

El trasfondo biopolítico de la bioética

EL TRASFONDO BIOPOLÍTICO DE LA BIOÉTICA

**ANNA QUINTANAS
(ed.)**

Datos CIP recomendados por la Biblioteca de la Universitat de Girona

CIP 573:17.02 SUS

El trasfondo biopolítico de la bioética / Anna

Quintanas Feixas, ed. – Girona: Documenta

Universitaria, 2013. -- 164 p. ; 23,5 cm. –

(Documenta Universitària; Publicacions de la Càtedra Ferrater Mora, Opuscles; 2)

ISBN 978-84-9984-205-9

I. Quintanas Feixas, Anna, ed. II. Universitat de Girona.

Càtedra Ferrater Mora de Pensament Contemporani

1. Bioètica

CIP 573:17.02 SUS

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra (www.conlicencia.com; 91 702 19 70/93 272 04 47).

Financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación mediante el proyecto de investigación de referencia «El trasfondo biopolítica de la bioética. Aclaraciones semánticas sobre los conceptos de ‘vida,’ ‘salud’ y ‘nación’» (Ref. FFI2009-08561)

© del texto original: los autores

© de la edición: Documenta Universitaria®

ISBN: 978-84-9984-205-9

Depósito Legal: GI.1171-2013

Impreso en Catalunya (Spain)

Girona, junio de 2013

SUMARIO

Introducción.....	9
ANNA QUINTANAS	
Primera parte. Las políticas de la vida en el siglo XXI	19
NIKOLAS ROSE	
Segunda parte. La neurociencia y sus implicaciones sociales.....	35
NIKOLAS ROSE	
La biopolítica ordinaria.....	55
DOMINIQUE MEMMI	
Democracia y biopolítica.....	71
ROBERTO ESPOSITO	
Una cosecha excepcional. El <i>Homo Sacer</i> y la soberanía de la biotecnología.....	77
ROBERT T. VALGENTI	
Bioética, biopolítica y neoliberalismo	97
ANNA QUINTANAS	
Suicidios, eutanasia y la concepción sagrada de la vida	113
ANTONI DEFEZ	

Por una biopolítica como proyecto global.....125
JOSEP-MARIA TERRICABRAS

Consenso y relaciones de poder en la atención
a las personas al final de la vida135
CARLA CARRERAS

La ética aplicada como resistencia política.....147
JOAN CANIMAS

Autores.....159

LA ÉTICA APLICADA COMO RESISTENCIA POLÍTICA

JOAN CANIMAS

En los años setenta del siglo pasado, la ética aplicada nació adscrita a la práctica sanitaria y hoy se extiende a muchos otros ámbitos, entre ellos y con una importancia creciente, el de la intervención social, psico-educativa y socio-sanitaria. La secularización del pensamiento, el desarrollo tecno-científico y la eclosión de la alteridad pueden explicar su aparición y auge, pero no son suficientes. A esta tríada es necesario añadirle un cuarto factor: que la ética aplicada ha devenido una práctica reflexiva y de resistencia de la dignidad y la libertad.

La secularización del pensamiento nos ha descubierto que la responsabilidad de determinar lo que está bien o mal es nuestra y que no hay nadie ni nada más allá de nosotros a quien recurrir para dar respuesta a estos problemas humanos, demasiado humanos. El desarrollo tecno-científico nos ha situado ante problemáticas morales hasta hace poco inexistentes, por ejemplo las derivadas de la ingeniería genética, las prácticas médicas de reanimación y mantenimiento de la vida o las nuevas tecnologías de información y seguimiento. Asimismo, la segunda mitad del siglo XX ha supuesto una eclosión no finalizada de la alteridad. Fruto de una lenta marcha, el *otro* distinto al *nosotros* va siendo reconocido: el que tiene otro color de piel, otro sexo, otra sexualidad, otra psique, otro cuerpo, otras costumbres, otra moral... reclama —¡siempre debe reclamar!— su reconocimiento, sus derechos. Estos tres factores explican la necesidad y auge de la ética aplicada, pero como se ha dicho no son suficientes, puesto que la ética aplicada ha devenido también una práctica reflexiva y de resistencia de la dignidad y la libertad en una época en que aquello que somos se halla en un proceso de construcción e injerencia como nunca se había dado. En un momento en que el poder sobre la vida humana se manifiesta principalmente en la construcción de subjetividades, el *éthos* deviene el ámbito en el que palpita eso que venimos llamando dignidad, libertad y resistencia. El primer y segundo apartados de estas páginas se centran

en la importancia del biopoder en nuestras vidas, mientras que el tercero analiza la función de la ética aplicada como práctica reflexiva y de resistencia de la dignidad y la libertad, centrándose principalmente en el ámbito de la intervención social, psico-educativa y socio-sanitaria.

1. Biopoder y biopolítica

En la década de 1970, Michel Foucault nos advirtió de que era necesario que corrigiéramos el uso simplista con que utilizamos el concepto *poder*.¹ Primero, porque lo entendemos como algo único y en cambio se manifiesta en relaciones extraordinariamente numerosas y múltiples, como un campo de poderes en el que se cruzan prácticas, saberes e instituciones. El poder no se estructura sólo y principalmente en forma piramidal, sino también y sobre todo en forma de red, y sus flujos no son unidireccionales, sino multidireccionales. Es algo de lo que no podemos sustraernos, sino una red de relaciones y saberes de la que formamos parte. Y segundo, porque la característica principal del poder no es oprimir, sino crear discursos, verdades, sujetos y, en algunas ocasiones, dar placer: «Si el poder no fuera más que represivo —dice Foucault—, si no hiciera otra cosa que decir no, ¿cree usted verdaderamente que llegaríamos a obedecerlo? Lo que hace que el poder se sostenga, que sea aceptado, es sencillamente que no pesa sólo como potencia que dice no, sino que cala de hecho, produce cosas, induce placer, forma saber, produce discursos; hay que considerarlo como una red productiva que pasa a través de todo el cuerpo social en lugar de como una instancia negativa que tiene por función reprimir».²

Según Foucault, esta forma de expresión del poder empezó a manifestarse a partir del siglo XVIII y supuso una nueva forma de concebir y relacionarse con la vida de las personas que, en lugar de obstaculizarla, doblegarla o destruirla, producía fuerzas, las hacía crecer y las ordenaba. El biopoder, dice Foucault, es «un poder que se ejerce positivamente sobre la vida, que procura administrarla, aumentarla, multiplicarla, ejercer sobre ella controles precisos y regulaciones generales».³ Se trata de un «conjunto de mecanismos por medio de los cuales aquello que, en la especie humana, constituye sus rasgos biológicos fundamentales, podrá ser parte de una política, una estrategia política, una estrategia general de poder».⁴

El biopoder se concreta en la biopolítica, en la proliferación de profesiones, saberes, instituciones y políticas que se preocupan e inciden en la identidad y

1 FOUCAULT, 1984b, pp. 168-169.

2 FOUCAULT, 1984a, p. 137.

3 FOUCAULT, 2005, pp. 144-145.

4 FOUCAULT, 2008, pp. 21-22.

comportamiento de la población. A partir del siglo XVIII, y adyacentes a lo legislativo y judicial, aparecen toda una serie de técnicas de vigilancia, de diagnóstico y de transformación de los individuos que provocan un rápido desarrollo de disciplinas, escuelas, cuarteles, prácticas políticas, observaciones económicas, problemas de natalidad, longevidad, salud pública, vivienda y migración, que persiguen la sujeción de los cuerpos y el control de las poblaciones.⁵ Aparecen, en definitiva y entre otras, las profesiones e instituciones del ámbito social, psicológico, educativo y sanitario que hoy, con los debidos cambios, consideramos garantes del bienestar, el progreso, la justicia y la paz social. Y no hay duda de que el poder de estas profesiones e instituciones, extraordinariamente numerosas y múltiples, no se manifiesta oprimiendo (aunque esto se puede dar en algunos casos), sino fundamentalmente creando saber, discursos, conductas, maneras de ser, moralidad, necesidades, orden.

Quienes hayan indagado en la obra de Foucault pueden encontrar simplista, e incluso incorrecto, resolver la diferencia entre biopoder y biopolítica afirmando que uno se concreta en la otra a través de la proliferación de profesiones, saberes, instituciones y políticas que se preocupan e inciden en la identidad, el comportamiento y la salud de la población. Una cierta ambigüedad de Foucault en el uso de los dos términos alimenta la confusión. En algunas ocasiones no parece diferenciar el biopoder de la biopolítica, mientras que en otras sí. Esta cuestión no tendría mayor trascendencia para lo que aquí nos interesa si no fuera porque Michael Hardt y Antonio Negri, que han considerado que puede hablarse de hasta tres corrientes distintas en la interpretación de la diferencia entre biopoder y biopolítica, han propuesto una cuarta: «Para marcar esta diferencia entre los dos “poderes de vida” —dicen—, adoptamos una distinción terminológica sugerida por los escritos de Foucault pero no usada coherentemente por éste, entre biopoder y biopolítica, donde el primero puede definirse (con cierta tosquedad) como poder sobre la vida y el segundo como el poder de la vida de resistir y determinar una producción alternativa de subjetividad.»⁶ Para Hardt y Negri, la biopolítica hace referencia a la vida como factor político, como ámbito de libertad y resistencia. A ello volveremos en el tercer apartado.

2. Fordismo y posfordismo

En el campo de las organizaciones productivas y financieras, el biopoder se ha materializado en lo que algunos autores, entre los que cabe destacar a Antonio Negri y Paolo Virno, llaman posfordismo. La empresa fordista, maravillosamente representada en la película *Tiempos modernos* de Charles

5 *Ibidem*, p. 13.

6 HARDT y NEGRI, 2011, p. 72.

Chaplin, reclama del trabajador su fuerza física y menosprecia aquello que es característico de la especie humana: el lenguaje, la acción comunicativa, el pensamiento, la creatividad, la sociabilidad, la neotenia. Tal como señala Antonio Gramsci, esta forma productiva obliga al trabajador a dejar su vida privada en la puerta de la fábrica y a entrar desnudo de aquello que es propiamente humano. Karl Marx, hablando de la enajenación del trabajo, describió así la situación del asalariado en este tipo de empresa: «en su trabajo, el trabajador no se afirma, sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera del trabajo, y en el trabajo fuera de sí», lo cual provoca que «el hombre (el trabajador) sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber, engendrar, y todo lo más en aquello que toca a la habitación y al atavío, y en cambio en sus funciones humanas se siente como animal. Lo animal se convierte en lo humano y lo humano en lo animal».⁷

En cambio, las formas de organización posfordistas, que también han sido llamadas toyotistas, combaten la alienación en el trabajo al considerar que impide la excelencia. Se produce en ellas una auténtica apropiación de la reflexión aristotélica según la cual hacer bien las cosas requiere virtuosidad y realizarlas con placer. Saben que convirtiendo el trabajo en algo humano, incluso en *lo humano*, se alcanzan cotas de eficacia y productividad jamás imaginadas. La empresa posfordista reclama de sus profesionales aquello propiamente humano: creatividad, reflexión, capacidad crítica, predisposición, solidaridad, buena comunicación, trabajo en equipo, tonalidades emotivas y gustos estéticos, capacidad de aprendizaje, carencia de instintos especializados, iniciativa, liderazgo, optimismo, sensibilidad, sinergia, adaptación a lo imprevisto, familiaridad con lo posible, virtuosismo, felicidad, etc.⁸ Se les pide, en definitiva, un carácter, una manera de ser y de estar en la empresa, un *éthos*, una ética. Del obrero masa, dirá Negri, pasamos al obrero social, al obrero virtuoso. Disfrutar con el trabajo, sentirse en sí en él desarrollando las propias energías físicas y espirituales, ya no será privilegio de los artistas o los artesanos. En las formas de organización posfordista los obreros se convierten en profesionales: proclaman su fe y compromiso con la actividad que ya no solamente realizan, sino que les caracteriza. La profesión no es algo en lo que se trabaja, sino algo que se es.

Para conseguir la excelencia, es necesario que el *éthos* de la empresa, de la profesión y del profesional se hallen en armonía, coincidan. Hay organizaciones en las que nos apetece trabajar o relacionarnos porque nos sentimos a gusto con su manera de hacer, con las relaciones que se establecen entre las personas que la configuran, porque dan respuestas creativas, profesionales y eficaces a los

7 MARX, 1981, p. 109.

8 VIRNO, 2003.

problemas que se les plantean, porque son respetuosas con las personas y con el medio ambiente, porque nos ofrecen calidad y confianza.

En el *éthos* de una organización, lo simbólico se hace tangible; y no solamente en los valores, principios, virtudes, carácter... que se encarnan en la actividad intramuros, sino también en las relaciones con el exterior. En el capitalismo avanzado, las empresas no sólo venden productos, sino también y principalmente modos de ser. El *éthos* de la empresa no pretende ser sólo una garantía de calidad que se manifiesta en el producto o servicio ofrecido, sino también una manera de hacer y de ser que se adquiere, que se transmite, que impregna a aquellos que compran el producto, utilizan sus servicios o se relacionan con ella. La adquisición de uno u otro producto, de una u otra marca, imprime en el consumidor un carácter, o dice de él que es de una u otra manera: un coche para personas serias o alegres, una marca de ropa para jóvenes felices o mujeres seductoras, un reloj con personalidad, un perfume embrujador, un yogur para aquellos que cuidan su salud y la de los suyos, unos pañales para padres responsables, una residencia para personas libres... La publicidad apela continuamente a nuestra manera de ser y de hacer y a la de los demás; desprecia unas formas de vida y glorifica otras; persigue influenciarnos, impactarnos, escandalizarnos, transformarnos, construir nuestra subjetividad e identidad. Las empresas y los productos, en definitiva, tienen y transmiten un *éthos*, una manera de ser-en-el-mundo-mercado.

3. La ética aplicada como práctica de libertad y resistencia

El conocimiento de la obra de Foucault y de sus continuadores, en especial en aquello que hace referencia al biopoder y la biopolítica, es imprescindible para cualquier profesional del ámbito de la intervención social, psico-educativa y socio-sanitaria. Sin embargo, una lectura simplista de ella lleva a algunos a la parálisis y, peor aún, a la irresponsabilidad, por ejemplo porque entienden el poder como algo siempre negativo y que tienen otros, nunca ellos. Ante esto es necesario recurrir a las reflexiones de Hans Jonas sobre la responsabilidad: el ser humano es el único ser conocido que puede tener responsabilidades, y puede tenerlas porque tiene poder y libertad. Quien no puede hacer ni decidir nada, no puede responsabilizarse de nada, pero quien puede decidir hacer algo, aunque sea decidir no hacer nada, puede elegir entre alternativas de actuación, con lo cual tiene responsabilidades. Y quien tiene responsabilidades, quien debe responder a las preguntas «¿qué has hecho?» y «¿por qué lo has hecho?» tiene, indefectiblemente, deberes.⁹

9 JONAS, 1995.

Que la administración de la vida de las personas forma parte de las estrategias políticas y económicas no debería entenderse como algo al servicio de fuerzas oscuras y malignas. Después de Foucault, los aparatos ideológicos del Estado de Louis Althusser ya no se pueden invocar fácilmente. La sociedad y el poder ya no son simples, ni obedecen sólo a organizaciones piramidales, puesto que la red, el nuevo paradigma interpretativo, nos ha atrapado en toda su complejidad. En nuestra época, y a pesar de que se suele insistir en lo contrario, la vida de los otros nos importa, y la mayoría de las personas consideran que el bienestar y el progreso de un país dependen de la calidad y de la capacidad organizativa y de respuesta de su ciudadanía y de sus estructuras de gobierno. Las políticas sociales, educativas y sanitarias pretenden proteger derechos, armonizar relaciones, ayudar a las personas a vivir mejor y a superar dificultades o estados de vulnerabilidad, interviniendo en algunas ocasiones de forma expeditiva, por ejemplo quitando la patria potestad a los progenitores que maltratan a sus hijos, o realizando una modificación legal de la capacidad de obrar a quien se considera que no está en condiciones de defender sus derechos. Casi todos, seamos del espectro político que seamos, abogamos por intervenir en la vida de las personas para protegerlas, inculcar hábitos, formar caracteres, crear *éthos* compartidos, a fin de responder a los retos del presente y del futuro. Asimismo y a no ser que uno tenga un compromiso metafísico con la destrucción del capitalismo, siempre es preferible ser un técnico virtuoso que un obrero masa. Que uno sea feliz en el trabajo no debería ser patrimonio de unos escogidos.

En 1976, Foucault advirtió que la biopolítica, la administración de la vida, provocaba cambios en la orientación de los movimientos de resistencia. Que las grandes luchas que ponían en tela de juicio el sistema general de poder ya no se hacían en nombre de un retorno a antiguos derechos, ni en función de un sueño milenarista, ni se esperaba al emperador de los pobres, ni el reino de los últimos días, ni siquiera el restablecimiento de justicias imaginadas. Con el advenimiento de la biopolítica, lo que se hallaba en el centro de las reivindicaciones era la vida: el derecho a la vida, al cuerpo, a la salud, a la felicidad, a la satisfacción de las necesidades. «La vida como objeto político —dice Foucault— fue en cierto modo tomada al pie de la letra y vuelta contra el sistema que pretendía controlarla».¹⁰ Y en una entrevista celebrada en 1984 declaraba, ahora ya abiertamente, que la ética era una práctica reflexiva de la libertad, un proceso a través del cual las personas cuidamos de nosotras mismas y de los otros a fin de responder al abuso de poder y no ser esclavas.¹¹

Hardt y Negri han destacado la importancia de percibir que los análisis de Foucault sobre el biopoder no sólo son una descripción empírica de cómo

10 FOUCAULT, 2005, pp. 153-154.

11 FOUCAULT, 1999, pp. 393-415.

funciona el poder, sino que también apuntan al potencial de producción de subjetividades alternativas, a la posibilidad de que acontezca la libertad, la resistencia, la *desubjetivación*. A Negri le interesa mucho más el concepto de *libertad* que el de *liberación*, porque *liberación* significa, dice, liberarse de algo, y hoy la libertad se juega en la construcción del ser, en la libertad de crear el ser. Como ha recordado repetidas veces Negri, Marx ya advirtió en los *Grundrisse* y en *El Capital* que el desarrollo del capitalismo acabaría subsumiendo la sociedad y la vida de las personas en el capital, que acabaría colonizando la totalidad de la vida. Ante esto, dice Negri, la propia vida se revela como resistencia, es decir, como posibilidad de crear otro ser, de producir otra subjetividad y otra realidad.¹²

Que lo que se hallaba en el centro de las reivindicaciones era la vida ya lo advirtieron, antes que Foucault, los situacionistas, para quienes las condiciones de producción modernas se apropian del tiempo total de vida hasta convertirla en una mercancía, en un espectáculo. Y ante esta ocupación total de la vida social, consideraron que la única resistencia posible y eficaz era la propia vida, la oposición de otros modos de vida deseables y la construcción de situaciones que la transformarían. Para los situacionistas, el momento vivido es aquello que nos permite distinguir la vida de la no-vida y de la supervivencia. La vida cotidiana, en tanto que experiencia vivida, es el punto de partida de toda libertad.¹³

El sociólogo Alain Touraine también ha tratado, desde otro ángulo, esta cuestión, advirtiendo que en la segunda mitad del siglo XX se produce un cambio de paradigma en la historia de los movimientos de resistencia de las sociedades posindustriales. Para este autor, del paradigma *social*, propio de la modernidad, se pasa al paradigma *cultural*, propio de la posmodernidad. El paradigma social se caracterizaba por los combates entre ideologías (fascismo, liberalismo, socialismo, comunismo, anarquismo...) que reclamaban una transformación sociopolítica, y se manifestaba a través de movimientos de resistencia como los partidos políticos y los sindicatos. El paradigma cultural, en cambio, no sólo reclama el cambio sociopolítico, sino también y principalmente el cambio en la manera de entendernos y relacionarnos. Este nuevo paradigma, dice Touraine, se concreta en movimientos sociales como el ecologismo, el nuevo feminismo, los *okupas*, los movimientos de «no a la guerra» o de «alter globalización», las asociaciones de enfermos, de personas sordas, de homosexuales, lesbianas y otras sexualidades, etc.¹⁴ Movimientos sociales que, por ejemplo, aprovecharon la estrategia comercial de las marcas que pretenden imprimir carácter o que establecen una manera de ser-en-el-mundo-mercado, llamando a boicotear

12 NEGRI, 2006, pp. 189 y 258.

13 DEBORD, 1999.

14 TOURAINE, 2005.

a aquellas empresas que no eran respetuosas con los derechos humanos o con el medio ambiente.¹⁵ Si lo que se adquiere es, más que un producto, un valor, un *éthos*, en este *éthos* no podía haber ningún hecho inmoral relevante, y se instaba al consumidor no sólo a no ser partícipe de ello, sino a no ser inmoral adquiriendo este producto-carácter. O el movimiento social que durante 2011 se autodefinió como «de los indignados» tomando un nombre que remite no a lo económico, ni tan siquiera a lo social o cultural, sino directamente a lo ético: uno se manifiesta indignado ante algo cuando considera inmoral, vergonzoso, inadmisibles, lo que sus ojos contemplan, sus oídos oyen o su vida experimenta.

En este nuevo paradigma que podríamos llamar *vital*, los actores, en lugar de identificarse con un valor u objetivo exterior (Dios, Patria, Pueblo, Estado, Socialismo, Comunismo, Futuro...), descubren en sí mismos y en su vida la capacidad de actuar de manera autorreferencial. La persona lucha contra aquello y aquellos en nombre de lo cual la quieren sujetar, y en este acto manifiesta una conciencia de libertad y de responsabilidad que era prisionera de los mecanismos institucionales que hablaban en nombre de valores u objetivos exteriores a ella. Aparece así —dice Touraine— una nueva especie de individualismo, un individualismo consciente, reflexivo, responsable y libre. Y una nueva clase de resistencia: la afirmación de uno mismo no como actor social, sino como *sujeto personal y moral*.

Axel Honneth, por su parte, ha destacado el papel importantísimo que tiene la lucha por el reconocimiento en el desarrollo histórico de las estructuras culturales, jurídicas y políticas. Pero a diferencia de Touraine, considera que este motor vital no es una característica nueva de las luchas sociales, sino que ya se daba anteriormente. Según Honneth, no nos encontramos en una nueva constelación de cultura política en la que el centro de gravedad hubiera pasado de lo económico a lo moral, de la lucha por la redistribución socioeconómica a la lucha por el reconocimiento, sino que incluso las injusticias distributivas deben entenderse como la expresión institucional de unas relaciones de no reconocimiento. Sin embargo, ello no le impide afirmar que «los movimientos emancipadores más recientes, representados por el feminismo, las minorías étnicas, las subculturas gay y lesbianas, ya no luchan sobre todo por la igualdad económica o la redistribución material, sino por el respeto a las características que les llevan a considerarse culturalmente unidos».¹⁶

15 Por ejemplo las movilizaciones internacionales contra Nestlé por sus campañas disuasorias respecto al amamantamiento en África, contra Nike por la explotación del trabajo infantil y esclavo, contra Mercedes Benz por sus acciones en fábricas de armas, contra Chevron-Texaco por derramar billones de tóxicos en el Amazonas, contra Zest por hacer experimentos con animales, etc.

16 HONNETH, 1997, p. 90.

¿Qué significa que la ética aplicada es también, como anuncia el título de estas páginas, una práctica de resistencia política? Pues que además de suplir la voz de la naturaleza y de los dioses, de orientarnos en el uso de las tecno-ciencias y de ayudarnos a convivir con el-otro-distinto-al-nos, deviene una posibilidad de resistencia política cuando lo político se encarna en la vida de las personas. Sin embargo, lo dicho hasta aquí no parece ser suficiente para adentrarnos en esta posibilidad. Para ello, acaso sea necesario referirse primero, aunque sea brevemente, a tres de las posibles formas de decir «ética». La primera utiliza el término como sinónimo de moral, como conjunto de valores y enunciados prescriptivos que concretan lo que se considera una vida buena y justa. En este uso se dice que algo no es ético, o se habla del código ético de una entidad. La segunda forma, más académica, diferencia entre moral y ética: mientras la moral nos dice lo que debemos hacer, la ética indaga en el por qué debemos hacerlo, o en el por qué no. En este uso, la ética deviene la ciencia que fundamenta y critica la moral. Finalmente, la tercera forma de decir «ética» se refiere a una forma de ser y de estar en el mundo y con los otros.

Pues bien, hoy la ética aplicada se presenta demasiado a menudo, o a veces únicamente, como sinónimo de moral, es decir, como declaración de valores y principios aplicados a ámbitos o situaciones concretas. Y cuando consigue ir más allá de esto, deviene una práctica reflexiva fundamentadora y articuladora de las buenas prácticas que se derivan de estos valores y principios, una práctica reflexiva que da respuestas a los problemas morales con los cuales los profesionales o las personas atendidas se encuentran. Sin embargo, la principal característica de la resistencia no parece ser la fundamentación, sino la crítica, ante lo cual la ética aplicada también debería ser una práctica subversiva y situacionista. Subversiva porque, en tanto que reflexión, además de fundamentar, debería indagar las sombras, las grietas, los límites, lo impensado y lo que es susceptible y deseable de cambio en la moral y en la vida de las personas; y además de hallar soluciones a los problemas que ya nos vienen dados y a los que debemos dar soluciones, debería problematizarlos, hurgar en las causas que los provocan, en las aguas arriba, riberas y desniveles de lo turbio que afrontamos. Y situacionista porque, en tanto que forma de ser y de estar en el mundo y con los otros, no solamente debería estar atenta a las situaciones en las que la dignidad y la libertad se conculcan, sino también intentar crear *situaciones otras*, situaciones en las cuales sean posibles otros modos de vida y de alteridad deseables, otras maneras de ser y relacionarse, otras subjetividades, otras realidades. La ética aplicada a la intervención social, psico-educativa y socio-sanitaria debería ser, en esta tercera manera de decir y vivir la ética, una posibilidad de crear nuevas realidades, de construir situaciones en las cuales se hagan efectivos los derechos y deseos de las personas vulnerables e injustamente tratadas, de incentivar cambios, rupturas y revoluciones en su vida cotidiana. Crear, en definitiva, situaciones y relaciones humanas, momentos que hagan

realidad el arte de vivir. En la era de la administración de vidas, la ética aplicada deviene una práctica de defensa de los derechos de las personas, pero también de hospitalidad (J. Derrida), de responsabilidad (H. Jonas), de *pietas* (G. Vattimo), de compasión (M. Nussbaum), de *religación* (E. Morin), de decencia (A. Margalit), de justicia (J. Rawls), de revolución (K. Marx).

La ética aplicada a la intervención social, psico-educativa y socio-sanitaria tiene una responsabilidad como práctica subversiva y situacionista porque los profesionales e instituciones de estos ámbitos se acercan como nadie a la vida de las personas más vulnerables o que se hallan en los límites, o más allá, de lo que se considera una vida buena y justa. Y en estos parajes, la ética aplicada no debería limitarse a perseguir la excelencia en el encargo que ha sido formulado a profesionales e instituciones. También debería hablar de la construcción social y económica de estos lugares fronterizos y de la dignidad, la libertad y la resistencia que se manifiesta en ellos y que pocas veces se manifiesta a través de su cara amable e ilustrada, sino destructiva y trágica. Cuando la Administración retira a una madre su hijo recién nacido para protegerlo a través de un acogimiento de urgencia y diagnóstico, la agresividad y el dolor de la madre es también una práctica de dignidad, libertad y resistencia que la ética aplicada debe hacer hablar. Como también lo es la actitud del adicto que persiste en su adicción, la del sin hogar que se resiste a la ayuda, la del ladrón, la del violento... Estas vidas y situaciones no pueden ser abordadas únicamente desde el derecho, la psicología, la pedagogía, la medicina, la sociología, etc. Requieren también una mirada filosófico-política, que es moral. No se trata, en absoluto, de romantizar situaciones de vida que en muchos casos resultan trágicas para quien las sufre, ni de negar la importancia que las ciencias naturales y sociales tienen para la comprensión de estas vidas y situaciones. Se trata de escuchar de otra manera una voz que demasiado a menudo *patologizamos* o *lumpenizamos*, de contemplar que aguas arriba de la ética aplicada no necesariamente hay una ética fundamental, sino un grito de dolor y resistencia.

Bibliografía

- DEBORD, G. (1999). *La sociedad del espectáculo*. València: Pre-Textos.
- FOUCAULT, M. (1984a). Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana. En *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.
- FOUCAULT, M. (1984b). *La verdad y las formas jurídicas*. México: Gedisa.
- FOUCAULT, M. (1999). La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad. En *Obras esenciales. Estética, ética y hermenéutica* (vol. 3). Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (2005). *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- FOUCAULT, M. (2008). Clase del 11 de enero de 1978, transcrita en *Seguridad, territorio, población. Curso del Collège de France (1977-1978)*. Madrid: Akal.

- HARDT, M. y NEGRI, A. (2011). *Commonwealth. El proyecto de una revolución del común*. Madrid: Akal.
- HONNETH, A. (1997). *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.
- JONAS, H. (1995). *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder.
- MARX, K. (1981). *Manuscritos: economía y filosofía*. Madrid: Alianza Editorial.
- NEGRI, A. (2006). *Movimientos en el imperio. Pasajes y paisajes*. Barcelona: Paidós.
- TOURAINE, A. (2005). *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidós.
- VIRNO, P. (2003). *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños.

