es va reconstruint, de manera cada cop més complexa, a l'inici de cada fase de desenvolupament. I aquest desenvolupament demana, també de manera cada cop més complexa, un procés de descentrament. L'egocentrisme ve a ser una mena de matriu primària en la comprensió del món, sempre present -per bé que pot estar integrada en perspectives més amples- i que sempre es pot activar (o al qual es pot regredir) com a esquema cognitiu del món. També del món moral (Piaget, 1964).

Quan s'arriba a l'adolescència, el que és específic és que un adolescent construeixi sistemes i -diguem-ne- teories. El nen en té, però són pre-conscients i informulats. A partir dels dotze anys es dona la capacitat d'una reflexió deslligada de la realitat concreta: el pas del pensament concret al pensament formal. Per posar un exemple que ja ens porta directament al terreny de la moralitat: "Ull per ull, dent per dent" es troba en el terreny de les operacions concretes; "Tracta els altres com voldries que et tractessin a tu", en el de les operacions formals (Hersh et al., 1979)<sup>19</sup>. Hi ha també un egocentrisme en l'adolescència de tipus intel·lectual. Com que va lligada al descobriment de la capacitat de la lliure activitat intel·lectual, l'adolescència pot donar un sentit d'omnipotència

---

<sup>19</sup> La diferència entre aquestes dues normes de moralitat no és merament una qüestió de contingut, també és una qüestió d'estructura cognitiva. Tal vegada això ajuda a entendre perquè el pas de la primera a la segona no és tan sols una qüestió de moralització.

al món del pensament, de les idees i dels ideals, com si la realitat s'hi hagués de sotmetre<sup>20</sup>. Cal notar que, socialment, aquesta és precisament la condició de possibilitat de l'aparició de relacions socials de cooperació, que inclouen el pensament i la reflexió lliures sobre l'acció a emprendre, però també una certa submissió a la realitat i les seves exigències, que és el que li costa d'assumir a l'adolescent<sup>21</sup>.

Es dona, per tant, una "unitat profunda dels processos, que, des de la construcció de l'univers pràctic, gràcies a la intel·ligència sensòrio-motriu del lactant, desemboquen en la reconstrucció del món pel pensament hipotètico-deductiu de l'adolescent, passant pel coneixement de l'univers concret, gràcies al sistema de les operacions de la segona infància. Aquestes construccions successives han consistit sempre a descentrar el punt de vista immediat i egocèntric del començament, per a situar-lo en una coordinació cada cop més ampla de relacions i nocions, de tal manera que cada nou agrupament terminal integrés més la realitat pròpia adaptant-la a una realitat cada cop més extensa"<sup>22</sup>. Ara hem de veure com

---

<sup>20</sup> Fins a quin punt hi ha un tipus de discurs moral autosuficient i amb pretensions d'omnipotència que amaga rera la sublimitat i la grandesa dels seus valors una comprensió del món típica de l'egocentrisme adolescent? Hi podem trobar, en un altre registre, una semblança a la crítica de Weber a la moral de convicció en tant que racionalisme còsmico-ètic.

<sup>21</sup> Ens queda encara el problema de com s'integra tot plegat en la vida adulta i quins són els seus ritmes de desenvolupament. La postura de Piaget (Piaget, 1970) és que tots els subjectes normals arriben a les operacions i les estructures formals, però ho fan en terrenys diferents (i no en tots) segons les aptituds i les especialitzacions professionals. Sigui com sigui, aquesta és una qüestió ben rellevant, perquè el desenvolupament de determinats nivells de raonament moral exigeix una capacitat de raonament formal, cosa que ens portarà a preguntar-nos què passa si tots els individus implicats en una situació no hi arriben o si alguns individus són capaços de raonament formal en d'altres àmbits, però no en el moral.

<sup>22</sup> Piaget, 1964, pàg. 106-107. Des d'aquesta perspectiva, creiem que seria il·luminador analitzar comparativament des del binomi egocentrisme/descentrament les relacions de mercat i les pròpies de l'autonomia moral.

aquesta perspectiva piagetiana de desenvolupament permet comprendre determinades dimensions de la vida moral<sup>23</sup>, sobretot en el que pertoca al judici moral.

El gruix de les aportacions piagetianes es troba en una de les obres cabdals de la psicologia moral del nostre segle: Le jugement moral chez l'enfant (Piaget, 1932). Aquesta obra es proposa, simptomàticament, estudiar el judici moral (i no la conducta o els sentiments morals) amb la pretensió subjacent que el procés de formació de la moral infantil ajudarà a comprendre la dels adults. En primer lloc, s'hi analitzen les regles dels jocs socials en el que tenen d'obligatòries per al jugador honrat. En segon lloc, les regles morals prescrites pels adults, prenent com a referència la mentida. Finalment, les relacions dels infants entre si i la idea de justícia.

En el que pertoca a les regles del joc, Piaget distingeix dos grups de fenòmens: la pràctica de les regles i la consciència de les regles. De la seva anàlisi hem de retenir que la sensació d'obligació no apareix fins que l'infant accepta una norma que ve d'algú per qui sent respecte. El que cal notar, però, és que, encara que a la pràctica sigui egocèntric, considera les regles com a inamovibles, de manera que qualsevol modificació seria una falta. Hi ha implícita una idea d'ordre universal que és alhora

---

<sup>23</sup> És molt il·lustratiu analitzar dos aspectes del pensament infantil que afecten directament el camp dels valors i que ajuden a visualitzar la comprensió de l'egocentrisme. En el que pertoca a les anomenades "filosofies infantils" -el realisme, l'animisme i l'artificialisme-, totes tenen en comú la indiferenciació amb la realitat o la construcció d'una percepció o explicació de la realitat a partir de la pròpia perspectiva, típiques de l'egocentrisme (Piaget, 1931). El desenvolupament en el nen de la idea de pàtria i de les relacions amb l'estranger (Piaget, 1951) es caracteritza pel pas de l'egocentrisme a l'establiment de relacions de reciprocitat; sabent que sempre pot reaparèixer l'egocentrisme sota formes cada cop més ampliades (sociocentrisme), i que dificulti una percepció i comprensió del món en la qual un mateix se sent viu i amb vida pròpia, però "descentrat", com a membre d'un tot que l'engloba i del qual ell no és el centre.



moral i físic<sup>24</sup>. Encara que no es respecti la regla, es considera sagrada. Ens trobem aquí amb una curiosa aliança entre l'egocentrisme i el sentiment d'obligació absolut. L'egocentrisme només és incompatible amb la cooperació: com que l'infant no és capaç d'establir un intercanvi entre iguals amb els grans, se sotmet a les regles en el terreny de la consciència, encara que aquestes no transformin veritablement la conducta. Hi ha com una mena de mística en la participació i la submissió a regles col·lectives, encara que lligada a una pràctica egocèntrica. Aquí l'egocentrisme és pre-social en relació amb les pràctiques ulteriors de cooperació, i social en relació amb la pressió exterior. Des d'aquest punt de vista, doncs, l'egocentrisme no és més que una indiferenciació entre el jo i el medi social<sup>25</sup>. Només una llarga experiència pràctica de cooperació entre iguals portarà a la superació del binomi egocentrisme-obligació.

A partir dels deu anys la regla apareix a la consciència no com el resultat d'una pressió exterior, sinó com a resultat d'una lliure decisió: deixa de ser coercitiva des de l'exterior i passa a ser el resultat de l'acord entre el grup. El binomi egocentrisme i obligació el substitueix de mica en mica el binomi cooperació i autonomia. Ens trobem, doncs, que, en el que pertoca a la consciència, hi ha una seqüència de l'heteronomia a l'autonomia que es repeteix en tota adquisició de regles. Hi ha fases d'heteronomia i d'autonomia que es refan constantment en cada nivell de consciència i de reflexió. I, per tant, també en les regles morals. "La gran diferència entre l'obligació i la cooperació, o entre el respecte unilateral i el respecte mutu, és que la primera imposa creences o regles acabades, que cal adoptar en bloc, i la segona només proposa un mètode, mètode de control recíproc i de verificació en el terreny intel·lectual,

---

<sup>24</sup> Aquesta idea la trobem també en totes les lamentacions davant de la poca relació entre els fets o els esdeveniments i els valors morals.

<sup>25</sup> Creiem que aquesta perspectiva ajudaria a entendre molts dels conflictes i les dificultats per a la superació, en les organitzacions, de les estructures -i les cultures- burocràtiques i jerarquizades.

de discussió i de justificació en el terreny moral. [...] Tant si la cooperació és una causa com si és un producte de la raó, o totes dues coses, la raó necessita de la cooperació en la mesura que ser racional consisteix a situar-se per sotmetre l'individual a l'universal. El respecte mutu se'ns presenta, doncs, com la condició necessària per a l'autonomia en el seu doble aspecte intel·lectual i moral"<sup>26</sup>.

Quan Piaget tracta d'estudiar amb més detall la pressió adulta sobre la consciència infantil, constata que pren la forma de realisme moral. Piaget entén com a realisme moral la tendència infantil a considerar els valors i els deures corresponents com a subsistents en si mateixos i com a imposats obligatòriament, siguin quines siguin les circumstàncies. Això vol dir que el deure és heterònom, que la regla s'ha d'observar en la seva literalitat i que només és possible una concepció objectiva de la responsabilitat<sup>27</sup>. Una de les conclusions importants d'aquesta investigació va ser establir la distinció entre el que Piaget va anomenar "pensament verbal" i "pensament actiu", que operen de manera superposada. El pensament moral actiu és el que es va construint a poc a poc en l'acció, en els fets i decisions de caràcter moral i que orienten el subjecte. Podríem dir que és el discurs que acompanya indistriablement les accions que es van fent i les decisions que es van prenent. Hi ha també un "pensament moral teòric o verbal, lligat a l'anterior per tota mena de gradacions, però que se n'allunya tant com la reflexió es pot allunyar de l'acció immediata: aquest pensament verbal es presenta cada cop que l'infant es veu obligat a jutjar els actes dels altres que no l'interessen directament o a enunciar principis generals que concerneixen la pròpia conducta

---

<sup>26</sup> Piaget, 1932, pàg. 81-90. Caldria contrastar-ho amb la realitat de propostes organitzatives que pretenen assolir alguna d'aquestes dimensions sense les altres: pensem, per exemple, en els plantejaments subjacents a molts codis deontològics.

<sup>27</sup> Això abonaria la nostra interpretació que l'ètica de conviccions weberiana s'acosta més a aquesta mena de conviccions, encara no prou madures. I ens hauria de fer ressituat la comprensió de les anomenades deontologies professionals.

independentment de l'acció actual"<sup>28</sup>. Val a dir que, normalment, el pensament verbal va endarrerit respecte al pensament actiu.

Però també hi ha una relació directa entre el desenvolupament de la intel·ligència, de la consciència, i les experiències de cooperació entre iguals. L'infant és realista, cosa que vol dir que en el terreny de la consciència tendeix a considerar els seus continguts de manera reificada: com a "coses" amb subsistència pròpia. Això vol dir que "el realisme moral i el verbalisme constitueixen les dues manifestacions més clares de la combinació de la pressió adulta amb l'egocentrisme infantil"<sup>29</sup>. En resum, Piaget va trobar en els infants com dues menes de moral. La primera és el resultat de la pressió moral de l'adult, que dóna lloc a l'heteronomia i al realisme moral. La segona és l'autonomia resultat de la cooperació<sup>30</sup>. I, al mig, una fase d'interiorització de regles i normes.

En un tercer moment va intentar treballar directament en les seves investigacions sobre la consciència moral dels infants, i es va centrar en les nocions de justícia. Va arribar a la conclusió que la idea de justícia evoluciona des d'una primera etapa (en la qual no es diferencia de l'autoritat de les lleis) fins a un sentit d'equitat (en la qual no es pot definir la igualtat sense atendre a la situació particular de cadascú)

---

<sup>28</sup> Piaget, 1932, pàg. 146. Considerem aquesta distinció de gran importància metodològica, per les conseqüències que tindrà quan ens plantejem qüestions d'educació moral i de desenvolupament organitzatiu. En efecte, hi ha tot un corrent de reflexió i d'educació moral que es dóna per satisfet posant èmfasi en el pensament verbal. I sembla que no podem parlar pròpiament d'educació moral fins que no arribem al pensament actiu.

<sup>29</sup> Piaget, 1932, pàg. 163. Convé destacar aquí on se situa el verbalisme moral, per poder comprendre la seva reaparició en els adults, lligada a la dissociació entre pensament verbal i pensament actiu.

<sup>30</sup> Reprendrem aquesta constatació quan parlem de les cultures organitzatives, on ens haurem de preguntar fins a quin punt operen com a legitimació d'un infantilisme col·lectiu, en el que pertoca a la vida interna de l'organització.

passant per un període en el qual l'igualitarisme predomina per damunt de totes les altres consideracions. Aquest desenvolupament es produeix amb l'edat en correlació amb la solidaritat entre infants i a expenses de l'autoritat adulta: "l'autoritat adulta, per bé que constitueix potser un moment necessari en l'evolució moral de l'infant, no és suficient per a constituir el sentit de la justícia. Aquesta només es desenvolupa a mesura que progressen la cooperació i el respecte mutu, primer entre infants i després entre infants i adults, en la mesura que l'infant tendeix cap a l'adolescent i es considera, si més no en el seu fur intern, igual a l'adult. [...] D'aquesta manera, tant en l'infant com en l'adult existeixen dos tipus psicològics d'equilibri social: un tipus basat en la pressió de l'edat, que exclou la igualtat i la solidaritat orgàniques, però que canalitza l'egocentrisme individual sense excloure'l; i un tipus basat en la cooperació, la igualtat i la solidaritat"<sup>31</sup>.

Aquesta reciprocitat, quan es desenvolupa autònomament, comporta dos aspectes: una reciprocitat de fet i una de dret o ideal. Així, Piaget considera que la moral de la cooperació i l'autonomia (en oposició a la moral del realisme moral i l'heteronomia) significa el canvi d'una moral absoluta i egocèntrica a una moral basada en una concepció relativa, en la qual hom és capaç de situar-se en la perspectiva dels altres; i, per tant, el pas d'una moral del deure a una moral del bé. La reciprocitat experimentada i la cooperació entre els iguals és el factor determinant de l'autonomia moral. Per tant, per avançar en aquest camí és necessari poder establir relacions socials recíproques en condicions d'igualtat i respecte mutu. I aquesta solidaritat entre iguals, segons Piaget, no és tan sols una condició per al desenvolupament moral, sinó una font de nocions i actituds que caracteritzen la mentalitat racional, puix que la cooperació i el respecte mutu postulen no tan sols l'autonomia moral, sinó l'autonomia de la raó.

---

<sup>31</sup> Piaget, 1932, pàg. 267-268. Quin tipus d'equilibri cerquen i promouen les organitzacions?

En resum: en la constitució de la consciència moral (racional) els elements de maduració física i mental dels individus representen un paper tan important com els factors socials. I hi ha una estretíssima relació entre l'evolució intel·lectual i el desenvolupament moral<sup>32</sup>, de manera que podem parlar perfectament d'un cognitivisme moral que necessita les relacions socials. "Sense els processos socials, l'individu és i roman egocèntric i l'egocentrisme només produeix anomia. Però les relacions socials basades en l'autoritat només poden donar lloc a una estructura moral heterònoma; només les relacions cooperatives, que possibiliten la deliberació entre iguals (respecte mutu), permeten que la consciència individual desenvolupi la moralitat com un bé autònom i accepti com a pròpies les lleis de la reciprocitat"<sup>33</sup>. Tres factors esdevenen, per tant, claus: el desenvolupament cognitiu, les relacions entre iguals i la superació de l'autoritat adulta en el que té de coercitiva. Simptomàticament, veurem en la segona part que aquestes característiques són indispensables en una "organització que aprèn" o en una "organització intel·ligent".

Amb Piaget, doncs, adquireixen carta de naturalesa en el camp de la psicologia moral (amb les seves repercussions decisives tant en el camp de l'ètica com en el de l'educació moral) un seguit de conceptes i d'orientacions teòriques: l'atenció a les estructures cognitives com a marc i condició de possibilitat dels continguts de la moral; el constructivisme moral; la dialèctica - en reelaboració contínua- entre egocentrisme i descentrament; l'atenció als processos socials que acompanyen la moral fruit de la pressió de l'autoritat exterior i la moral pròpia de la cooperació; els tipus de moralitat filles del respecte unilateral i del respecte mutu; la distinció entre pensament verbal i pensament actiu; l'atenció a la moral viscuda i el reconeixement que, des del punt de vista pràctic, la teoria apresada, per si

---

<sup>32</sup> Per bé que la primera sigui condició necessària, però no suficient, del segon.

<sup>33</sup> Rubio, 1989, pàg. 494.

mateixa, influeix molt poc en el desenvolupament de la consciència i l'actuació morals; la interrelació entre desenvolupament intel·lectual i desenvolupament afectiu<sup>34</sup>. És Kohlberg qui va més enllà, i possibilita una articulació de la psicologia moral amb la filosofia moral.

#### Kohlberg: els estadis en el desenvolupament del judici moral

Kohlberg juga un paper cabdal en el desenvolupament d'una psicologia moral de matriu piagetiana, en el marc d'unes preocupacions orientades a l'educació moral en un context socio-cultural cada cop més pluralista. De fet, el debat contemporani sobre la construcció de la identitat i dels valors en el si d'una societat pluralista ja fa temps que té una certa magnitud<sup>35</sup>. No es pot entendre Kohlberg fora d'aquest context<sup>36</sup>.

Cap a on s'orienta el treball de Kohlberg? Des del punt de vista ètic s'inscriu de manera inequívoca en la tradició deontològica: "La tradició de la filosofia moral a la qual apel·lem és la tradició racional o liberal, en concret la tradició formalista o deontològica que va des d'Emmanuel Kant fins a John Rawls. En

---

<sup>34</sup> Per al seguiment del desenvolupament de les teories piagetianes es pot consultar Rubio (1987). Una exposició que emfasitza les crítiques rebudes es pot trobar a Marchesi (1985b). Ens apartaria excessivament del nostre objectiu el desenvolupament de les teories -altrament ben importants- sobre el coneixement de la realitat social, sobre l'atribució (i l'"error fonamental" que comporta) i sobre la conducta prosocial: vegeu una síntesi de les seves aportacions a Marchesi, 1985a; González i Padilla, 1990a.

<sup>35</sup> Ultra les anàlisis que hem desenvolupat en la darrera part del primer capítol, vegeu, per a una síntesi: Erikson, 1968; Habermas, 1976; Baumann, 1987.

<sup>36</sup> Kohlberg se situa -separant-se'n- en relació amb l'educació tradicional, el relativisme i l'explicació de valors, la indoctrinació, el romanticisme i l'educació en el que anomena el "sac de virtuts". Aquesta classificació no és constant al llarg de la seva obra, però els perfils amb els quals caracteritza els seus adversaris, sí. Per a tota aquesta qüestió vegeu Kohlberg, 1972, 1985; Kohlberg et al., 1983. També una síntesi del debat a Santolaria, 1987; i una presentació més analítica i reflexiva a Rubio, 1987.

els postulats d'aquesta escola és bàsica la consideració que una moralitat adequada està basada en principis, és a dir, que els judicis es realitzen en termes de principis universals aplicables a tota la humanitat"<sup>37</sup>. En aquest marc, Kohlberg fa més complexa la divisió piagetiana de la moral en heterònoma i autònoma, i intenta sistematitzar molt més l'explicació dels estadis i dels processos que permeten el pas de l'un a l'altre. Kohlberg, per tant, va aplicar a l'estudi del judici moral el concepte de desenvolupament en estadis que Piaget va deixar encarrilat en la seva obra<sup>38</sup>.

Kohlberg ha descrit una successió de sis estadis, amb la pretensió que, quant a tal seqüència, les etapes del judici moral tenen una validesa transcultural, mentre que els continguts, el ritme de creixement i el nivell assolit depenen de la interacció dels individus concrets amb el seu entorn<sup>39</sup>. Per tant, no és pròpiament una teoria del "desenvolupament moral" (formulació que el mateix Kohlberg fomenta), sinó que tendeix a reduir el

---

<sup>37</sup> Kohlberg, 1975, pàg. 95-96.

<sup>38</sup> Cal, però, recordar el paper heurístic que van tenir en la configuració del model de Kohlberg els plantejaments de John Dewey. Dewey va establir tres nivells de desenvolupament moral, que va anomenar, respectivament, pre-moral o pre-convencional, convencional i autònom. Ens trobem aquí amb una classificació gairebé idèntica a la que establirà després Kohlberg. Però, segons el que retreu Kohlberg a Dewey, aquesta classificació és merament especulativa, i cal incorporar al projecte d'investigació la dimensió empírica present en els estudis de Piaget (Kohlberg, 1975).

<sup>39</sup> Els estudis empírics es basen, en primer lloc, en un grup de 75 nois que Kohlberg i els seus col·laboradors van seguir durant 12 anys (des dels 10/16 anys fins als 22/28); i, en segon lloc, en estudis duts a terme a Anglaterra, Canadà, Formosa, Mèxic i Turquia (Kohlberg, 1968). El debat sobre la seva validesa és prou estès: se'n pot trobar una síntesi a Rubio, 1987 i 1989; i un aclaridor tractament de les diverses qüestions a Kohlberg et al., 1983. Tanmateix, per als nostres plantejaments és suficient el reconeixement de la validesa de la successió dels estadis tal i com la va plantejar.

desenvolupament moral al desenvolupament del judici moral<sup>40</sup>.

Segons els seus plantejaments, no hem de pensar la moralitat en termes de continguts, ni amb el supòsit que la gent actua moralment seguint l'esquema coneixement-acció (hom té determinats valors, i després els aplica o no). La insuficiència d'aquest enfocament ja va ser mostrada per Piaget, però Kohlberg hi posa més èmfasi. Els motius que addueix són els següents: en primer lloc, que la referència que cal prendre quan es tracta de comprendre el comportament moral és la decisió, i no el pensament moral del subjecte<sup>41</sup> (es tracta de comprendre com el subjecte posa en acció el seu judici moral quan s'acara a una situació)<sup>42</sup>; en segon lloc, seguint aquesta orientació, cal tenir present que en les decisions concretes (a diferència de quan es fan declaracions de principis) sovint es produeix un conflicte entre criteris o valors morals orientatius, i la decisió consisteix, justament, a donar-ne prioritat concretament a un sobre uns altres. Per tant, quan Kohlberg proposa fer èmfasi en el judici moral, proposa fixar l'atenció en el discurs moral que sempre acompanya qualsevol decisió, en la mesura que entén el judici

---

<sup>40</sup> Aquesta tendència ve justificada pel fet que, segons Kohlberg, sense judici no hi ha acció moral, per bé que no creu que sigui l'únic element: "la conducta moral és una conducta governada pels judicis morals; per bé que no sempre el judici moral es trasllada a l'acció, establir una acció com a moral depèn de la imputació de judici a l'acció" (Kohlberg et al. 1983, pàg. 71). Una visió molt crítica d'aquest pretès reduccionisme es troba a Blasi (1980).

<sup>41</sup> Recordem aquí la distinció piagetiana entre pensament verbal i pensament actiu, que reprendrem quan parlem de les "organitzacions que aprenen".

<sup>42</sup> "Segons la nostra perspectiva, el referent bàsic del terme "moral" és un tipus de judici o un tipus de procés de presa de decisions, no un tipus de conducta, d'emoció o d'institució social. [...] Com han fet gairebé tots els filòsofs de la moral deontològica des de Kant, definim la moralitat en termes del caràcter formal del judici moral, del mètode o del punt de vista, més que en termes del seu contingut" (Kohlberg, 1971, pàg. 214-215). "La teoria del desenvolupament moral de Kohlberg es focalitza en els processos de presa de decisions morals i en les estructures cognitivo-morals assumides per poder tirar endavant aquests processos" (Kohlberg et al., 1983, pàg. 120).



moral com un procés cognitiu mitjançant el qual, en una situació determinada, seleccionem i ordenem els elements rellevants, hi reflexionem i els jerarquitzem segons els valors amb els quals operem realment, i prenem una decisió. Dit altrament, hem de focalitzar-nos en com es pensen les decisions que es prenen i en com es pensa en el procés de presa de decisions. "La decisió adoptada per un subjecte és el contingut del seu judici moral davant d'aquella situació. El seu raonament sobre la seva decisió defineix l'estructura del seu judici moral"<sup>43</sup>. Conseqüentment, els estadis de desenvolupament del judici moral ho són en el que pertoca a la formalitat del judici moral. Però és l'èmfasi en la decisió el que fa els plantejament de Kohlberg especialment atractius (i ingènument seductors) per a la BE.

Vegem quines són les característiques generals de qualsevol estadi (Kohlberg, 1971; Kohlberg, 1975; Hersh et al., 1979): a) entendrem per estadi una manera consistent de pensar sobre qualsevol aspecte de la realitat; b) cada estadi forma un tot estructurat, un conjunt organitzat: és una reestructuració global de la manera de percebre tots els problemes, dilemes i situacions de caràcter moral en els quals hom es troba implicat<sup>44</sup>; c) cada estadi forma una seqüència invariant, cosa que vol dir que no es pot arribar a un estadi sense passar per l'anterior; d) els estadis són integracions jeràrquiques, cosa que vol dir que en cada estadi es reordenen i reestructuren els elements típics de l'anterior, que no desapareixen, sinó que s'integren en una capacitat de raonament i de comprensió superior; e) cada estadi representa un canvi qualitatiu formal, sobretot en relació amb determinats elements estructurals del judici moral: la comprensió d'un mateix, la perspectiva social que s'adopta i l'estructuració

---

<sup>43</sup> Kohlberg, 1975, pàg. 92.

<sup>44</sup> Passar de la llei del talió a la regla d'or, per exemple, és molt més que un canvi de contingut: és un canvi en l'estructuració de la consciència moral.

dels drets i deures; f) les persones no són estadis<sup>45</sup>; g) finalment, des d'aquesta perspectiva els principis morals no són ni innats ni "naturals", sinó que van configurant-se en la interrelació entre el subjecte i el seu medi social.

En el que pertoca al desenvolupament del judici moral, la seva ordenació en estadis implica que "el pensament moral sembla comportar-se com tots els altres tipus de pensament. El progrés a través dels nivells i estadis morals es caracteritza per una diferenciació i integració creixents i posseeix, per tant, la mateixa mena de progrés que representa la teoria científica. Com qualsevol teoria científica acceptable -o qualsevol teoria o estructura de coneixement-, el pensament moral pot considerar-se que genera parcialment les seves pròpies dades a mesura que es desenvolupa, o si més no que s'amplia a fi i efecte de contenir de manera equilibrada i coherent un camp d'experiències cada cop més extens"<sup>46</sup>. Però la classificació que possibilita aquesta

---

<sup>45</sup> Això vol dir que no cal entendre els estadis com a descripcions de la realitat de les persones en el terreny del judici moral. Més aviat són perfils ideals en els processos de desenvolupament, que assenyalen punts d'equilibri. De fet, va establir que la pertinença a un estadi per part d'una persona es pot situar en el fet que una mica més del 50% dels seus raonaments es corresponen amb l'estadi en el qual se la situa.

<sup>46</sup> Kohlberg, 1968, pàg. 314. Amb quina metodologia opera Kohlberg? Seguint les petjades de Piaget, Kohlberg ha elaborat un mètode que consisteix a proposar determinades situacions que presenten problemes morals, i es demana al subjecte entrevistat com hauria de resoldre el problema el personatge de la situació descrita i per què aquesta seria la situació més adequada. En concret, en els seus estudis ha treballat sobre la resposta lliure que els subjectes estudiats han donat a deu dilemes morals hipotètics, que van ser mesurats en relació amb 25 aspectes del judici moral agrupats en 7 blocs, que considera presents en tota societat (Rubio, 1987). Per exemple, el més conegut és el cas d'un individu que té la dona malalta d'una mena de càncer i sap que un determinat metge té un medicament que la podria guarir. El va a visitar, i el metge li demana una elevada quantitat de diners, de la qual no disposa. Intenta recollir-los per diversos mitjans, però només n'aconsegueix la meitat, i el metge es continua negant a vendre-li la medecina. El nostre personatge -Heinz- es planteja aleshores robar-la. I aquesta és la pregunta que es fa a l'entrevistat. (No podem resistir la temptació de fer notar que és ben curiós que gairebé tothom doni per bo el fet que el dilema moral a plantejar, en aquest cas, sigui el del mateix

ordenació no és de compartiment estanc, de manera que prefereix parlar, en referir-se a les persones concretes, d'"estadi dominant"<sup>47</sup>.

Hem subratllat abans que, per a Kohlberg, el contingut de la moral és la decisió. I que el judici moral és aquell procés cognitiu (indissociable de la mateixa decisió) mitjançant el qual, en un situació significativa -moralment parlant-, s'articulen les raons segons les quals una de les opcions plantejades en el conflicte és més adequada que una altra. Això vol dir que formen part del judici no tan sols els principis reguladors de la conducta, sinó també la interpretació i selecció que fa el subjecte de les seves necessitats i de les dels implicats en la situació, i la interpretació i l'ús que fa de les normes socials que el subjecte pren com a referència<sup>48</sup>. En aquest

---

Heinz, i no el del metge. Ens sembla més important aquesta crítica que no pas les habituals sobre la -inevitable-simplificació que hi ha al darrere de tot dilema d'aquesta mena).

<sup>47</sup> Kohlberg reconeix reiteradament que hi ha d'altres factors que influeixen en l'acció moral: situació, influència caràcter, etc. També reconeix la importància dels factors motivacionals i afectius, en la línia de Piaget de no dissociar cognició i afecte, i subratlla que en tota activitat cognitiva hi ha afecte i que tot dinamisme afectiu té dimensions cognitives. Però, també com Piaget, sembla que aquests reconeixements no desemboquen en una percepció equilibrada de totes les dimensions, sinó que accentuen els aspectes cognitius, perquè considera que el canvi en el judici moral és un canvi irreversible: quan hom assoleix determinat nivell, sempre més és capaç de raonar des de la seva perspectiva; mentre que la conducta és més fortament situacional, reversible o no constant.

<sup>48</sup> Sigui com sigui, per tal de defugir l'excessiu cognitivisme, Kohlberg ha distingit entre un judici més clarament deontic i el que anomena el "judici de responsabilitat" (Escámez, 1987). Aquest judici de responsabilitat inclouria el compromís i la implicació del subjecte en allò que ha considerat recte des del punt de vista del deure moral. Ens trobaríem aquí amb un model un xic més complex, en el qual l'acció moral seria un procés que es duria a terme en el marc de l'estadi moral en el qual es trobés el subjecte, que li donaria una perspectiva social i que, per tant, afavoriria una determinada decisió; aquesta decisió, mitjançant un judici de responsabilitat i la posada en joc de capacitats no morals, però necessàries, es convertiria, així, en acció moral. També ha distingit (Kohlberg et al., 1983) entre subestadis A i B, el segon dels quals estaria més orientat

sentit, un punt clau en cada estadi -que conjumina les dimensions cognitives, afectives i d'interrelació social- és la perspectiva social que s'adopta. El "role-taking" és cabdal, des de la perspectiva de Kohlberg. La capacitat d'assumir la perspectiva de l'altre és una capacitat cognitiva que s'ha revelat indispensable per al desenvolupament del judici moral. Per tant, un factor diferencial que caldrà incorporar també per a la comprensió del que té cada estadi d'específic és la perspectiva social que adopta el subjecte que s'hi troba.

Kohlberg agrupa els sis estadis<sup>49</sup> de desenvolupament moral en tres nivells, els quals anomena, respectivament, pre-convencional, convencional i postconvencional. Amb la qual cosa, l'agrupació queda com s'expressa a continuació (Kohlberg, 1971, 1975; Hersh et al., 1979; Rubio, 1989). Nivell pre-convencional: estadi 1 (de càstig i obediència); estadi 2 (d'intercanvi individual instrumental). Nivell convencional: estadi 3 (d'expectatives, relacions i conformitat mútues de caràcter interpersonal); estadi 4 (de manteniment del sistema social: llei i ordre). Nivell postconvencional: estadi 5 (de contracte social); estadi 6 (de principis ètics universals).

Nivell I: pre-convencional. Estadi 1: estadi de càstig i obediència. En aquest estadi allò que és correcte o no ho és es considera sempre en termes d'obediència literal a les regles i a l'autoritat, amb l'objectiu d'evitar el càstig i mirant de no fer mal ni a les persones ni a les propietats. Les raons per actuar o deixar de fer-ho sempre ho són en relació amb les regles i al poder superior de les autoritats. L'obediència és valorada en si mateixa i com a tal, i la submissió a les regles

---

a l'acció.

<sup>49</sup> A Lozano (1992d) n'hem fet una presentació més acurada, fent notar les seves implicacions. Aquí ens interessa només la seva caracterització més elemental, per tal de poder debatre algunes conseqüències dels seus plantejaments, i també per poder fer en la segona part l'anàlisi del que afecta directament el nostre problema: l'estructura dominant del judici moral en els directius, i la seva relectura organitzativa.

establertes ho és només pel fet que es basen en un càstig o sanció. El punt de vista social que s'adopta en aquest estadi és clarament egocèntric, puix que una persona que raona situada en aquest estadi no pren en consideració els interessos dels altres, ni tan sols que poden ser diferents dels seus. El que fa, més aviat, és valorar les accions (i la seva bondat o maldat) en termes de conseqüències físiques, més que no pas en termes de consideració dels interessos psicològics dels altres.

Nivell I: pre-convencional. Estadi 2: estadi d'intercanvi individual instrumental. En aquest estadi, s'entén com a correcte (o bo) la satisfacció de necessitats pròpies o dels altres, i fer-ho mitjançant tractes imparcials, plantejats en termes d'intercanvi concret. Cal reconèixer que cadascú té interessos i necessitats, i l'acció s'orienta a satisfer-los, bo i acceptant que els altres també poden fer-ho. Per tant, la rectitud moral s'entén en termes de tracte imparcial, en el sentit d'igualmente satisfactori per a ambdues parts, en termes de pacte o acord mutu. Les raons per a pensar i justificar les pròpies accions són les de satisfer els propis interessos i necessitats, reconeixent que hom viu en un món en el qual els altres també en tenen. Les relacions humanes són vistes com les de mercat. La perspectiva social que s'adopta en aquest estadi es qualifica d'individualista concreta: hom separa els propis interessos i els seus punts de vista dels dels altres i dels de l'autoritat. Com que hom reconeix que tothom té interessos i necessitats a satisfer i que sovint entren en conflicte, el que és bo és sempre allò relatiu al sentit individualista concret esmentat.

Nivell II: convencional. Estadi 3: estadi d'expectatives, relacions i conformitat mútues de caràcter interpersonal. En aquest estadi, el que és correcte o no es defineix en termes d'establir una bona relació personal amb els altres, tenint amb ells un bon tracte pel fet que hom s'interessa pels seus sentiments. Ser bo és ser "bona persona". A l'hora d'actuar cal tenir en compte les expectatives que els altres tenen sobre un mateix: el que és correcte és actuar d'acord amb el que esperen

d'un mateix els seus pròxims. Des d'aquesta perspectiva, "ser bo" és un valor en si mateix, però entès en el sentit de tenir bones intencions, sentiments o motivacions, de manera que es manifestin sota la forma de consideració pels altres. La perspectiva social que s'adopta en aquest estadi és la d'un individu que està en relació amb d'altres individus. En aquest estadi, els individus relacionen els diversos punts de vista a través de la regla d'or concreta, i són capaços de posar-se en el lloc dels altres concrets amb els quals es relacionen, però sense tenir cap perspectiva general o de sistema social. Per tant, també podem dir que en aquest estadi se supera l'egocentrisme, però s'adopta el que podríem anomenar una mena de sociocentrisme concret, puix que els valors s'estructuren en relació amb els cercles immediats de referència.

Nivell II: convencional. Estadi 4: estadi de manteniment del sistema social i de consciència. En aquest estadi el que és correcte s'estableix en clau social: cal complir els deures i compromisos que hom té envers la societat a la qual pertany. Es tracta de pensar en termes de mantenir l'ordre social i de col·laborar al funcionament i al benestar del grup social al qual hom pertany<sup>50</sup>. Les raons per a justificar el que és bo o correcte, per tant, s'orienten al sosteniment de la societat com a tal, com un tot, i, consegüentment, hi ha una dimensió de consciència i de respecte envers un mateix en relació amb les conseqüències socials de les pròpies actuacions: "Què passaria si tothom fes com jo?". En aquest estadi, hom és capaç d'adoptar el punt de vista del sistema, que defineix el rols i les regles, i, per tant, hom considera les relacions individuals en termes del lloc que ocupen en el sistema. El sociocentrisme de l'estadi anterior s'ha fet més ample, i es formula i es viu en termes socials, culturals o nacionals, puix que el que no hi ha és una relativització de la perspectiva del grup social de pertinença.

---

<sup>50</sup> En aquest punt, com ja veurem quan parlem de les empreses i organitzacions, hi ha una ambigüitat important: cal veure en cada cas concret si el grup social de referència és la societat global o el grup organitzat. Sigui com sigui, Kohlberg pensa més en termes de societat.

L'adopció del punt de vista dels sistema social implica que aquest funciona com a punt de vista d'un "altre generalitzat", però també que la moralitat es planteja en termes d'interiorització d'un sistema de normes i valors propi del grup social al qual es pertany.

Nivell III: postconvencional (o de principis). Estadi 5: estadi de drets prioritaris i de contracte social o utilitat. En aquest estadi les decisions morals es plantegen tenint en compte els drets, valors o principis que són o podrien ser acceptables per part de tots els individus que conformen o creen una societat i voldrien viure-hi sota normes equitatives i beneficioses per a tots. Per tant, passa a tenir prioritat el fet de sostenir els drets, valors i acords bàsics d'una societat. Perquè hi ha valors i criteris que no són relatius: aquest és el cas de la vida i la llibertat, que cal mantenir i protegir sense atendre a criteris de majories o a opinions. Fora d'aquests valors i acords constituents (i sovint constitucionals), el bé és cosa de valors i d'opinions personals. Però les situacions i els conflictes es viuen i s'analitzen també en termes de respecte i protecció dels drets propis i dels altres; i les lleis s'han de valorar amb criteris d'utilitat: el màxim bé per al màxim nombre<sup>51</sup>. Es produeix aquí un canvi en la perspectiva social, puix que hom dóna prioritat a la societat en la mesura que reconeix valors i drets que són prioritaris en relació amb els compromisos i contractes. D'aquí la importància dels drets i deures bàsics, ja que se sap que els contractes, acords i compromisos no són bons o dolents en si mateixos, sinó en la mesura que segueixen els procediments acordats: el bé de tots és la protecció efectiva dels drets de tots. I al marge del que està establert de manera constitucional i democràtica, el que és bo i correcte és un afer d'opinió i valors personals.

---

<sup>51</sup> No cal dir que aquest estadi es correspon amb la moralitat de la constitució usamericana. Només cal recordar-ne la introducció: "Tots els homes han estat creats iguals; han estat dotats pel Creador de certs drets inalienables; entre aquests drets es troben la vida, la llibertat i la recerca de la felicitat".

Nivell III: postconvencional (o de principis). Estadi 6: estadi de principis ètics universals. En aquest estadi se suposa que hom actua seguint principis ètics universals, entenent per tals aquells que tota la humanitat pugui seguir, i tot es jutja des de la perspectiva dels esmentats principis. Aquests són universals i de justícia: la igualtat dels drets humans i el respecte per la dignitat dels éssers humans com a individus. Són també abstractes i ètics (per exemple, la regla d'or, l'imperatiu categòric); no són regles morals concretes com els deu manaments. No es tracta, aquí, merament de valors que es reconeixen, sinó de principis que s'utilitzen per a generar decisions particulars. La seva validesa no és de caràcter subjectiu, sinó que ve donada pels criteris formals d'igualtat de drets, reversibilitat i universalitat. I les motivacions per a l'acció són "en consciència": la clau és l'autoaprovació o autocondemna moral que hom estableix en relació amb els esmentats principis. Hom adopta, per tant, la perspectiva d'un individu racional que reconeix l'especificitat de la moral i que actua sota la premissa de respecte envers les altres persones, en considerar-les fins en si mateixes, i no mitjans<sup>52</sup>. La perspectiva que s'adopta és altament formal, perquè implica guiar-se per deures que hom ha formulat com a categòrics per a qualsevol ésser racional que actués com a agent moral.

Cada estadi ve a ser una mena de model (o de "filosofia") moral autosuficient. Fent una analogia, gairebé podríem atorgar-li la categoria de "paradigma" moral, en el sentit que ha establert Kuhn (Kuhn, 1962). El pas d'un estadi a l'altre es dóna com a resultat de la interacció dels individus amb el seu entorn, interacció que, davant de determinades situacions, provoca un desajust cognitiu de l'estadi en el qual hom opera predominantment i que, per tant, obre la possibilitat d'un pas a l'estadi immediatament posterior. Això vol dir que els subjectes només comprenen de debò el raonament moral del seu

---

<sup>52</sup> És evident la matriu kantiana d'aquest enfocament. Parlarem tot seguit dels problemes que planteja el nivell postconvencional.



estadi i dels inferiors, i que mitjançant el conflicte cognitiu es pot activar el seu procés progressiu de pas a l'estadi immediatament superior<sup>53</sup>. "Partint de la seva experiència, Kohlberg ha arribat a la conclusió que és més probable que el canvi moral s'esdevingui quan els debats aconseguen suscitar un conflicte cognitiu entre els participants. Quan un participant s'exposa a d'altres punts de vista basats en un raonament moral més alt, pot ser que no estigui segur de si la seva posició original és adequada i que comenci a considerar les possibilitats de les altres. No és que canviï simplement de posició; més aviat és que comença el procés de reestructuració de la seva pròpia manera de raonar sobre qüestions morals"<sup>54</sup>. Creiem que aquesta perspectiva serà indispensable quan ens plantegem desenvolupar una proposta ètica integrada en els projectes organitzatius. I ho serà, entre d'altres raons, perquè Kohlberg ens permet situar els plantejaments postconvencionals en el si dels processos de desenvolupament i aprenentatge, i evitar així el perill de proposar-los -pràcticament- de manera descontextualitzada. Per això creiem que ens cal considerar tres dels problemes que se li han plantejat: els que fan referència al nivell postconvencional, els que fan referència al seu esbiaixament, i els que fan referència al paper de l'atmosfera moral.

#### Tres qüestions, des de Kohlberg, cap a la BE

En relació amb el nivell postconvencional i el procés que hi mena, el mateix Kohlberg ha afrontat les reserves sobre si és una forma de fal·làcia naturalista (Kohlberg, 1971) que proposaria normativament els resultats d'una constatació de caire

---

<sup>53</sup> Per tant, podem considerar com a condemnat al fracàs tot intent de fer propostes morals que comportin un "salt" en el procés evolutiu, si el que volem és, realment, que els subjectes desenvolupin la seva capacitat moral, i no simplement que usin verbalment determinats valors morals. I això val també -i potser especialment- per a la BE.

<sup>54</sup> Hersh et al., 1979, pàg. 90. Creiem que la rellevància d'aquests plantejaments se situa en l'èmfasi en els processos d'aprenentatge, que és el que no se sol tenir tan present.

psicològic: l'existència d'uns determinats estadis. Ja reconeix que, del fet que hom pugui constatar que es dóna aquesta successió, no es pot concloure que sigui millor moralment qui està més avançat en aquesta evolució. Comptat i debatut, podem afirmar que un judici és "millor" en el sentit que és més adequat, perquè pot integrar més perspectives i més elements que els dels nivells anteriors i menys que els dels posteriors. Però el problema rau en la pretensió de superioritat d'una ètica de principis, i aquesta superioritat no depèn de l'evolució psicològica, sinó de la justificació filosòfica.

Això ens porta, per tant, a reconvertir el debat sobre els estadis 5 i 6 en un debat estrictament filosòfic. Però aquesta reconversió està més que justificada empíricament, perquè els estudis transculturals només han mostrat la constància de la successió dels estadis en els tres primers i, com a màxim, fins al quart (Kohlberg, 1971, 1975). Per això Kohlberg subratlla que, més enllà dels continguts, hi ha una evolució formal constant que, en les primeres fases, es caracteritza, precisament, per anar enriquint el punt de vista, la coherència, la universalitat i la reversibilitat de la perspectiva que s'adopta. Els estadis, per tant, no són una teoria moral, però el que descriuen té conseqüències que no es poden ignorar en qualsevol teoria moral. Nombrosos estudis transculturals confirmen els trets bàsics del seu model, com també la correlació entre nivell de raonament i acció en determinades situacions. El problema es planteja, sobretot, en el nivell postconvencional. El raonament dels estadis 5 i 6 només es troba en individus amb formació universitària i en els escrits d'una petita elit, i té molt poca base empírica: no hi ha materials suficients per a justificar-lo (Kohlberg, 1971; Kohlberg et al. 1983; Kohlberg et al. 1984). Es troba, també, bàsicament, en països industrialitzats o occidentals. Ens podem plantejar, doncs, si la validesa dels plantejaments de Kohlberg acaba precisament quan comença allò que a ell més l'interessa.

Del que es tracta, segons Kohlberg, és de comprendre que l'estadi

6 no descriu un perfil de personalitat, però que cal "continuar postulant-lo perquè concebem la nostra teoria com un intent de reconstruir racionalment l'ontogènesi del raonament sobre la justícia, una tasca que necessita un estadi terminal que defineixi la naturalesa i el punt final de la mena de desenvolupament que estem estudiant. Altrament dit: un estadi terminal, amb el principi de justícia com el seu principi organitzador, ens ajuda a definir l'àrea de l'activitat humana que estem estudiant"<sup>55</sup>. Els darrers estadis morals, doncs, venen a ser les normes de la racionalitat moral, anàlogues a les de la científica<sup>56</sup>, però ja no pretenen reflectir un principi únic de la decisió moral<sup>57</sup>. Creiem que és molt important parar esment a aquestes correccions que el mateix Kohlberg fa dels seus plantejaments (i anar més enllà de l'habitual referència als sis estadis) perquè tenen conseqüències importants per a la BE, sobretot en el que pertoca a la -suposada- exigència de fer reals els plantejaments postconvencionals. Potser hi hauria una relació entre el paradigma separatista i un discurs postconvencional exigent, però insensible a les seves condicions de possibilitat psicològica i social. I cal plantejar-se acuradament com es pot proposar un model de raonament moral que exigeix un notable refinament del pensament operacional formal (quan hi ha moltes persones -o cultures- que no hi han arribat).

Creiem que el nivell postconvencional ha de ser objecte, fonamentalment, d'un debat filosòfic, en relació amb els nivells

---

<sup>55</sup> Kohlberg et al., 1983, pàg. 61.

<sup>56</sup> En això, Kohlberg ha corregit darrerament les seves posicions, identificades amb la lectura habitual dels sis estadis, i ha parlat del sisè com "la nostra preferència filosòfica per definir el punt final ontogenètic del raonament d'una teoria de la justícia reconstruït racionalment" (Kohlberg et al., 1983, pàg. 63): aquí es corregeix explícitament en relació amb Kohlberg (1971).

<sup>57</sup> En aquest punt, Kohlberg reelabora la seva actitud en relació amb les "dues moralitats" (de les quals parlarem tot seguit) i es remet explícitament a la posició de Frankena (1968), que ja hem citat en altres moments, sobre la irreductibilitat de l'orientació al bé i de l'orientació a la justícia.

pre-convencional i convencional (molt més justificats empíricament com a tals, i en el seu procés). Sembla més raonable pensar que els estadis 5 i 6 s'han construït a partir de dues tradicions ètiques occidentals: la contractualista (estadi 5) i la deontològica (estadi 6). I potser tot quedaria més clar si, en el nivell postconvencional, s'assumís més clarament l'enfocament constructivista: els mateixos estadis com a tals són el resultat d'una construcció<sup>58</sup>, no el simple resultat del desenvolupament, com semblen ser-ho més clarament els anteriors. Nogensmenys, creiem que, amb vista a la comprensió de la BE, és molt important fer notar que, segons Kohlberg, en el pas de l'estadi 4 al 5 (que consisteix en el pas de la capacitat de mantenir normes a la de crear-les) s'esdevé primer la capacitat de fer-ho en el nivell legal que la de fer-ho en el nivell moral, i que no sempre es passa de l'un a l'altre (Kohlberg, 1971). Això ajudaria a entendre per què la BE sovint sembla tenir més capacitat de pensar en termes postconvencionals l'ethics que no pas els business: perquè només arriba a plantejar-se en termes postconvencionals el marc jurídic en el qual actuen les empreses i organitzacions, però no les seves mateixes actuacions<sup>59</sup>.

Per això caldria aprofundir més les conseqüències de comprendre filosòficament la construcció de l'estadi 5. Perquè és un estadi que reflecteix l'opció que amara la constitució usamericana. Ara bé, si l'analitzem amb més detall (Barret-Kriegel, 1989), veurem que és una opció que, en si mateixa, només es preocupa pel marc institucional de la vida pública, pels mecanismes de control dels poders públics i per protegir les condicions en les quals els individus poden construir i configurar les seves pròpies vides. Assegurat això, tot queda en mans dels individus i de la pluralitat de les seves formes de vida. Creiem que el model usamericà, tal i com està construït (Offe i Preub, 1990),

---

<sup>58</sup> "Els principis morals són construccions actives, i la filosofia moral ha de construir, i no simplement analitzar o explicar" (Kohlberg, 1971, pàg. 225).

<sup>59</sup> No plantegem aquí el problema del desenvolupament del judici moral en els directius, que abordarem en la segona part.

possibilita perfectament alternar els estadis 2 i 5 segons les situacions i els problemes. L'estadi 5, per a tot el que fa referència a la institucionalització de la vida pública i a les condicions de desenvolupament de la vida personal; l'estadi 2 (o el 3 i el 4), per a tot el que fa referència al desenvolupament efectiu i en concret de la vida personal. Concretant-ho més encara, podríem dir que el model usamericà pensa segons l'estadi 5 la institucionalització del marc de funcionament del mercat; però les relacions estrictes que es donen en el mercat -en el si d'aquest marc- les pensa segons l'estadi 2. Si aquesta línia d'interpretació està ben encaminada, creiem que afegeix elements importants en la comprensió de la "regressió adolescent"<sup>60</sup>: no es tracta tan sols d'un fenomen propi de l'adolescència -que ho és, sens dubte-, sinó que també és una conseqüència intrínseca a la construcció filosòfica i política expressada en l'estadi 5, que s'ha de discutir en termes filosòfics i polítics, no en termes

---

<sup>60</sup> Hi havia adolescents que, prèviament a la universitat, es trobaven entre els estadis 4 i 5. Però es va comprovar que, quan iniciava els estudis universitaris, hom solia fer una mena de regressió que arribava a tenir trets de l'estadi 2. En un primer moment (Rubio, 1979) Kohlberg va explicar-ho dient que es produïa una regressió funcional, deguda a les crisis d'identitat típiques de l'adolescència. Però posteriorment va definir un nou estadi (quatre i mig), intermedi entre el 4 i el 5. Aquest estadi es compon d'una barreja de d'escepticisme i de relativisme, i d'un egocentrisme moral. Segons Kohlberg, l'estadi 4'5 és la situació de qui ha deixat de tenir un raonament moral de tipus convencional, però encara no ha assolit el postconvencional. Els nois o noies, quan passen a una situació de més autonomia individual i a una afirmació més gran de la consciència, no consideren els plantejaments convencionals, en el que poden tenir de conformisme i d'adaptació o submissió a la moral del grup: el que compta és l'afirmació de les opcions personals, els interessos, la decisió, el compromís, etc. No es troben raons per a decidir-se per criteris morals alternatius, i s'absolutitza la perspectiva del subjecte; dit altrament: la ruptura amb la moral convencional pot, en un primer moment, prendre la forma d'una regressió a la moral pre-convencional. Això explica la situació adolescent, i la seva "omnipotència del discurs". De tota manera, cal subratllar també que les investigacions no consideren aquest estadi 4'5 com un estadi estable, sinó com un estadi de transició. A mesura que es desenvolupen responsabilitats, els subjectes situats en aquest estadi tendeixen a passar al 5 o a estabilitzar-se en el 4.