

Reflexions preliminars a una ètica de la societat tecnològica



Josep Maria Esquirol
Universitat de Barcelona
i Institut de Tecnoètica

La implantació progressiva de les Tecnologies de la Informació està generant un procés de canvi que afecta no solament l'àmbit estrictament tecnològic, sinó també, i especialment, l'àmbit polític, econòmic i social. L'impacte és profund i el procés de transformació ens dirigeix cap un nou context socioeconòmic. Per comprendre el procés és important seguir la gènesi i l'evolució dels conceptes que s'estan utilitzant per explicar-lo: Societat de la Informació, Revolució Internet, Economia Digital i Comunitats Virtuals. S'expliquen, de manera breu, aquests conceptes i, tot seguit, es descriuen alguns projectes representatius, en els quals aquests conceptes s'han fet servir com una finalitat pràctica.

The progressive implantation of information technologies is generating a process of change that affects not only the strictly technological realm, but also, and particularly, the social, economic, and political realms. The impact is profound and the transformation is directing us towards a new socioeconomic context. In order to understand the process, it is important to follow the genesis and evolution of the concepts being used to explain it: Information Society, Internet Revolution, Digital Economy, and Virtual Communities. These concepts are briefly explained and then some representative projects are described, in which these concepts have been used as pragmatic goals.

Polítiques d'innovació tecnològica, d'una banda, i avaluació de l'impacte tecnològic de l'altra; avenços espectaculars en biotecnologia, d'una banda, i proliferació de la bioètica de l'altra; configuració de l'anomenada societat de la informació, d'una banda, i ètiques sectorials de la comunicació i de la informàtica de l'altra... L'omnibarcant tecnificació de la societat està provocant tota una sèrie de discursos ètics per tal de controlar, posar límits, subratllar finalitats, mostrar perills, determinar responsabilitats... És previsible, doncs, que immersos en l'acceleració —a voltes vertiginosa— del canvi tecnològic, se n'experimenti una creixent necessitat i proliferin els discursos de caràcter ètic. A més, atès que la vida humana que s'està dibuixant presenta característiques molt noves, si més no en algunes dimensions, també el discurs ètic haurà de ser en bona mesura innovador.

Nogensmenys, que ningú no es pensi que el problema i el repte es troben en l'elaboració aïllada d'ètiques sectorials i de codis deontològics. Aquesta és una de les etapes en la construcció del discurs, però una etapa estretíssimament relacionada amb d'altres i molt especialment amb una. Pensant a través de la tecnologia' arribem, inevitablement, a la pregunta de les preguntes: què és l'home? (En llenguatge d'ordenació acadèmica correspondria dir que l'ètica demana l'antropologia filosòfica.)

Indicaré, en aquesta breu aportació, dos camins que ens menen al mateix lloc: l'un, el de pensar la nostra situació com a determinada fonamentalment per la revolució tecnològica, l'altre, el camí de la reflexió ètica.

Pensar la situació: pensar l'era de la tecnologia

Des dels seus inicis, la filosofia ha estat l'intent per part de l'home de comprendre's a si mateix i, per tant, d'entendre la seva relació amb el món, la seva *situació*. La historicitat inherent a l'home i al món (és a dir: els canvis «situacionals») fa que aquest intent de la filosofia hagi de ser reprès constantment.

Un dels grans filòsofs d'aquest segle que ara s'acaba ha estat, sens dubte, Martin Heidegger, la

filosofia del qual és, en un cert sentit, una mena d'auto-comprensió de l'home en l'època de la tècnica. En aquest judici es descobreix bé la intenció de l'autor: «Allò que és vertaderament inquietant no és que el món es transformi en un domini total de la tècnica. Molt més inquietant encara és que l'home *no estigui preparat* per aquest canvi radical del món...»² El filòsof alemany pensa que únicament essent capaç de la *serenitat* (*Gelassenheit*) i del *pensar meditatiu* és possible a l'home de mantenir allò que li és essencial com a home i, per tant, d'estar a l'alçada del perill que comporta l'època del domini de la tècnica: «...la revolució de la tècnica que s'apropa amb l'era atòmica podria fascinar l'home, encantar-lo, enlluernar-lo i encerrar-lo de tal manera que aquest pensar calculador podria arribar a ser l'*únic* vàlid i

practicat. Així, doncs, quin gran perill s'acosta? Juntament amb la més alta i eficient sagacitat del càlcul que planifica i inventa, coincidiria la indiferència cap al pensar reflexiu, una total absència de pensament. I aleshores? Aleshores l'home hauria negat i llençat fora de si allò que té de més propi, a saber: ser un ésser que reflexiona.»³

Però, com ara mateix deia, el pensament no és un pensament sobre el buit, ha de ser —encara que no solament— un pensament sobre la situació. El rerefons d'això que anomenem el problema de les «humanitats» o el de la pervivència de l'«humanisme» en aquest final de segle, ve donat per la possibilitat de mantenir un sentit i una orientació de l'existència humana. Però, precisament per això, és del tot necessària una interpretació de les maneres, òbvies i ocultes, amb què la vida humana es transforma mitjançant la tecno-



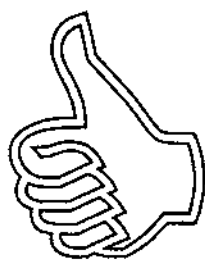
E. RIGOR MÉS DIFÍCIL, però, li venia tot seguit, en la imatge que veia i en intentar copsar d'aquell moment irracional la seva desraó

logia. Els hàbits, les percepcions, els conceptes del *self*, les idees d'espai i de temps, les relacions socials i els límits morals i polítics, han estat i són fortament reestructurats en el curs del desenvolupament tecnològic actual. No reflexionar seriosament sobre això equival a no entendre la nostra situació. Hom podria parlar, per això, de somnambulisme tecnològic: *caminem mig adormits*

1. Manllevo el títol de l'interessantíssim llibre de Carl Mitcham: *Thinking through Technology. The Path between Engineering and Philosophy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

2. Heidegger, *Gelassenheit*, Pfullingen, Günter Neske, 1959. (Trad. esp.: *Serenidad*, Barcelona, Serbal, 1989, p. 25).

3. Heidegger, *Serenidad*, cit., p. 29.



pel procés de reconstrucció de les condicions de l'existència humana.

Dit d'una altra manera: si som en l'era de la tècnica o en la transformació tècnica del món i de l'existència humana, si el món esdevé ja el món de la tècnica, és clar que l'home no podrà referir-se al món (ni orientar-s'hi, ni situar-s'hi, ni comprendre'l) com si encara no fos el món de la tècnica. Perquè —com es diu col·loquialment— les coses han canviat i molt. Ho podem mostrar tot recorrent a una expressió del vell Èsquil i a una altra del filòsof contemporani de la tècnica Jacques Ellul. La primera reflecteix la forma de concebre la naturalesa i la tècnica a l'antiguitat; i la segona, el problema contemporani de la transformació tècnica del món. Aquesta és la d'Èsquil: «La tècnica és, de molt, més dèbil que la necessitat» (*Prometeu encadenat*). En contrast, la d'Ellul: «La Tècnica no en té prou amb ésser i, en el nostre món, amb ser el *factor principal* o determinant, fins i tot ha esdevingut Sistema.»⁴

Tot i que ja la mitologia grega es fa ressò de la gran potència de la tècnica (fins a concebre-la, segons el mite de *Prometeu*, com a quelcom que procedeix dels déus), pels antics la natura és, sense cap mena de dubte, el paradigma de la vida humana. La paraula «necessitat» (*ananke*) que apareix a la frase d'Èsquil es refereix òbviament a la natura. Cap projecte humà no podia transgredir la necessitat que regula la naturalesa; aquesta necessitat és el límit de tot projecte. La natura era la norma (*nomos*) sobre la qual els homes edificaven les seves lleis (*nomoi*) i les seves morals; era, doncs, l'orientació de la vida humana i el seu límit; les certeses i les creences, els hàbits i els costums hi tenien llur paradigma.

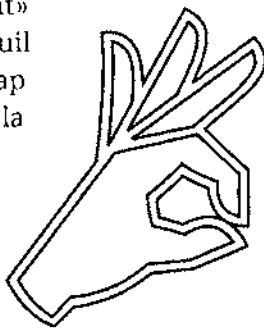
A hores d'ara, però, la natura ja no és l'horitzó; el cel i la terra ja no fan d'orientacions bàsiques perquè han cedit a la força de la tècnica, que ja s'ha mostrat *molt més forta que la «necessitat»*. Ja no hi ha cap necessitat que posi límits al poder de la tècnica. Ara, els homes poden aconseguir amb la tècnica coses que en d'altres temps demanaven als déus. En la tècnica antiga, l'acció de l'home

sobre els «elements», vista en conjunt, era una acció que no els alterava (almenys aquesta era la percepció que se'n tenia). No es podia parlar, pròpiament, d'un mal que l'home feia a la naturalesa: a la terra, al mar, al cel, als animals...; les empreses i les accions dels homes, minúscules i fugisseres, en res sacsejaven els elements (el context, la situació...) i la seva permanència; ni les caceres, ni les regulars llaurades dels agricultors modificaven el conjunt. La naturalesa era el marc estable, i en el seu interior apareixien les efímeres i canviants obres humanes.

Avui, sembla com si la transformació tècnica del món no tingués límits; com si no hi hagués cap punt de referència estable que resisteixi la seva acció. Això, naturalment, fa augmentar la incertesa i fa més costosa la ja sempre difícil orientació de la vida humana.

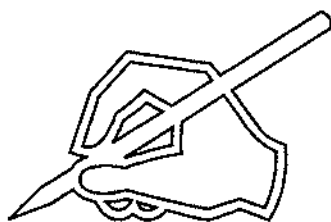
Ens trobem davant de problemes absolutament nous per a la humanitat. En aquest nou context, quines transformacions pateixen les nocions amb què els sabers tradicionals han descrit l'home fins ara? Però, més important encara: amb quines paraules farem sentir i expressarem l'experiència del dolor, de l'esperança, de l'angoixa o de l'amor amb què l'home «pretecnològic» ha descrit la seva història i a si mateix?

Davant d'un escenari així, el discurs filosòfic sembla procliu a l'evasió quan té plantejat un dels reptes més decisius de la història de la humanitat: replantejar la pregunta per l'home.



La societat tecnològica com a societat de la informació

Prossegueixo aquest fil. Pensar avui la situació significa pensar això que anomenem societat de la informació; essent la informació l'emmagatzemament, la transmissió i el control de dades. Però fixem-nos amb l'elemental (i no per això superficial): la informació no és solament allò que proporciona un contingut informatiu, sinó que també dóna forma, «in-forma», en sentit literal; no és solament una cosa de la qual disposem, també ens disposa.



Com mai es posa en relleu la superació d'una concepció purament «antropologista» de la tècnica, que consideraria aquesta com un mer instrument en mans de l'home; segons aquesta manera de veure les coses, l'home seria el centre i en funció de les seves finalitats encaminaria la tècnica cap a una direcció o cap a una altra. Pel que fa a la qüestió ètica, la concepció antropològica (i antropocèntrica) manté que la tècnica és neutra —no és ni bona ni dolenta— i que tot depèn de l'ús que l'home en faci. El «sentit comú» juga encara amb la comprensió antropològica que podríem resumir així: a) les tècniques no són sinó un conjunt d'instruments; b) l'home és la mesura de la tècnica i ell mateix no pot ser essencialment afectat per allò que ell mesura; c) el desenvolupament tecnocientífic està guiat i manat per projectes humans.

Però el sistema contemporani de la tecnociència cada vegada es deixa explicar menys des d'aquesta perspectiva. La tècnica contemporània constitueix un mitjà, un *universum*, un englobant. És un sistema i no un mer conjunt d'útils. I en tant que sistèmica, la tecnociència sembla tenir en més d'una ocasió una certa autonomia de funcionament. Exagerant podríem dir que no és la tecnociència que és en mans de l'home, sinó l'home que és en mans de la tecnociència.

Deixant de banda fins a quin punt això sigui així (és a dir, fins a quin punt sigui correcta una visió no antropologista de la tècnica), allò que sí que se'ns fa palès ara de forma cada vegada més clara és la *plasticitat humana*. De fet, una de les coses que ens causa vertigen a les portes del segle XXI és precisament les possibilitats que s'obren arran de la biotecnologia. (La biotecnologia —tot sigui dit de passada— pot enquadrar-se perfectament en la idea d'informació, perquè, de fet, és d'això que es tracta: de la possibilitat d'intervenir en les configuracions informatives, en aquest cas de la biologia humana). Així, ja no és solament que l'home, gràcies a la tecnologia, pot modificar el seu entorn, sinó que pot modificar-se a si mateix (i no tan sols de forma epidèrmica).

És per això que la humanitat va agafant l'aparença d'una matèria plàstica; es va descobrint un home moldejable, modificable, desconstruïble i

reconstruïble, i —insisteixo— no solament en aspectes superficials. La suma de les possibilitats tot just apuntades per l'enginyeria genètica; per les tècniques de reproducció en contextos artificials; pels desenvolupaments de la neuroquímica, etc. ens posa al llindar de transformacions inimaginables. En síntesi, tot plegat ens pot convidar a pensar no ja en termes d'acompliment de les possibilitats humanes, sinó en una mena de *mutació*, com si la tecnociència conduís l'home més enllà de l'home, més enllà de l'espècie *homo*. (Això ho dic de forma vaga i sense una argumentació sistemàtica⁵, fins i tot puc admetre que hi ha part de ciència-ficció en tot plegat; però només part, perquè la resta ja és sobre la taula.)

La plasticitat humana, que ara se'ns mostra, no sols convida a replantejar la pregunta (què és l'home?): ho fa necessari.

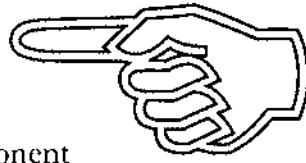
El camí de l'ètica

Doncs bé, podem arribar exactament al mateix punt pel cantó de la reflexió ètica. En posarem un exemple. Probablement, un dels autors més citats en les dues últimes èpoques en el camp de la reflexió ètica lligada a la revolució tecnològica sigui Hans Jonas, l'obra fonamental del qual és *El principi de responsabilitat*, publicada originalment en alemany l'any 1979.⁶ De fet, força dels desenvolupaments que d'altres autors han fet d'ètiques més específiques (ètica mediambiental, bioètica...) han pres com a rerefons la teoria de Jonas com allò que podia servir de fonament d'ètiques en sectors concrets. Sense pretendre plantejar el conjunt de la teoria de Jonas, sí que en podríem indicar el més nuclear, precisament per poder subratllar després aquesta imprescindible reflexió antropològica suara esmentada.

4. Ellul, J., *Le Système technicien*, Paris, Calmann-Lévy, 1977, p. 7.

5. Una mica a l'estil de l'últim llibre de Jeremy Rifkin: *The Biotech Century: Harnessing the Gene and Remaking the World* (New York, Putnam/Tarcher, 1998). Traducció castellana: *El siglo de la biotecnología* (Barcelona, Crítica-Marcos, 1999).

6. Jonas, H., *El principio de responsabilidad*, Barcelona, Herder, 1995.



Segons Jonas, un primer component de l'ètica de la responsabilitat ha de ser *la humilitat*. Ho expressa d'aquesta manera: «Així, doncs, si el nou caràcter de la nostra acció exigeix una nova ètica de més ampla responsabilitat, proporcionada a l'abast del nostre poder, aleshores exigeix també —precisament en nom d'aquesta responsabilitat— una nova classe d'humilitat. Però una humilitat deguda no, com fins ara, a la nostra insignificància, sinó a l'excessiva magnitud del nostre poder, és a dir, a l'excés de la nostra capacitat de fer sobre la nostra capacitat de preveure i sobre la nostra capacitat de valorar i de jutjar. Davant del potencial gairebé escatològic dels nostres processos tècnics, la ignorància de les conseqüències últimes serà en si mateixa raó suficient per una moderació responsable, que és el millor, després de la possessió de la saviesa.»⁷ Aquest paràgraf reflecteix molt bé l'esperit de fons de la teoria de Jonas.

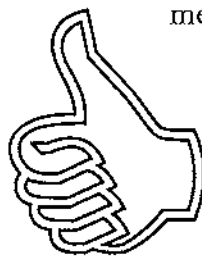
Segons l'autor jueu, l'imperatiu de la nova ètica podria ser enunciat així: «Actua de tal manera que els efectes de la teva acció siguin compatibles amb la permanència d'una vida autènticament humana sobre la Terra.»⁸ De bell antuvi, sembla que es tracta d'un imperatiu força raonable que molts homes podrien reconèixer com a part implícita de la seva consciència moral.

Analitzem-ho per parts. En primer lloc, es tractaria de saber les conseqüències de les nostres maneres de comportament actuals (en tots els nivells). Ara bé, el problema que sorgeix en aquest punt és que el futur tecnològic és opac; la gran acceleració del món tecnològic ens deixa sense certeses sobre el futur. El que podem preveure és que el futur —els futurs— serà *distint*, però no com serà. Mentre que, probablement, l'home de l'alta edat mitjana podia fer previsions sobre com seria la societat al cap de dues o tres generacions, veient que els canvis possibles eren d'un abast limitat, qui gosa avui predir la situació d'aquí a cinquanta anys? Com serà la societat del 2049? Del que podem estar gairebé segurs és que les coses hauran canviat notablement.

Doncs bé, reconèixer aquesta ignorància —

aquesta impossibilitat de previsió— és un deure moral. A partir d'aquest no-saber, Jonas construeix el que ell anomena *l'heurística (inventiva, possibilitat de coneixement) de la por*. En efecte, en lloc de restar en la simple ignorància ens és possible anticipar l'amenaça; no sabem del cert què passarà, però podem representar l'amenaça d'un perill possible. És a dir, hem d'iniciar un exercici que consisteixi a representar possibles conseqüències negatives de les nostres accions i de les polítiques tecnològiques. Els mals reals de l'amenaça, ningú els coneix. Així doncs, cal que els imaginem, i d'aquesta imaginació —que només és imaginació— extreure el *sentiment de la por*, el qual, sens dubte, tindrà una incidència en les nostres decisions i en les nostres accions. És a dir, ens hem de deixar afectar pel mal o per la desgràcia simplement representats. (És evident la connexió d'aquest plantejament amb la funció que, en alguns casos, pot tenir la ciència-ficció: penseu, per exemple, en la coneguda novel·la d'Aldous Huxley, *Un món feliç*). Per augmentar l'eficàcia de l'heurística, Jonas esmenta també algunes raons per donar prioritat a les prediccions catastrofistes per sobre de les optimistes. Aquest és el constructe de l'ètica de la responsabilitat. El resultat no és un pessimisme radical o catastròfic sinó quelcom que pot ser majoritàriament compartit: el pitjor no és segur, però, en tant que és possible, cal que sigui evitat a tot preu.⁹

Ara bé, si es parla de l'heurística de la por com a anticipació de l'amenaça, és que hom veu quelcom amenaçat. Què? Aquí rau, comprensiblement, un dels punts més delicats i alhora més significatius del plantejament de Jonas. És l'home com a home que es pot veure amenaçat. Però allò que aquí val la pena de subratllar és la idea que és precisament l'amenaça la que ens ajuda a reconèixer la idea d'home: «[...] només la *prevista desfiguració* de l'home ens ajuda a forjar-nos la idea d'home que ha de ser *preservada* d'aïtal desfiguració.»¹⁰ En termes fenomenològics, es podria dir que és per variació imaginativa que es determina la idea d'home; variació imaginativa a par-



tir de la hipotètica execució dels perills i de les amenaces. Jonas diu: «Només sabem *què* està en joc quan sabem *que* està en joc.»¹¹ Millor que jugar amb determinades definicions de l'ésser humà, que al final sempre resulten pobres o arbitràries, aquesta idea de Jonas permet dir moltes coses i mantenir una obertura força saludable.

Amb això arribem a la segona part de l'imperatiu. Recordem que aquest parla de fer compatibles les nostres accions amb la permanència d'una «vida autènticament humana sobre la terra». Òbviament, el significat de «vida autènticament humana» deriva del significat d'*home*. Allò que l'imperatiu exigeix no és la mera supervivència de la humanitat, sinó la permanència de l'home en tant que home.

Per entendre Jonas, aquí la pregunta clau no és responsabilitat davant de qui, sinó responsabilitat respecte a què. Tal com ell ho veu, la nostra responsabilitat no deriva d'un hipotètic dret de les generacions futures a existir, a viure bé i a ser felices.¹² No és el desig dels homes futurs allò que sondegem; fins i tot podem imaginar perfectament unes generacions futures que se sentin perfectament satisfetes, felices, que trobin acompanyats els seus desitjos, i tanmateix més que mai sentir-nos aleshores responsables d'aquella situació, probablement «inhumana». Podria ser que fóssim els autors d'una vida satisfeta però ja no humana; una vida en la qual ja no poguéssim reconèixer la dignitat humana, o simplement la humanitat de l'home. «Què significa això? [...] Això vol dir que hem de vetllar no tant pel *dret* dels homes futurs "pel seu dret a la felicitat, que, en qualsevol cas, a causa del caràcter fluctuant del concepte de felicitat, seria un criteri precari" com pel seu *deure*, pel seu deure de conformar una *humanitat autèntica*.»¹³

Resulta, així, que l'imperatiu de l'ètica de la responsabilitat ens fa responsables no tant de l'existència d'homes futurs com de la *idea* de l'home, idea, però, que exigeix la seva realitat òntica. Quan es parla de la bondat de l'existència dels homes no significa que això es justifiqui per allò que els homes han fet fins ara. És la bondat in-

trínseca —i potencial, si es vol— de la idea d'home, allò que ho fonamenta. Dit d'una altra manera: és la *possibilitat* d'una existència humana autèntica allò que ha de ser preservat. I encara dit de forma paradoxal: «Exagerant podria dir-se que la possibilitat que hi hagi responsabilitat és la responsabilitat que ho antecedeix tot.»¹⁴



Vet aquí, al cap i a la fi, com la problemàtica ètica davant de l'era de la tècnica aboca necessàriament a una *reflexió sobre l'home*, sobre la dignitat humana, sobre el pensament mateix, sobre la bellesa i, en definitiva, sobre les dimensions més fonamentals de l'existència humana. Iniciar aquesta reflexió és probablement el pas més fecund per a una ètica a l'alçada dels nous temps. I, sens dubte, iniciar aquesta reflexió és molt millor que restar satisfet amb un mer codi deontològic professional que, sense reflexió darrere, o és buit, o se salta tantes vegades com convé, o és material de retòrica d'aparador.

7. Jonas, *op. cit.*, p. 56.

8. Jonas, *op. cit.*, p. 40.

9. Així com, segons el meu parer, la idea de l'anticipació de l'amenaça o del perill em sembla ben trobada, no penso el mateix de la idea de la por. Tant pel que fa a la consciència individual com al sentiment social, la idea de la por, encara que sigui amb aquest paper tan delimitat, té més inconvenients que avantatges. Probablement aquesta posició de Jonas té a veure amb la seva crítica de la utopia i dels optimismes històrics. Ja és prou significatiu que el títol del llibre, *El principi de responsabilitat*, sigui una rèplica al d'Ernst Bloch, *El principi d'esperança*. En aquest sentit, més proper a Bloch que a Jonas, penso que la identitat i la renovació social demanen una funció important de l'imaginari social, parli's d'utopia, d'horitzó, de projecte, d'esperança...

10. Jonas, *op. cit.*, p. 65.

11. Jonas, *op. cit.*, p. 65.

12. «Allò que no existeix no planteja exigències i, per tant, tampoc els seus drets poden ser vulnerats [...]. L'exigència de ser comença amb el ser. Però l'ètica que nosaltres busquem té a veure precisament amb allò que encara no és, i el seu principi de responsabilitat haurà de ser independent tant de qualsevol idea de dret com de la idea de reciprocitat...» (Jonas, *op. cit.*, p. 82).

13. Jonas, *op. cit.*, p. 86.

14. Jonas, *op. cit.*, p. 174.