Ètica aplicada a l'educació social

Ètica aplicada a l'educació social

Joan Canimas i Brugué

UOC
Universitat Oberta de Catalunya
www.uoc.edu

Primera edició: setembre 2011

© Joan Canimas i Brugué, del text
© Imatge de la coberta: Istockphoto

Tots els drets reservats
© d'aquesta edició, FUOC, 2011
Av. Tibidabo, 39-43, 08035 Barcelona

Disseny de la coberta: Editorial UOC S.L
Realització editorial: Editorial UOC S.L.

ISBN: 978-84-694-3296-9
Dipòsit legal: B-29.371-2011

Aquesta obra està subjecta a la llicència Reconeixement - No Comercial- Sin Obra Derivada 3.0 Espanya de Creative Commons. Es pot copiar, distribuir i comunicar públicament sempre que s'especifiquin els autors i editors; no facis un ús comercial, i no facis obra derivada. La llicència completa es pot consultar en http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/es/deed.ca

Autor

Joan Canimas i Brugé
Doctor en Filosofia (Universitat de Girona). Màster en Bioètica i dret (Universitat de Barcelona). Actualment és coordinador científic de l'Observatori d'Ètica Aplicada a la Intervenció Social (Fundació Campus Arnau d'Escala), director del màster d'Ètica aplicada a la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitaria (Fundació Universitat de Girona), professor associat de la Universitat de Girona, professor consultor de la Universitat Oberta de Catalunya i membre del Comitè d'Ètica dels Serveis Socials de Catalunya. És autor d'*Educació i conflictes interculturals*. *Primum non nocere* (Eumo Editorial-Fundació Jaume Bofill, 2008) i *Autonomia i recerca clínica 2010. Aspectes ètics i jurídics de la recerca clínica amb persones adultes incapaces*. *Guia d'anàlisi pels CEIC* (Ed. Glosa, 2010).

Introducció

Hi havia una vegada un planeta perdut entre innumerables estrelles i galàxies en el qual uns animals intel·ligents van inventar la moral. Però va ser només un instant. Al cap de pocs minuts el planeta es va escalfar, els animals intel·ligents van morir i el silenci envaí una altra vegada l'univers.

Tanmateix, van ser els minuts més altius de l'eternitat, perquè aquells animals intel·ligents que havien inventat la moral s'havien proposat nogensmenys dominar-se ells mateixos. A diferència de les altres criatures, podien delimitar les lleis que els governaven segons el seu arbitri i, com a lliures terrissaires, degenerar cap a criatures inferiors, que són les bèsties, o cap a criatures superiors, que són divines. Forjadors de paraules, construïen i desconstruïen morals i ètiques que fessin possible aquesta empresa agosarada.

Sentir i pensar, això pot ser l'ètica. Sentir i pensar la nostra contingència, el nostre caràcter, la nostra presència i responsabilitat vers l'altre. Saber-se i pensar-se en el món, en el temps, amb els altres. Aquesta obra vol ajudar a copsar les situacions èticament delicades de la pràctica professional, a fer bones preguntes, a trobar-hi respostes adequades, a fer-ne el seguiment i a valorar-les. També a deixar enrere la vella confrontació d'idees i reprendre l'encara més antic art d'enraonar. A estar atents a la força del llenguatge, que ens permet embolicar la troca i tot seguit desembolicar-la. Al llenguatge comú que crea món i possibilita el pensament (tot i que alguns s'entesten a parlar com si tinguessin un pensament propi).

Però sortosament no tot és llenguatge i pensament. També tenim sentiments, que permeten explorar i habitar cels i inferns altament humans. En la deliberació de problemàtiques ètiques, els sentiments es fan presents cada vegada que una paraula, una persona, una imatge, una creença... ens toca la moral. En aquesta qüestió, el més important per a l'aprenentatge de la deliberació de problemàtiques ètiques queda fora d'aquestes planes.

Objectius

Al llarg de l'estudi i treball d'aquesta assignatura, haureu de ser capaços d'actuar tenint en compte les competències següents:

1. Entendre perquè en la vostra pràctica professional caldrà que tingueu problemes ètics, per tal que no us angoixin ni us passin desapercebuts.
2. Conèixer els principals aspectes i conceptes de la filosofia moral, que són necessaris per escatir les qüestions d'ètica aplicada.
3. Conèixer i practicar procediments de deliberació per donar respostes adequades a problemes d'ètica aplicada en l'àmbit de l'educació social.
4. Haver fet una exploració reflexiva en el terreny de l'autonomia personal, fonament de l'ètica moderna. Això us hauria de permetre albirar-ne les principals característiques, problemàtiques i instruments d'anàlisi. També els límits que no es poden traspassar per tal de respectar la voluntat de les persones, i els que cal creuar per no abandonar-les.
5. Distingir les problemàtiques ètiques i donar-hi respostes ordenades i escaients. Per obtenir bones respostes cal, com se sap, fer bones preguntes; i per fer bones preguntes i obtenir bones respostes, s'ha de ser capaç de no barrejar les problemàtiques i entrenar-se en l'art d'enraonar.

Índex

Capítol 1. Per què és important l'ètica aplicada, avui? 15

Introducció 19

Objectius 21

1. La secularització del pensament 23
2. El progrés tecnocientífic i econòmic 26
3. L'eclosió de l'alteritat i el reconeixement 27
4. El biopoder i el postfordisme 29
5. Professions d'alt risc 35

Resum 39

Glossari 41

Bibliografia 43

Capítol 2. Aspectes i conceptes instrumentals de la filosofia moral que convé conèixer 45

Introducció 49

Objectius 51

1. Ètica i moral 53
2. La moral és raó emotiva 57
3. Deontologia i codi deontològic 60
4. És necessari diferenciar els problemes ètics d'altres tipus de problemes 62
5. Legitimitat, legalitat, moralitat, normes morals i normes jurídiques 63
6. Principis *prima facie* 65
7. Els quatre principis de la bioètica: autonomia, no-maleficiència, beneficiència i justícia 66
8. Les principals fal·làcies 67
9. Monisme moral, politeisme moral i pluralisme moral 71
10. Moral civil o pública i moral individual (o ètica de mínims i de màxims) 72

Resum 75

Bibliografia 77

Capítol 3. Com podem decidir el que està moralment bé o malament al segle XXI 79

Introducció 83

Objectius 85

1. **Tres grans tradicions metaètiques** 87
2. **Ètica de la complexitat** 91

Resum 113

Glossari 115

Bibliografia 117

Capítol 4. Autonomia i presa de decisions 119

Introducció 123

Objectius 125

1. **Llibertat, autonomia, desig, voluntat, raó** 127
2. **De què parlem quan parlem d'autonomia?** 135
3. **L'autonomia en el nostre ordenament jurídic** 142
4. **Determinar les condicions i la capacitat d'una persona per prendre i executar una decisió** 147
5. **Decidir pels altres** 150

Resum 159

Glossari 161

Bibliografia 163

Bibliografia

Banks, S. (1995). *Ethics and values in social work* (versió castellana de J. L. Mateo Dieste: *Ética y valores en el trabajo social*. Barcelona: Paidós, 1997).

Beauchamp, T. L.; Childress, J. F. (1979). *Principles of Biomedical Ethics* (versió castellana de T. Gracia, F. J. Júdez i L. Feito: *Principios de ética biomédica*. Barcelona: Masson, 1998).

Bermejo, F. J. (2002). *La ética del trabajo social*. Bilbao: Desclée de Brower.

Cortina, A. (dir.) (1994). *10 palabras clave en ética*. Estella: Verbo Divino.

Cortina, A. (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Ediciones Nobel.

De Robertis, C. (2003). *Fundamentos del trabajo social. Ética y metodología*. València: Nau Llibres / Universitat de València.

Habermas, J. (1983). *Moralbewusstein und Kommunikatives Handeln* (versió castellana de R. García: *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península, 1998.

Kant, I. (1785). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (versió catalana de J. Leita: *Fonamentació de la metafísica dels costums*. Barcelona: Edicions 62, 1995).

Morin, E. (2004). *La Méthode 6. Éthique* (versió castellana d'A. Sánchez: *El método 6. Ética*. Madrid: Cátedra, 2006).

Salcedo Megales, D. (1998). *Autonomía y bienestar. La ética del Trabajo Social*. Granada: Comares.

Sánchez, A. (1999). *Ética de la intervención social*. Barcelona: Paidós.

Singer, P. (1993). *Practical Ethics: second edition* (versió castellana de R. Herrera: *Ética práctica*. Madrid: Cambridge University Press, 1995).

Singer, P. (ed.) (1991). *A Companion to Ethics* (versió castellana de J. Vigil i M. Vigil: *Compendio de Ética*. Madrid: Alianza Diccionarios, 1995).

Tugendhat, E. (1993). *Vorlesungen über Ethik* (versió castellana de L. R. Rabanaque: *Lecciones de ética*. Barcelona: Gedisa, 1997).

III Congrés estatal de l'educador social (2001). *Ètica i qualitat en l'acció socioeducativa*. Barcelona: CEESC, FEAPES i AIEJI.

Capítol I

Per què és important l'ètica aplicada, avui?

Índex

Introducció 19

Objectius 21

1. La secularització del pensament 23
   1.1. El declivi del deure dóna pas a una «moral de geometria variable» 24
   1.2. L'individual i l'efímer adquireixen importància 25
2. El progrés tecnocientífic i econòmic 26
3. L'eclosió de l'alteritat i el reconeixement 27
4. El biopoder, les noves formes de resistència i el postfordisme 29
   4.1. Biopoder i biopolítica 30
   4.2. L'ètica aplicada com a moviment de resistència i precaució 31
   4.3. Postfordisme 33
5. Professions d'alt risc 35
   5.1. Indagar i intentar influir en la vida de les persones 35
   5.2. Dificultat de disposar d'«àrees de separació» entre el professional i l'usuari 36
   5.3. Dificultat o impossibilitat d'entendre la veu de l'altre 37
   5.4. Tensió entre l'ajuda i el control 38

Resum 39

Glossari 41

Bibliografia 43

Introducció

Algú podria qüestionar, ja d'entrada, l'exactitud de la pregunta que dóna títol a aquest capítol («Per què és important l'ètica aplicada, avui?»), en considerar que l'ètica ha estat important sempre, o gairebé sempre, o almenys des que Hermes ens va portar, tal com explica la bellíssima al·legoria de Protàgores, el respecte i la justícia. Tanmateix, i com s'intentarà argumentar en aquest capítol, hi ha raons per considerar que l'ètica (no pas la moral) gaudeix avui d'un protagonisme i un predicament que no ha tingut mai fins avui.

L'art de viure junts

No puc resistir la temptació de recordar que la tantes vegades proclamada donació que Prometeu ens va fer de les arts i del foc i que alguns consideren com allò pròpiament humà que ens permet habitar a la Terra i afrontar els seus perills, no té aquest solemne atribut en la narració de Plató. Efectivament som fruit de demiürgs despistats que, en veure la nostra indefensió una vegada creats, es van veure en la necessitat de robar i fer-nos lliurament de les arts i del foc que les acompanya. Tanmateix, la narració continua, i explica que això, tot i que era d'ajuda, no era suficient per alimentar-nos i lluitar contra les feres que habiten el món; així doncs, Zeus, temorós que el nostre llinatge desaparegués de la faç de la terra, ens va fer lliurament de l'art de viure junts, és a dir, de la virtut, el respecte i la justícia. El que és pròpiament humà i que ens permet habitar a la Terra i afrontar els seus perills no és, per tant, només i principalment la capacitat de transformar el món (avui fins i tot podríem afegir que aquesta capacitat és precisament el que ens amenaça), sinó la segona donació: l'art de viure a la ciutat i de relacionar-nos amb respecte i justícia.

Si per moral entenem el conjunt de prescripcions que assenyalen el que es considera una vida o una actuació bona, avui les exigències morals probablement es redueixen. Es produeix el que se sol anomenar un relaxament dels costums morals i una pèrdua d'identitat social per mitjà de l'erosió de la moral pública o col·lectiva. Tanmateix, la necessitat de deliberar o justificar el que considerem que està bé o malament augmenta. I no únicament en quantitat, en el que podria semblar una perpètua i potser esgotadora obertura a noves problemàtiques ètiques, sinó també en extensió: en les societats secularitzades, avui l'ètica ja no és allò de què s'ocupen els doctors de les esglésies o de les càtedres de filosofia, sinó allò que preocupa i de què parlen cada vegada més ciutadans i professionals i que s'ha anomenat **ètica aplicada**. Abans de continuar, retinguem una qüestió a la qual hauríem de poder donar respostes més afinades al final d'aquest capítol i que es pot formular a través d'aquestes dues preguntes: En la nostra època, han disminuït les prescripcions morals? Si la resposta és afirmativa, com és possible que s'esdevingui i, en canvi, l'ètica, que és la reflexió sobre la moral, augmenti?

En l'últim terç del segle XX l'ètica aplicada va irrompre com una necessitat palpable en alguns àmbits de l'activitat humana i s'anuncia com una activitat d'importància creixent al llarg del segle XXI. Fins fa poc, parlar d'ètica aplicada era parlar de bioètica, és a dir, d'una reflexió dirigida a orientar o resoldre situacions moralment problemàtiques en l'àmbit de la medicina. Avui, tanmateix, l'ètica aplicada ja no se circumscriu només a l'àmbit de la salut, sinó a molts altres, entre aquests el de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària, que és el que aquí es tractarà.

Des del final de la dècada de 1970 es proclama que, en alguns àmbits professionals, l'ètica aplicada està de moda, que és un «signe del temps», la qual cosa requereix preguntar-se qui-

nes característiques de la nostra època fan que això sigui així. Aquest interès no és solament acadèmic, sinó també pràctic. Els professionals de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària tenen problemes ètics o els haurien de tenir. Si els tenen, saber d'on procedeixen els ajudarà a orientar-se en aquesta marea i, en alguns casos, a desdramatitzar situacions. Si no els tenen, hauria de tocar la seva indiferència i provocar que apareguessin. I en tots dos casos, hauria d'ajudar a detectar les qüestions ètiques pròpies de la nostra època i de la seva professió i a ser sensibles respecte d'aquestes qüestions, a donar-los respostes adequades i a concebre-les com una variable més (importantíssima) de la pràctica professional.

La resposta més fàcil a la qüestió de per què avui és important l'ètica aplicada és considerar que es deu al progrés dels drets humans. Aquest aspecte és important i confortador, però no és l'únic. Considerem que hi ha almenys quatre factors que expliquen l'expansió de l'ètica aplicada: (*i*) la secularització del pensament, (*ii*) el progrés tecnocientífic i econòmic, (*iii*) l'eclosió de l'**alteritat** i el reconeixement (factor en què cal situar, certament, el paper importantíssim de la Declaració universal dels drets humans), i (*iv*) el biopoder i el postfordisme.

Objectius

1. Entendre per què en la pràctica professional de l'educació social és necessari que hi hagi problemes ètics. Entendre-ho, tenir-ho en compte i reflexionar-hi hauria de permetre evitar les postures maximalistes (que es manifesten, per exemple, en l'angoixa) o minimalistes (que es manifesten, per exemple, amb la indiferència).
2. Conèixer les principals característiques de la nostra època en allò que fa referència a la determinació i justificació de la moral. També les principals ruptures i innovacions que s'han produït i que s'estan produint respecte a altres formes d'entendre la moral i l'ètica. Això hauria de facilitar entendre la pròpia època moral i ètica i, per tant, orientar-s'hi correctament i donar-hi bones respostes.
3. Conèixer i familiaritzar-se amb conceptes, coneixements i reflexions propis de la filosofia moral.

1. La secularització del pensament

La irrupció de l'ètica aplicada no és aliena a la caiguda de les veritats immòbils, a la pèrdua dels grans fonaments ètics i al consegüent relativisme moral que el segle XX ha fet evident per a una àmplia part de la població occidental. En la història de la filosofia se sol concebre aquesta situació com el resultat d'un llarg procés que la raó va iniciar a Grècia i que, després de dos mil cinc-cents anys de recerca infructuosa de la veritat, hauria descobert que aquesta, i per tant els verdaders valors i principis morals, és una creació humana, massa humana.

«Secular» prové del llatí *saecularis*, i aquest de *saeculum*, que significa 'segle'. *Secularitzar* significa, per tant, i entre altres coses, portar una cosa que pertanyia a l'eternitat a aquest i al nostre segle, a aquest i al nostre temps. La secularització del pensament s'ha d'entendre com un procés en què la capacitat explicativa dels humans recorre cada vegada menys a formes i instàncies alienes al món i al propi pensament. S'ha d'entendre com un procés d'apropiació del que ens pertany. El que és característic de la raó, diu Eugenio Trías (1994 [2009], pàg. 362), consisteix en la voluntat expressa de promoure, de produir des d'ella mateixa, la seva pròpia revelació. Un procés en el qual el pensament es queda sol amb si mateix sense poder delegar la responsabilitat explicativa a criatures i instàncies que ell mateix ha creat a través de la màgia, el mite, la religió o la metafísica, i al final del qual el que és humà i l'univers que habitem esdevé el nostre únic i immens món.

La modernitat és el temps de la gran ocultació del que és sagrat

Eugenio Trías considera que «el que és sagrat i sant no es destrueixen en la modernitat; simplement s'oculten i s'inhibeixen. La modernitat, el món modern, és el temps de la gran ocultació.»

(Trias, 1997, pàg. 590-591)

«L'home modern –escriu Pavel Kouba– ha buscat comprendre els valors absoluts en comptes de senzillament creure-hi.»

(Kouba, 1995 [2009], pàg. 210)

La modernitat comporta la pèrdua dels grans relats i fonaments essencialistes i teològics que donaven respostes unitàries i permanents. El poeta Friedrich Schiller (1778 [1994]) la va interpretar com un retorn dels déus a la seva llar, inútils en un món que, crescut sota la seva tutela, es mantenia ja per la seva pròpia inèrcia i deixava la naturalesa sense Déu. Max Weber (1904-1905 [1969]) com un procés de «desencantament del món» («Entzaüberung der Welt»), un procés de racionalització cada vegada més intens i extens de les relacions entre les persones i entre aquestes i el món, que provoca que cada vegada sigui menys necessari recórrer a la màgia (primer) i a la religió (després). Alasdair MacIntyre (1984 [2001], pàg. 25) com el declivi de l'ordre moral i l'adveniment del desordre, ja que del «ser de les coses» ja no se'n va poder continuar extraient el «ha de ser» i tot es va mostrar com a pura interpretació.

En aquesta història de recerca de la veritat, el segle XX ens ha situat davant del repte que Nietzsche ja havia constatat de la seva època: que no hi ha cap au de raons immenses que ens empari ni cap veritat per descobrir, sinó un munt de veritats creades. Aquesta situació in-

comoda alguns i és molt atractiva per a altres. Acostuma incomodar les persones que necessiten principis absoluts en què basar-se (Déu, raóh Història, naturalesa, llei, pàtria, poble...) i que veuen en el relativisme una gran amenaça. I acostuma a ser una situació atractiva per als que ens sentim amenaçats per la metafísica i els dogmes i veiem en el relativisme (més endavant tindrem ocasió de perfilar les diferents interpretacions que permet aquest terme) la possibilitat de construir, finalment, valors humans.

Així doncs, i en aquesta situació que configura també la nostra època, en què tants i tan sovint ens atrevim a dubtar, qüestionar, canviar, gairebé ningú no es pot sostreure a la necessitat d'haver de justificar per què considera que unes coses estan bé i altres no. Gairebé ningú no escapa al fet d'haver de donar explicacions (almenys en l'espai públic) de la seva actuació o valoració moral en allò que afecta altres persones o de vegades només ell mateix. A qui viu en un món amb un únic paradigma moral que se sap omnipresent, etern i fonamentat en instàncies que no ens pertanyen (per exemple Déu o la raó pura), això no el concerneix. No ha de donar explicacions de la seva moral o actuació. Simplement s'ha de complir el que està estipulat i a qui no ho comparteix, se'l remet a les fonts originàries, que en tot cas no poden ser contestades, sinó només interpretades per qui té autoritat per fer-ho.

La secularització en l'educació social: un exemple

En l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària, la secularització del pensament es manifesta amb nitidesa quan, per exemple, el professional es veu immers en un conflicte entre dues moralitats cada una de les quals considera que l'altra vulnera valors fonamentals. Llavors, i quan no és possible l'acord, es fa necessari que una s'imposi a l'altra o a una tercera a totes dues. I quan arriba el moment de justificar aquesta imposició, el professional s'adona de la incomoditat de recórrer a un «perquè sí», «perquè sempre ha estat així», o fins i tot a un «perquè la llei així ho estableix». S'adona de la necessitat d'una reflexió ètica que li permeti saber-se en la decisió i el camí correctes, per poder donar raons d'això i, si és possible, continuar el procés de diàleg i convergència amb la persona o les persones afectades.

És necessari aquí advertir d'un aspecte, d'una pobresa, d'un perill que ens amenaça en la secularització. Així com la relació sagrada amb la veritat ha portat sovint al menyspreu pel que és efímer i pròxim, per la vida concreta de les persones concretes, la relació secularitzada i irrespectuosa amb la veritat també porta, moltes vegades, a la insolència, al menyspreu, a la convicció que tot pot ser tocat, preguntat, indagat, penetrat. I això és així perquè el respecte necessita la sacralitat, de l'obligació d'aturar-se davant alguns llindars, del temor i tremolor a traspassar-los. A això tornarem i amb més detall en capítols posteriors.

1.1. El declivi del deure dóna pas a una «moral de geometria variable»

Gilles Lipovetsky (1992 [2008], pàg.12-16) considera que la nostra època es troba, utilitzant una expressió de Jean Baubérot, en «el segon llindar de la secularització». Per a Lipovetsky, el «primer llindar», propi de la modernitat, va comportar que la moral i l'ètica se separessin de les religions revelades i constituïssin una esfera pròpia i independent. Kant seria el filòsof més representatiu d'aquest primer llindar de la secularització, ja que va fonamentar,

com se sap, la moral no en el més enllà de les *religions* revelades, sinó en el més enllà de la *raó* revelada.

En «el segon llindar de la secularització», en què ens trobaríem immersos, ja no només es considera que la moral i l'ètica disposen d'una esfera pròpia i independent de les religions revelades, sinó que es dissol allò que encara quedava de religiós en el primer llindar de la secularització: el deure mateix. En la religió revelada el deure venia imposat per Déu, i en la modernitat kantiana per la raó mateixa, amb la qual cosa el «deure revelat» roman. Lipovetsky adverteix que en el segon llindar de la secularització aquesta forma encara metafísica del deure va desapareixent, i per tant entrem, diu, en les «societats postmoralistes».

Lipovetsky s'esforça a aclarir que «societat postmoralista» no significa de cap manera «societat postmoral». Al contrari, ja que precisament en la societat postmoralista esclaten i floreixen les preocupacions i els debats ètics. Per societats postmoralistes, diu, «entenem una societat que repudia la retòrica del deure auster, integral, maniqueu i, paral·lelament, corona els drets individuals a l'autonomia, al desig, a la felicitat.» Son societats amb una «ètica de geometria variable», «lleugera i dialogada, liberal i pragmàtica referida a la construcció gradual dels límits, que defineix llindars, integra criteris múltiples, institueix derogacions i excepcions». Societats amb «ètiques intel·ligents i aplicades, menys preocupades per les intencions pures que pels resultats benèfics per a l'home, menys idealistes que reformadores, menys adeptes a l'absolut que als canvis realistes, menys comminatòries que responsabilitzadores». Tot això, lluny de pacificar el debat ètic, l'aguditza, el porta al nivell de les masses, enfonsa l'antagonisme de les perspectives.» Societats, en definitiva, on els grans relats metafísics han perdut el seu poder i, per tant, on és desitjable que la moral dicti normes de caràcter universalista prou àmplies per deixar marge de decisió i actuació als individus i als col·lectius. Hannah Arendt, en un col·loqui sobre «La crisi inherent a la societat moderna», que va tenir lloc el 1966 a l'església Riverside de Manhattan, ho expressava així:

> «Davant preguntes concretes cal donar respostes concretes; i si la sèrie de crisis en què hem viscut des del començament de segle ens pot ensenyar alguna cosa, això és, segons la meva opinió, el simple fet que no hi ha pautes generals per determinar els nostres judicis de manera infal·lible, regles generals en què subsumir els casos particulars amb un mínim grau de certesa.»
>
> (Arendt, 1966, pàg.112-114).

1.2. L'individual i l'efímer adquireixen importància

El declivi dels grans imperatius anunciat per Lipovetsky, o la crisi dels grans relats que Lyotard (1979 [1994]) ha considerat pròpia de la nostra època, no hauria de significar que no els puguem tenir. La Declaració universal dels drets humans és, per exemple, un gran relat i un gran imperatiu que no ha deixat de créixer i que, amb la prudència adequada, hem de proclamar i aplicar. La benvinguda crisi dels grans relats i imperatius hauria de significar la crisi dels que no disposen de dues característiques bàsiques: pertànyer a les persones i ser respectuoses amb elles (i això pretén ser, evidentment, un gran relat i imperatiu).

El debilitament o la mort de la metafísica, de les grans veritats revelades, representa, com assenyala Gianni Vattimo (1989 [1991]), una possibilitat per alliberar-nos de les grans

empreses que fins ara ens han ocupat (història, progrés, justícia, estat, nació, revolució...) i ens han impedit d'atendre i estimar el que és efímer i pròxim. Ens facilita que, finalment, puguem fer atenció a l'individual i l'efímer, i fer-ho amb amor, amb la *pietas* que mereix el que és vivent i les seves empremtes. Pensar l'ésser, diu Vattimo, ja no pot significar pensar estructures essencials i totalitzadores que s'imposen, sinó escoltar els missatges que provenen dels que ens han precedit i dels altres, dels contemporanis, amb l'atenció devota que mereixen totes les empremtes de la vida.

La mort de la metafísica ens obliga a ser responsables

El debilitament o la mort de la metafísica augmenta enormement la complexitat ètica. Ens obliga (o ens hauria d'obligar) a escoltar i tenir en compte les diferents veus, a fer-nos responsables davant d'elles, a donar resposta al que, tot i ser individual i efímer, és tot el que posseeixen els que ens interpel·len. Ens impedeix (o ens hauria d'impedir) tenir respostes úniques i totalitzadores per a totes les situacions i responsabilitzar altres (Déu, raó, història, naturalesa, llei, moral, Codi deontològic...) de les nostres actuacions. Perquè cada vegada hi ha més indicis per considerar que no hi ha la pregunta a la qual donar la resposta, sinó només persones que preguntem i esperem respostes adequades. I l'ètica aplicada és una forma d'escolta per donar respostes apropiades a cada veu.

2. El progrés tecnocientífic i econòmic

El progrés tecnocientífic és un factor essencial per explicar la necessitat i el desenvolupament de la bioètica. Efectivament, els avenços de la medicina i de les ciències que l'acompanyen (biologia, química, física, electrònica...) ens han col·locat davant possibilitats abans impensables, per exemple, l'enginyeria genètica o la recuperació o l'allargament de la vida en estats que fins fa ben poc estaven irremeiablement vinculats a la mort. Aquestes noves possibilitats han generat nous interrogants ètics o han transformat els anteriors, i han estimulat noves respostes i nous paradigmes ètics i morals.

I en l'àmbit de la intervenció social i psicoeducativa? Es pot considerar que el progrés tecnocientífic ha generat nous interrogants ètics o ha transformat els anteriors? Respondre aquesta pregunta obliga a repassar els avenços tecnocientífics que s'han produït en aquest àmbit els últims cinquanta anys, i ens adonem que s'ha generat poc coneixement d'aquest tipus. Tanmateix, els progressos en altres camps els afecten o els afectaran cada vegada més de manera significativa: l'allargament de la vida, les noves tecnologies de la informació i la comunicació, els sistemes alternatius de comunicació, els psicofàrmacs, la neuropsicologia, algunes intervencions mèdiques (per exemple els implants coclears), l'enginyeria genètica... comencen a situar els professionals de la intervenció social i psicoeducativa davant nous reptes i interrogants ètics.

Exemple

Per esmentar alguns exemples: els efectes que tenen en la intimitat de les persones els recursos informàtics, que faciliten enormement el traspàs i l'encreuament d'informació entre els diferents serveis (socials, sanitaris, sociosanitaris, educatius, policials...), o l'exhibició pública (Facebook). O en

les relacions educatives el simple telèfon mòbil, que provoca que les intervencions dels professionals educatius que requereixen temps i distància es vegin interferides per reaccions d'immediatesa i presència, per exemple dels pares, que poden estar permanentment en el centre educatiu a través del telèfon mòbil.

Ara bé, la irrupció de l'ètica aplicada no solament està relacionada amb el progrés tecnocientífic, sinó també amb el desenvolupament econòmic que l'acompanya. Aquesta relació es posa de manifest, almenys, en tres qüestions:

I. en les societats opulentes els ciutadans reclamem i reflexionem aspectes ètics impensables en les societats que conviuen majoritàriament amb la gana, la pobresa i el dolor, i això evidencia una vegada més que la dignitat i els drets tenen diferents escales d'exigència;
II. a mesura que ens apropem a l'abisme, comencem a considerar que l'economia no pot anar al seu aire, sinó que necessita normes estrictes que regulin la seva relació amb les persones i amb el planeta, i que les empreses no solament tenen responsabilitats econòmiques, sinó també socials;
III. els hàbits, el caràcter, la manera de ser i de fer, l'*éthos* de les empreses s'ha convertit en un factor crucial de productivitat, qualitat i excel·lència (això es tractarà en l'apartat 4 d'aquest capítol –«El biopoder i el postfordisme»– i en el capítol «Ètica de les organitzacions»).

3. L'eclosió de l'alteritat i el reconeixement

No hi ha ètica sense la presència i el reconeixement de l'altre, sense la responsabilitat amb l'altre, sense la capacitat de posar-se al seu lloc o al costat d'ell. En les societats democràtiques –i en menor mesura en les no democràtiques– el segle XX s'ha caracteritzat, entre altres coses, per la irrupció creixent de veus diferents de l'hegemònica, de «veus d'altres» que demanen i exigeixen ser escoltades: les persones d'altres races, d'altres cultures, d'altres sexes i sexualitat, amb altres capacitats i discapacitats, amb altres creences i idees... En definitiva, els que són, viuen, senten o pensen d'una altra manera.

Hi ha cinc factors que poden explicar aquesta eclosió de veus que es dóna en la nostra època:

I. El declivi del monisme moral i la secularització del pensament. Com s'ha dit anteriorment, el declivi del monisme moral possibilita que les veus diferents de l'hegemònica no es vegin ofegades o silenciades. Així mateix, la secularització del pensament comporta la construcció d'un espai públic amb pretensions de neutralitat que permet la manifestació de les diferents morals sempre que no imposin les seves regles en aquest àmbit.
II. El protagonisme creixent de la societat civil. L'aprofundiment i l'extensió dels drets humans és conseqüència –i causa alhora– d'un protagonisme creixent de les persones

que configuren la societat civil, que es neguen a ser silenciades o, fins i tot, a estar representada per organitzacions i institucions en allò que les afecta directament.

III. L'aprofundiment i extensió dels drets humans de primera, segona i tercera generació. Des de la proclamació de la Declaració universal dels drets humans de 1948, cada vegada més persones i col·lectius la prenen com a punt de referència i de suport per convertir-se en subjectes de dret, per millorar les seves condicions de vida i sortir del sofriment, la marginació o el silenci, la qual cosa indica que recull un anhel àmpliament estès de dignitat i benestar.

La primera, segona i tercera generació dels drets humans

La primera generació de drets humans procedeix de les teories del contracte social, la filosofia de la il·lustració i la tradició constitucionalista liberal. Se centra en els drets civils i polítics i configura el que s'ha anomenat *estat de dret*, una forma d'organització política en què tothom és sota l'imperi de principis i lleis que proclamen i garanteixen drets fonamentals de les persones (dignitat, de dret a la vida, llibertat, igualtat, participació política, garanties processals...).

Els drets de segona generació procedeixen de la tradició humanista i socialista; se centra en els drets econòmics, socials i culturals que configuren un estat social (alimentació, educació, treball, habitatge, accés a la cultura, protecció davant la malaltia, la vellesa, l'atur...). Com que la Declaració Universal de 1948 no recull del tot els drets de segona generació, el 1966 es van ampliar mitjançant el Pacte internacional dels drets econòmics, socials i culturals i del Pacte internacional dels drets civils i polítics, i recentment la UNESCO ha aprovat la Declaració universal sobre la diversitat cultural (2001).

La tercera generació de drets humans, que no figura en la Declaració de 1948, han anat adquirint cada vegada més importància i es refereixen a la protecció dels drets de col·lectius discriminats, grups d'edat, minories ètniques o religioses, països del Tercer Món, el respecte i la conservació de la diversitat cultural, la conservació del patrimoni cultural de la humanitat, als nous reptes bèl·lics, mediambientals, biotecnològics i de la societat de la informació; per exemple, el dret dels que encara no han nascut a viure en un planeta habitable, amb un medi ambient sa i no contaminat i en una societat en pau. Els drets humans de tercera generació han començat a ser proclamats, entre altres, en la Declaració sobre el dret dels pobles a la pau (1984), en la Declaració de Rio sobre medi ambient i desenvolupament (1992), en la Declaració universal sobre bioètica i drets humans (2005) o en la Declaració universal sobre el genoma humà i els drets humans (1997).

IV. Els moviments migratoris. Els moviments migratoris crean, en un mateix espai, mosaics multiculturals, contactes entre morals i costums diferents, relacions o conflictes interculturals, proliferació de veus tradicionals i de nous mestissatges.

V. La globalització. Les relacions interculturals no solament són fruit de les migracions, sinó també de la globalització, d'un sistema econòmic i d'uns mitjans de comunicació i de transport que fan del planeta una mateixa aldea que ens permet i ens obliga a escoltar veus diferents de la nostra.

En el declivi del monisme moral, en el protagonisme de la societat civil, en l'aprofundiment i l'extensió dels drets humans i en les veus que pugnen per fer-se escoltar en els mosaics multiculturals, es manifesta la lluita pel reconeixement. En la tradició hegeliana, «el reconeixement designa una relació recíproca ideal entre subjectes, en què cada un veu l'altre com el seu igual i també com a separat de si.» I es considera que aquesta relació possibilita la

construcció de la subjectivitat, que un es converteix en subjecte individual només en virtut de reconèixer l'altre subjecte i ser reconegut per ell (Fraser i Honneth, 2003 [2006], pàg. 20).

Axel Honneth, seguint els treballs filosòfics de Hegel i de psicologia social de George Herbert Mead, considera que el progrés de la història és, tot ell, de naturalesa moral, una **lluita pel reconeixement**. I que es donen tres formes de reconeixement: emocional (per mitjà de les relacions d'amor i amistat, que possibiliten l'autoconfiança), jurídic (per mitjà de la igualtat i la protecció legal o estat de dret, que possibiliten un autorespecte elemental) i social (per mitjà de la consideració i valoració social, que possibiliten l'autoestima). El no-reconeixement, el menyspreu, la humiliació, el no-respecte a la seva dignitat, la violència cap a la identitat d'una persona o grup els pot provocar, diu Honneth, la «mort psíquica» o la «mort social», però també la reacció i la lluita en les seves diferents formes d'expressió (Honneth, 1992 [1997]).

La nostra època, per tant, també es caracteritzaria per l'eclosió de subjectes, col·lectius o comunitats «altres» (és a dir, diferents de «nosaltres»), que lluiten pel reconeixement de la seva moral. Tanmateix, el reconeixement de la moral de l'altre no significa necessàriament la seva acceptació. Reconèixer és adonar-se'n i respondre considerant la importància del que s'expressa per al que s'expressa. La frase, sincera, «Reconec que això és molt important per a vostè però no ho puc acceptar» és, en algunes ocasions, necessària en el treball social, psicoeducatiu i sociosanitari. Podem reconèixer, per exemple, que en una cultura els matrimonis concertats són importants i quelcom bo per a ells, fins i tot quelcom que hem de respectar (en cas, per exemple, que visquem en aquestes societats), i tot i així considerar que no és quelcom desitjable. El reconeixement implica l'enfonsament de la que en altre temps era la regla d'or de la moralitat: «no facis als altres el que no vulguis que et facin a tu» (o, en la seva versió positiva, «fes als altres el que voldries que et fessin a tu»). Després de molt caminar hauríem descobert una cosa bastant simple: que els altres no sempre volen el que nosaltres volem, ni consideren bo per a ells el que considerem bo per a nosaltres.

4. El biopoder, les noves formes de resistència i el postfordisme

Hi ha raons per considerar que avui l'ètica aplicada és també una actitud de prevenció i un moviment de resistència davant les noves formes de poder. Per explicar-ne la importància i l'apogeu en aquest àmbit, és necessari que ens aturem i relacionem dues qüestions: el concepte *biopoder* i *biopolítica* encunyats per Michel Foucault en la dècada de 1970 i el canvi de paradigma dels moviments de resistència del que parla, també entre altres, Alain Touraine. Així mateix, el caràcter i l'*éthos* no és quelcom que incumbeix només les persones, sinó també les organitzacions. I en les que Toni Negri i Paolo Virno consideren empreses postfordistes, l'ètica s'ha revelat com un factor de qualitat i excel·lència, fet que comporta un altre factor que explica la importància de l'ètica aplicada avui.

4.1. Biopoder i biopolítica

En la dècada de 1970, Michel Foucault (1977 [1984b], pàg.168-169) ens va advertir que era necessari que corregíssim l'ús simplista amb què utilitzem el concepte *poder*. Primer, perquè ho entenem com una cosa única i, en canvi, es manifesta en relacions extraordinàriament nombroses i múltiples. El poder és un camp de poders en què s'encreuen sabers, pràctiques, institucions. No s'estructura ni es representa en forma piramidal, sinó en xarxa, i els seus fluxos no són unidireccionals, sinó multidireccionals. I segon, perquè la característica principal del poder no és que oprimeix, sinó que crea i, en algunes ocasions, dóna plaer (almenys a algunes persones). «Si el poder només fos repressiu –diu Foucault (1978 [1984a], pàg. 137)–, si no fes cap altra cosa que dir no, creu vostè veritablement que l'arribaríem a obeir? El que fa que el poder se sostingui, que sigui acceptat, és senzillament que no pesa només com a potència que diu no, sinó que cala de fet, produeix coses, indueix plaer, forma saber, produeix discursos; cal considerar-lo una xarxa productiva que passa a través de tot el cos social en lloc d'una instància negativa que té la funció de reprimir». Per tant, el poder no és una cosa de què ens puguem sostreure, sinó una xarxa de relacions i sabers de què formem part.

Aquesta nova forma d'expressió del poder que es manifesta a partir dels segles XVII i XVIII i a la qual Foucault anomena biopoder representa una nova manera de concebre la vida de les persones i de relacionar-s'hi, ja que està destinada «a produir forces, a fer-les créixer i a ordenar-les més que a obstaculitzar-les, doblegar-les o destruir-les.»

> El biopoder és «un poder que s'exerceix positivament sobre la vida, que procura administrar-la, augmentar-la, multiplicar-la, exercir sobre ella controls precisos i regulacions generals.»
>
> (Foucault, 1976 [2005], pàg.144-145)

> Un «conjunt de mecanismes per mitjà dels quals allò que, en l'espècie humana, constitueix els seus trets biològics fonamentals, podrà ser part d'una política, una estratègia política, una estratègia general de poder».
>
> (Foucault, 1978 [2008], pàg.13)

El biopoder es concreta en la biopolítica, en la proliferació d'institucions, professions i sabers relacionats amb la salut i el comportament de les persones. Al llarg del segle XVII, diu Foucault (1976 [2005], pàg. 148), es produeix un ràpid desenvolupament «de diverses disciplines –escoles, col·legis, casernes, tallers; aparició també, en el camp de les pràctiques polítiques i les observacions econòmiques, dels problemes de natalitat, longevitat, salut pública, habitatge, migració; explosió, doncs, de tècniques diverses i nombroses per obtenir la subjecció dels cossos i el control de les poblacions–.»

Metges, psiquiatres, infermers, psicòlegs, pedagogs, treballadors socials, educadors socials, mestres, professors, integradors socials, assistents, gestors culturals, advocats, jutges... i la varietat d'institucions i serveis en què treballen i la multitud de sabers que generen són avui garants d'una estratègia política que considerem imprescindible per al benestar, el progrés, la justícia i la pau social. I no hi ha dubte que el poder d'aquestes professions i institucions, extraordinàriament nombroses i múltiples, no es manifesta oprimint (encara que

això es pot donar en alguns casos), sinó fonamentalment creant saber, discursos, conductes, moralitat, necessitats, ordre.

Que l'administració de la vida de les persones forma part de les estratègies polítiques i econòmiques no s'hauria d'entendre com a quelcom al servei de forces fosques i malignes. En la nostra època, i malgrat que se sol insistir en el contrari, la vida dels altres ens importa, i la majoria de les persones consideren que el benestar i el progrés d'un país depenen de la qualitat i de la capacitat organitzativa i de resposta de la seva ciutadania. Mai en la història de la humanitat no hi va haver tantes normes que regulessin els drets i deures dels ciutadans, ni tantes polítiques educatives, socials i sanitàries. La Constitució espanyola obliga els poders públics a preocupar-se pel desenvolupament correcte de la personalitat, la salut i el benestar dels ciutadans i a intervenir quan això no es compleix, per exemple mitjançant intervencions educatives o socials, o traient la pàtria potestat als progenitors o a través d'una incapacitació. I els polítics, filòsofs, educadors i ciutadans compromesos en general advoquen per provocar canvis en els estils de vida de les persones per respondre als reptes del present i del futur, fomentar comportaments virtuosos i promoure accions destinades «a inculcar hàbits, a formar el caràcter, a crear un *éthos* comú i compartit, en el qual els individus reconeguin i alimentin la seva identitat moral.» (Camps, 2010, pàg. 66).

Totes aquestes accions pretenen protegir drets, harmonitzar relacions, ajudar les persones a viure millor, a superar dificultats o estats de vulnerabilitat, corregir rumbs i situacions, i això, d'una manera genèrica i sense cap ànim pejoratiu, es pot qualificar d'«intervenció en la vida de les persones».

4.2. L'ètica aplicada com a moviment de resistència i precaució

El 1976, Foucault va advertir que la biopolítica, l'administració de la vida, provocava canvis en l'orientació dels moviments de resistència. Que les grans lluites que posen en dubte el sistema general de poder ja no es feien en nom d'un retorn a antics drets, ni en funció d'un son mil·lenari. Ja no s'esperava l'emperador dels pobres, ni el regne dels últims dies, ni tan sols el restabliment de justícies imaginades. El que es trobava al centre de les reivindicacions era la vida (el dret a la vida, al cos, a la salut, a la felicitat, a la satisfacció de les necessitats), presa al peu de la lletra i tornada contra el sistema que pretenia controlar-la (Foucault, 1976 [2005], pàg. 153-154). I en una entrevista que es va fer el 1984, declara ja obertament que l'ètica és una pràctica reflexiva de la llibertat, un procés per mitjà del qual les persones ens cuidem de nosaltres mateixes i dels altres a fi de respondre a l'abús de poder i no ser esclaves (Foucault, 1984 [1999], pàg. 393-415). Tot això ja ho van advertir abans els situacionistes, per als quals les condicions de producció modernes s'apropien del temps total de vida fins a convertir-la en una mercaderia, en un espectacle. Davant aquesta «*ocupació total* de la vida social», l'única resistència possible i eficaç és la pròpia vida, la construcció de situacions que la transformin, l'oposició d'altres maneres de vida desitjables (Debord, 1967 [1999]).

El sociòleg Alain Touraine ha tractat, des d'un altre angle, aquesta qüestió i ha advertit que la segona meitat del segle XX a les societats postindustrials es produeix un canvi de paradigma en la història dels moviments de resistència, que haurien passat d'un paradigma

social a un paradigma *cultural*. El paradigma social, propi de la modernitat, es caracteritzava pels combats entre ideologies (feixisme, liberalisme, socialisme, comunisme, anarquisme...) que reclamaven una transformació sociopolítica, i es manifestava a través de moviments de resistència com els partits polítics i els sindicats. El paradigma cultural, en canvi, és propi de la postmodernitat i no solament s'hi reclama el canvi sociopolític, sinó també i principalment el canvi en la manera d'entendre'ns i de relacionar-nos. Aquest nou paradigma, diu Touraine, es concreta en moviments socials com l'ecologisme, el nou feminisme, «els ocupes», els moviments de «no a la guerra» o d'«alter globalització», les associacions de malalts, de persones sordes, d'homosexuals, lesbianes i transsexuals, etc. (Touraine, 2005).

En aquest nou paradigma cultural, els actors, en lloc d'identificar-se amb un valor o objectiu exterior (Déu, pàtria, poble, estat, futur, socialisme, comunisme...), descobreixen per si mateixos la capacitat d'actuar de manera autoreferencial. La persona lluita contra allò i contra aquells en nom dels quals se la vol subjectar, amb la qual cosa es manifesta una consciència de llibertat i de responsabilitat que era presonera dels mecanismes institucionals que parlaven en nom de valors o objectius exteriors a la persona. Apareix així –diu Touraine– una nova espècie d'individualisme, un individualisme conscient, reflexiu, responsable i lliure. I una nova classe de resistència: l'afirmació d'un mateix no solament com a actor social, sinó com a *subjecte personal* i *moral*.

Axel Honneth (1992 [1997]) ha destacat, com hem vist, el paper importantíssim que té la lluita pel reconeixement en el desenvolupament històric de les estructures culturals, jurídiques i polítiques. Però, a diferència de Touraine, considera que aquest motor moral o cultural no és una característica nova de les lluites socials, sinó que ja es donava anteriorment. Segons Honneth, no ens trobem en una nova constel·lació de cultura política en què el centre de gravetat ha passat de la lluita per la redistribució socioeconòmica a la lluita pel reconeixement, de l'econòmic al cultural, sinó que fins i tot les injustícies distributives s'han d'entendre com l'expressió institucional d'unes relacions de no-reconeixement. Tanmateix, aquest debat no afecta el nostre fil argumental, perquè el mateix Honneth reconeix que «els moviments emancipadors més recents –representats pel feminisme, les minories ètniques, les subcultures gais i lesbianes– ja no lluiten sobretot per la igualtat econòmica o la redistribució material, sinó pel respecte a les característiques que els porten a considerar-se culturalment units.» (1992 [1997], pàg. 90).

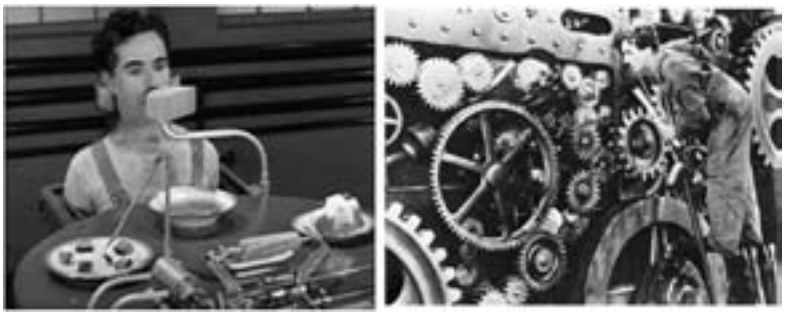
L'esperança en l'ètica substituiria l'esperança en la història i la revolució. L'ètica aplicada es pot entendre també com un moviment de resistència davant una estructura social que actua en la vida de les persones, que genera maneres ser i de fer, que penetra en el seu *éthos* (comportament, hàbit, costum, forma de ser...) a través, per exemple, d'una multitud d'informes i d'intervencions educatives, psicològiques, socials, sanitàries, policials, judicials. L'ètica aplicada com una manifestació del nou individualisme, d'afirmació com a subjecte personal i moral en una etapa d'expansió del biopoder pròpia de l'estat de benestar. Així doncs, en un moment en què l'*éthos* de les persones forma part d'un entramat de relacions de poder i, per tant, de canalització o ordenació de la complexitat social, també es converteix en part de les estratègies de resistència i alliberament. Com diu Hölderlin, on hi ha el perill, també creix el que salva.

En molts moments, el professional de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària habita a la zona fronterera on té lloc el combat entre l'administració de la vida de les persones i la resistència que aquestes o el mateix professional ofereixen. La zona on es pateix la tensió entre dues forces: la de la intervenció i la de la llibertat, cosa que s'acostuma a traduir en un malestar moral.

4.3. Postfordisme

En l'àmbit econòmic, la biopolítica s'ha materialitzat en una nova forma productiva que alguns autors, entre els quals destaquen Toni Negri i Paolo Virno, anomenen postfordisme, o, fins i tot, toyotisme. L'empresa fordista, que està meravellosament representada en la pel·lícula *Temps moderns* de Charles Chaplin, reclama al treballador la seva força física i menysprea el que és característic de l'espècie humana, per exemple el pensament, la creativitat o la sociabilitat. Com assenyala Gramsci, aquesta forma productiva, encara molt important en alguns àmbits i països, obliga el treballador a deixar la seva vida privada a la porta de la fàbrica i a entrar nu d'allò que és pròpiament humà. Karl Marx, parlant de l'alienació del treball, descriu així la situació de l'assalariat en aquest tipus d'empresa:

> «(...) en el seu treball, el treballador no s'afirma, sinó que es nega; no se sent feliç, sinó desgraciat; no desenvolupa una energia física i espiritual lliure, sinó que mortifica el seu cos i arruïna el seu esperit. Per això el treballador només se sent en si fora del treball, i en el treball fora de si», i això provoca que «l'home (el treballador) només se sent lliure en les seves funcions animals, en el menjar, el beure, l'engendrar, i, com a màxim, en el que es refereix a l'habitatge i el vestit; i, en canvi, en les seves funcions humanes se sent com un animal. El que és animal esdevé humà, i el que és humà, animal.»
>
> (Marx, 1844 [1981], pàg. 109).



Charles Chaplin en dues seqüències de **Temps moderns** *(1936)*.

Les formes d'organització postfordistes, en canvi, combaten l'alienació en el treball, perquè consideren que impedeix l'excel·lència. Saben que convertint el treball en quelcom humà, fins i tot en *allò* humà, assoliran cotes d'eficàcia i productivitat mai imaginades. En les formes d'organització postfordistes els obrers es converteixen en professionals i l'empresa en reclama el que és pròpiament humà: creativitat, reflexió, capacitat crítica, predisposició, solidaritat, bona comunicació, treball en equip, tonalitats emotives i gustos estètics, capacitat d'aprenentatge, manca d'instints especialitzats, iniciativa, lideratge, optimisme, sensibilitat, sinergia, adaptació a l'imprevist, familiaritat amb el possible, virtuosisme... Se'ls demana, en definitiva, un caràcter, una manera ser i d'estar a l'empresa, un comportament, uns hàbits i costums, un *éthos*, una ètica.

Treballadors *googlers* de Zuric (Suïssa). Font: Diari *El Mundo*.

Aquest *éthos* que requerim als professionals configura, evidentment, l'*éthos* de l'empresa. Hi ha organitzacions on ens ve de gust treballar o relacionar-nos perquè ens sentim a gust amb la seva manera de fer, amb les relacions que s'estableixen entre les persones que la configuren, perquè dóna respostes creatives, professionals i eficaces als problemes que s'hi plantegen, perquè és respectuosa amb les persones i amb el medi ambient. És per això, entre altres raons, que analitzarem més endavant la importància creixent d'introduir l'ètica aplicada en l'àmbit de les organitzacions.

Com veurem en l'últim capítol, en el capitalisme avançat l'ètica de les organitzacions no solament té una gran importància per aconseguir les dinàmiques de qualitat en els processos productius, sinó també en els comercials. Els consumidors o usuaris no solament compren o utilitzen un producte, sinó també, i de vegades principalment, «una manera de ser», «un caràcter», un *éthos*. La manera de fer i de ser de l'empresa no és només una garantia de qua-

litat que es manifesta en el producte o el que s'ofereix, sinó també una manera de fer i de ser que s'adquireix, que es transmet, que impregna els que compren el producte o es relacionen amb l'empresa.

5. Professions d'alt risc ètic

Com hem vist, la secularització del pensament, el progrés científic i econòmic, l'eclosió de l'alteritat i el reconeixement, i una organització social en què la vida de les persones és una qüestió d'estat, augmenten enormement les problemàtiques ètiques. Tanmateix, les professions de l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària són les que més les pateixen, i això per les raons que, segons el nostre parer, s'exposen a continuació.

5.1. Indagar i intentar influir en la vida de les persones

Els professionals de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària es preocupen per la vida de les persones i la seva actuació consisteix, en la majoria de les ocasions, a indagar o intentar canviar maneres ser o de veure les coses, valors, hàbits, costums, morals. Això pot semblar escandalós si es redueix la moralitat a l'àmbit de la sacralitat, a un diàleg «amb el més íntim de l'ésser» o fins i tot amb l'Ésser per excel·lència que és Déu». Tanmateix, intentar canviar o ajudar a canviar valors i tipus de vida que es consideren perniciosos (per exemple intentar canviar valors o actituds racistes, masclistes, antisocials, violentes, submises, de dependència a les drogues, de despreocupació pels fills...) tenen a veure, ens agradi o no, amb la moralitat de les persones.

En l'apartat sobre ètica i moral tindrem ocasió d'aprofundir en l'abast d'aquest últim terme. Tanmateix és necessari avançar aquí que moral és el conjunt de qualitats que fan que un sigui com és, que actuï com ho fa, que se situï davant la vida i respongui els seus reptes d'una manera o d'una altra. I per això, quan un està «alt de moral» dóna el millor que té de si i «és ell mateix». I tot això té a veure, i molt, amb el que un (i també els altres) considera que està bé o malament. La moral, per tant, no es refereix únicament (ni principalment) a l'esfera privada i íntima de la persona que pertany a l'àmbit del que és sagrat, sinó també (i principalment) a l'esfera pública, que són les relacions que un manté amb els altres. En aquest sentit, maltractar els fills es converteix en una qüestió moral pública: ho considerem molt dolent, ens concerneix i, per tant, intervenim per evitar-ho.

Imatges d'una campanya contra el maltractament infantil.

Així doncs, la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària acostuma a consistir a indagar en la vida de les persones (per exemple mitjançant els informes d'idoneïtat per a una adopció o acolliment familiar d'un menor d'edat desemparat), a qüestionar la seva vida (moltes de les intervencions en aquest camp no es farien si consideréssim que els usuaris tenen el que es podria considerar una vida bona i exemplar) i a intentar canviar-la (en això, evidentment, hi ha diferències substancials en la manera de perseguir-ho. Es pot imposar o ajudar, exercir paternalisme o apoderar, menysprear o respectar, ignorar o reconèixer...). No hi ha dubte que tot això es pot fer d'una manera o d'una altra, cosa que genera diferències abismals entre els diferents models d'intervenció (paternalistes o apoderadors, autoritaris o participats). Tanmateix hi ha una cosa a la qual no es poden sostreure i que és necessari assumir perquè l'autocontrol sigui possible: són professions pròpies del model d'organització de la complexitat social que Foucault va caracteritzar com a biopoder.

5.2. Dificultat de disposar d'«àrees de separació» entre el professional i l'usuari

Les professions de l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària tenen per objecte la vida de les persones. El mateix enunciat que s'acaba de formular («tenen per objecte la vida de les persones») suscita una incomoditat i algunes reflexions ètiques que, per exemple, no provoca l'afirmació «les professions de l'àmbit de la metal·lúrgica tenen per objecte els metalls». Aquesta és una primera diferència important i situa aquestes professions en el grup d'aquelles de què es diu que «treballen *amb* persones». Les persones que treballen en l'àmbit social pertanyen a un grup de professionals que parla *a* les persones, a diferència de, per exemple, l'antropòleg, el sociòleg o l'historiador, que parla *de* les persones, o del xarlatà que parla, *al costat de* les persones.

Tanmateix, hi ha moltes altres professions que «treballen *amb* persones», per exemple els jutges. És necessari fer notar aquí la segona diferència important: els professionals de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària es dirigeixen directament a la persona sense cap o molt poca àrea intermèdia de separació. Entre la persona jutge i la persona reu, per

exemple, és possible deixar de banda allò que ambdues comparteixen (ser persona) i centrar-se en allò i només en allò que les convoca en el seu encontre: la llei. La llei s'alça com l'àrea intermèdia que separa el jutge (que la farà complir) del reu (que la sofrirà). I a fi que aquesta àrea intermèdia que els separa i convoca sigui fins i tot visualitzada, s'assenyala amb tota una simbologia i litúrgia de togues i procediments.

En el seu esforç professionalitzador, el treball social, l'educació social, la psicologia, la pedagogia... han intentat crear una àrea intermèdia entre la persona professional i la persona usuari, a fi d'evitar, o almenys debilitar, la relació entre persones, tan carregada d'afeccions i conflictes, i facilitar una mirada i una relació objectives. Aquesta àrea intermèdia s'ha anat construint, com en les altres professions afins, gràcies al saber tècnic, als protocols de comportament i fins i tot a través de termes com *usuari* o *pacient*, que tants debats han generat i generen. Tanmateix, en l'àmbit social, psicoeducatiu i sociosanitari la construcció d'aquesta àrea intermèdia troba dificultats, ja que les intervencions en aquest camp, perquè siguin efectives, semblen requerir, almenys, l'empatia, una característica de les relacions humanes que la separació no fomenta. Així doncs, aquestes professions es veuen sotmeses, més que altres de similars, a la tensió entre «el jo» i «tu», ja que, en debilitar-se la zona intermèdia, per exemple amb la simpatia, tots dos es confonen en allò que comparteixen: el fet humà que allà es manifesta. A això tornarem en l'apartat dedicat a les ètiques de l'hospitalitat.

Les professions que han emprès el camí de les ciències positives han pogut establir amb relativa facilitat una clara distinció entre les problemàtiques que pertanyen a l'àmbit del saber cientificotècnic (per exemple l'efectivitat d'una transfusió sanguínia en determinats quadres clínics) d'aquelles altres que pertanyen a l'àmbit ètic (per exemple si és correcte fer una transfusió sanguínia a un jove testimoni de Jehová de 16 anys que s'hi nega).

En l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària, en canvi, és difícil establir aquesta clara distinció entre el que és cientificotècnic i el que és ètic, ja que, més que en cap altre, el que és cientificotècnic no es presenta ja com a ètic. Les tècniques d'intervenció social, psicoeducativa o sociosanitària ens poden mostrar com a professionals o com a amics, i pot provocar que l'altre, que irromp en el nostre espai i temps, es mostri com un usuari, amic, client, desposseït... La intervenció pot requerir distància o proximitat, serietat o simpatia. No com a atributs que acompanyen la intervenció, sinó com a propietats mateixes de la intervenció. Aquí, i en paraules de Heidegger, el tècnic no és un mer mitjà per a uns objectius, sinó un fer, una manera de revelar-se, de sortir del que és ocult, de produir, de fer patent, de mostrar-se i de mostrar allò que pot aparèixer i esdevenir d'una manera o una altra (Heidegger, 1954 [1994]).

5.3. Dificultat o impossibilitat d'entendre la veu de l'altre

En l'ètica contemporània hi ha, com veurem més endavant, dos valors bàsics: el respecte a l'autonomia de les persones i l'acció comunicativa, és a dir, el diàleg. Aquests dos valors van estretament units, ja que el respecte a l'autonomia de les persones obliga al diàleg, ja sigui per saber què vol la persona que es reconeix l'autonomia, o per determinar els límits que aquesta autonomia no pot traspassar en bé de les altres persones. Així mateix, l'autonomia

no és ni un sistema binari, perquè entre tenir i no tenir autonomia, si és que aquests dos extrems existeixen d'una forma pura, hi ha una enorme superfície de matisos i graus, i per tant un té més o menys autonomia per a... Per a què? Per decidir i fer coses per a les quals, en funció de les conseqüències que tinguin, exigirem més o menys capacitat d'autogovern. D'això ens ocuparem amb més detall en el capítol IV, sobre l'autonomia.

Doncs bé, els professionals de l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària intervenen sovint amb persones a les quals és difícil determinar el grau d'autonomia, sobretot si tenen per objecte relacionar-lo amb el nivell de risc que els deixarem assumir en les seves decisions. Per exemple, persones amb discapacitat intel·lectual o amb trastorns mentals o psicosocials importants. Persones i col·lectius amb els quals de vegades el diàleg és complicat, per exemple col·lectius que considerem marginals precisament perquè no parlen el nostre llenguatge (no respecten l'autonomia dels altres, no accepten el diàleg com a forma de resolució de conflictes, no fan les seves demandes a través dels canals que considerem correctes, etc.).

5.4. Tensió entre l'ajuda i el control

Els serveis socials acostumen a gestionar i intenten pal·liar els efectes d'una societat de desigualtats i injustícies que, en crues paraules de Zygmunt Bauman (2001 [2005], pàg. 16), és una fàbrica que produeix «residus humans» o, per ser més exactes, éssers humans residuals (els "excedents" i superflus" [...]». Els professionals dels serveis socials, per tant, viuen la tensió de trobar-se en aquestes zones d'exclusió i dolor sense que hi pertanyin. O a les zones del que abans consideràvem llibertinatge i avui patologia, per exemple la pederàstia. Situats en aquestes zones, viuen no solament el que s'enfonsa en aquestes, sinó també la tensió entre l'ajuda professional que poden prestar i han de prestar i el que en algunes situacions perceben com un control o una actuació que forma part del mateix sistema. Davant d'això la pregunta ètica per excel·lència ja no és «què he de fer?» sinó més aviat «què faig aquí?».

D'altra banda, i tal com veurem en l'apartat 5.1 –"Paternalisme, autonomia i ajuda, (abandonament)"– del capítol dedicat a la qüestió de l'autonomia, dos valors importantíssims de la pràctica professional social, psicoeducativa i sociosanitària són el respecte a l'autonomia de les persones i l'ajuda, cada un dels quals té els seus perills. L'excés de zel en el respecte a l'autonomia de les persones pot derivar, en algunes situacions, cap a l'abandonament; i l'excés de zel en l'ajuda, al paternalisme. Davant aquesta tensió, que és necessari que els professionals visquin i tinguin present, el que cal és aprendre a gestionar-la correctament.

Resum

Almenys hi ha quatre factors que poden explicar la importància que té avui l'ètica aplicada: (*i*) la secularització del pensament, (*ii*) el progrés tecnocientífic i econòmic, (*iii*) l'eclosió de l'alteritat i el reconeixement, i (*iv*) el biopoder i el postfordisme.

La secularització del pensament, la pèrdua de les veritats absolutes i eternes, ens ha situat, tal com va advertir Nietzsche, en una posició d'incertesa en què ens amenaça el nihilisme. Sense cap raó d'ales immenses que ens empari i abocats a la intempèrie de la contingència, ens resta donar raons enraonant.

El progrés científic i econòmic dóna lloc a noves situacions a les quals els vells paradigmes morals i ètics no donen resposta o, si n'hi donen, solem considerar que ho fan incorrectament o insuficient.

Pel que fa a l'eclosió de l'alteritat i del reconeixement, cal considerar cinc factors que ho poden explicar: (*i*) el declivi del monisme moral i la secularització del pensament, (*ii*) el creixent protagonisme de la societat civil, (*iii*) l'aprofundiment i l'extensió dels drets humans de primera, segona i tercera generació, (*iv*) els moviments migratoris i (*v*) la globalització.

El biopoder és una forma de gestió política que es fa evident a partir dels segles XVII i XVIII i que consisteix en una administració de la vida de les persones que produeix forces, les fa créixer i les ordena. En aquest sentit, l'ètica aplicada es pot interpretar també com un mecanisme de les noves formes de resistència que neix, forma part i resisteix al biopoder; com una nova forma d'individualisme. En l'àmbit econòmic, la biopolítica s'ha materialitzat en una nova forma de producció anomenada postfordisme que, entre altres peculiaritats, fa de l'ètica de les organitzacions un factor d'excel·lència.

Glossari

Alteritat. Del llatí *alter* (altre), altre entre dos («l'altre»). «El rostro del prójimo significa para mí –escriu Emmanuel Levinas, el gran pensador de l'alteritat– una responsabilidad irrecusable que antecede a todo consentimiento libre, a todo pacto, a todo contrato.» El rostre de l'altre «me mira, todo en él me mira, nada me es indiferente. [...] El término *Yo* significa *heme aquí* respondiendo de todo y de todos.» (Levinas, 1987: 150, 156, 183)

Bioètica. Tot i la significació que inicialment li va donar Rensselaer van Potter, aquest neologisme ha acabat referint-se i restringint-se a la reflexió ètica sobre les intervencions en l'àmbit de la salut i la biomedecina.

Biopoder. Concepte creat per Michel Foucault (1926-1984) per referir-se a una nova forma d'exercir el poder que es manifesta a partir dels segles XVII i XVIII que en lloc de destruir, obstaculitzar o doblegar les forces de la vida, actua produint forces, fent-les crèixer i ordenant-les. Aquesta nova estratègia d'organització de la complexitat obliga a concebre el poder no com a quelcom unidireccional i piramidal que sempre impedeix o diu no, sinó com a quelcom muldireccional i en xarxa que diu sí, que produeix discursos de qualitat de vida.

Ètica aplicada. Tot i que l'ètica sempre ha reflexionat sobre el que es fa o s'ha de fer, només a partir del darrer terç del segle XX es va dedicar de valent a pensar situacions de la vida pràctica, concretament de l'àmbit de la medicina. Així mateix, les persones que es dedicaven a pensar-hi no eren necessariament del món de la filosofia o la teologia, sinó professionals preocupats per donar respostes als problemes ètics que plantejava l'exercici de la seva professió. A aquest nou ús de l'ètica se l'ha anomenat ètica aplicada.

Postfordisme. És una altra manera, també intencionada, d'anomenar la societat de la informació. El terme fa referència a «després del mode de producció característic de les fàbriques Ford» (el fordisme és una altra manera, també intencionada, d'anomenar la societat industrial). En aquesta nova forma d'organització de les empreses, i per tant de la societat, el poder ja no s'exerceix de manera piramidal i unidireccional, sinó en xarxa i multidireccionalment, i es cerca una excel·lència que només és possible obtenir a través de professionals (ja no obrers o treballadors) creatius, cooperadors, oberts, creadors de canvis, en contínua formació...

Reconeixement. Reconèixer és adonar-se de la presència i les característiques de l'altre i respondre-hi considerant la importància del que s'expressa per aquell qui ho expressa. El no-reconeixement significa ignorar la presència de l'altre, menystenir-lo, humiliar-lo, no respectar la seva dignitat.

Secularització. S'acostuma a contraposar al que és religiós. Prové del llatí *saeculum*, que significa 'segle'. Secularitzar significa, per tant i entre altres coses, portar quelcom que pertanyia a l'eternitat al nostre temps que, a diferència del que és sagrat i etern, és efímer i limitat. Procés d'apropiació per part dels humans del que abans no ens pertanyia.

Bibliografia

Arent, H. (1966). Intervenció de Hannah Arendt al col·loqui sobre «La crisi inherent a la societat moderna», que va tenir lloc a l'església Riverside de Manhattan. Es va publicar a *Christianity and Crisis: a Christian Journal of Opinion* (vol. 26, núm. 9, 30 de maig de 1966, pàg. 112-114).

Bauman, Z. (2001 [2005]). *Wasted Lives*. Versió castellana de P. Hermida: *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. Barcelona: Paidós.

Camps, V. (2010). *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*. Boadilla del Monte: PPC.

Debord, G. (1967 [1999]). *La Société du spectacle*. Versió castellana de J. L. Pardo: *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-Textos.

Foucault, M. (1976 [2005]). *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*. Versió castellana de U. Guiñazú: *Historia de la sexualidad. 1. La voluntad de saber* (10a. ed.). Torrejón de Ardoz: Siglo XXI.

Foucault, M. (1977 [1984b]). «Intervista a Michel Foucault». Versió castellana de M. Morey: «Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana». A: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial.

Foucault, M. (1976 [2006]). «Derecho de muerte y poder sobre la vida», darrer capítol de l'obra *Histoire de la sexualité. 1. La volonté de savoir*. Versió castellana d'U. Guiñazú: *Historia de la sexualidad 1. La voluntat de saber* (pàg. 141-169). Torrejón de Ardoz: Siglo XXI, 1998.

Foucault, M. (1978 [1984a]). *A verdade e as formas jurídicas*. Recull cinc conferències i un debat que va tenir lloc el 1973. Versió castellana d'E. Lynch: *La verdad y las formas jurídicas*. Mèxic: Gedisa.

Foucault, M. (1978 [2008]). Classe de l'11 de gener de 1978, transcrita a *Seguridad, territorio, población*. Curso del Collège de France (1977-1978). Madrid: Akal.

Foucault, M. (1984 [1999]). «L'éthique du soici de soi comme pratique de la liberté». Versió castellana d'A. Gabilondo: «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad». A: *Estética, ética y hermenéutica*. Barcelona: Paidós, Obras esenciales, volum III.

Fraser, N.; Honneth, A. (2003 [2006]). *Umverteilung oder Anerkennung?* Versió castellana de P. Manzano: *¿Redistribución o reconocimiento? Un debate político-filosófico*. A Coruña: Ediciones Morata (Madrid) i Fundación Paideia Galiza.

Heidegger, M. (1954 [1994]). «Die Frage nach der Technik». Versió castellana d'E. Barjau: «La pregunta por la técnica». A: *Conferencias y artículos*. Ediciones del Serbal.

Honneth, A. (1992 [1997]). *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Versió castellana de M. Ballestero: *La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales*. Barcelona: Crítica.

Honneth, A. (2009 [2010]). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Barcelona: Katz.

Kouba, P. (1995 [2009]): *Nietzsche. Filosofická interpretace*. Versió castellana de J.A. Sánchez: *El mundo según Nietzsche. Interpretación filosófica*. Barcelona: Herder.

Lyotard, J-F. (1979 [1994]). *La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*. Versió castellana de M. Antolín: *La condición postmoderna. Informe sobre el saber*, Madrid: Cátedra.

Lipovetsky, G. (1992 [2008]). *Le crépuscule du devoir. L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques*. Versió castellana de J. Bignozzi: *El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos*. Barcelona: Anagrama.

MacIntyre, A. (1984 [2001]). *After Virtue*. Versió castellana d'A. Valcárcel: *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.

Marx, K. (1844 [1981]). Primer manuscrit de Marx, traduït al castellà per F. Rubio: *Manuscritos: economía y filosofía* (10a. ed.). Madrid: Alianza Editorial.

Schiller, F. (1788 [1994]). «*Die Götter Griechenlandes*». Versió castellana de D. Innerarity: «Los dioses de Grecia». A: *Poesía filosófica* (2a. ed.). Madrid: Hiperión.

Touraine, A. (2005 [2005]). *Un nouveau paradigme*. Versió castellana d'A. López i M. Tabuyo: *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Barcelona: Paidós Estado y Sociedad.

Trías, E. (1994 [2009]). «La edad del espíritu». A. *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión* (pàg. 13-575). Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.

Trías, E. (1997 [2009]). «Pensar la religión». A: *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión* (pàg. 579-724).
Vattimo, G. (1989 [1991]). *Ética dell'interpretazione*. Versió castellana de T. Oñate: *Ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós Studio.
Weber, M. (1904-1905 [1969]). *Die protestantische Ethik und der «Geist» des Kapitalismus*. Versió castellana de L. Legaz: *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Barcelona: Península.

Capítol II

Aspectes i conceptes instrumentals de la filosofia moral que convé conèixer

Índex

Introducció 49

Objectius 51

1. Ètica i moral 53
   1.1. Ètica aplicada 55
   1.2. «Ètiques dilèmiques» i «ètiques de l'hospitalitat» (o «de l'habitança») 55
2. La moral és raó emotiva 57
3. Deontologia i codi deontològic 60
4. És necessari distingir els problemes ètics d'altres tipus de problemes 62
5. Legitimitat, legalitat, moralitat, normes morals i normes jurídiques 63
   5.1. Legitimitat i legalitat 63
   5.2. Legalitat i moralitat 64
   5.3. Normes jurídiques i normes morals 65
6. Principis prima facie 65
7. Els quatre principis de la bioètica: autonomia, no maleficència, beneficència i justícia 66
8. Les principals fal·làcies 67
   8.1. Fal·làcia naturalista, tradicionalista i legalista 67
   8.2. Fal·làcia «del pendent relliscós» o «de la ruptura de dic» 70
   8.3. Fal·làcia teològica 71
9. Monisme moral, politeisme moral i pluralisme moral 71
10. Moral civil o pública i moral individual (o ètica de mínims i de màxims) 72

Resum 75

Bibliografia 77

Introducció

En filosofia moral, com en tantes altres àrees del coneixement, hi ha aspectes i conceptes que ajuden a veure situacions i a resoldre problemàtiques. I com en tota activitat del pensament i la comunicació, també n'hi ha que ens poden complicar l'anàlisi i provocar discussions que no porten enlloc, o que ens tornen al principi. Quantes vegades ens hem embarcat en discussions en què, al final, hem acabat descobrint que no eren sinó fruit d'un malentès inicial, per exemple perquè les paraules utilitzades no tenien la mateixa significació per a totes les parts! Davant d'això, és necessari que les persones que deliberen sobre aspectes ètics coneguin i comparteixin alguns aspectes i conceptes instrumentals bàsics de la filosofia moral.

En aquest capítol es detallen els més importants i útils. És, no cal dir-ho, una introducció, ja que cada un té prou densitat per desplegar apreciacions i controvèrsies que s'escapen de l'objectiu d'aquestes pàgines.

Objectius

1. Conèixer i familiaritzar-se amb els principals conceptes de la filosofia moral que permeten detectar i abordar qüestions i problemàtiques d'ètica aplicada.
2. Conèixer i familiaritzar-se amb aspectes bàsics de l'ètica aplicada, introduir-se en algunes de les controvèrsies de la filosofia moral i començar a reflexionar-hi.
3. Començar a obtenir destreses en l'anàlisi de temàtiques ètiques: copsar, destriar, analitzar comparant i aprofundint, completar, treure conclusions, valorar.

1. Ètica i moral

S'acostuma a dir que ètica i moral són dos conceptes que no es diferencien ni en el seu significat etimològic ni en el llenguatge de la vida quotidiana. Efectivament, *ètica* prové del grec *éthos* (ἦθος), que significa comportament, hàbits, costums, i de *êthos*, que significa caràcter, manera de ser (per als grecs, l'*êthos* no era, com el *páthos*, donat per naturalesa, sinó que s'anava forjant, s'anava adquirint a través dels hàbits i costums). I *moral* prové de la traducció llatina d'aquests dos termes grecs per *mos moris*, que significa també costum, maneres de comportar-se. En el llenguatge de la vida quotidiana se sol usar «ètica» com a sinònim de «moral», per exemple dient «això no és ètic» per designar que alguna cosa no és correcta, que és immoral. La substitució del terme *moral* per *ètica*, sobretot entre els professionals de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària, segurament és deguda a la imposició de la moral nacionalcatòlica practicada en el passat i al fet que el terme *moral* sembla que ens remet a un codi tancat de normes religioses, mentre que *ètica* ho fa a un codi obert de normes civils.

Aquest «ús civil» del terme ètica probablement entronca amb la distinció hegeliana entre *moralität* (moralitat) i *sittlichkeit* (*eticitat*). Per a Hegel, la moral kantiana era una cosa abstracta, separada i indiferent de la realitat exterior, de la qual les persones formem part. *L'eticitat*, en canvi, implicava una raó realitzada històricament en l'exterioritat, principis que s'havien fet reals en els costums, les institucions i les formes de vida, per exemple l'honradesa. El que és ètic, en Hegel (1821 [1988]), «apareix com un *costum*. L'*hàbit* del que és ètic es converteix en una *segona naturalesa* que ocupa el lloc de la primera voluntat merament natural i és l'ànima, el significat i l'efectiva realitat de la seva existència.» En aquesta diferenciació entre moral i ètica, la primera recull el sentit kantià de comportament subjecte a normes o lleis que es volen de vigència universal, mentre que la segona es vincula a la idea més o menys aristotèlica de vida bona, costums i institucions que concreten i materialitzen el bé i la virtut.

En contextos acadèmics i a fi d'augmentar la precisió, és corrent utilitzar *moral* per referir-se al conjunt de principis, normes, preceptes, valors i actituds sobre la manera de comportar-se per portar una vida que es considera bona i justa, i *ètica* es reserva per a la reflexió que fonamenta i orienta la moral (i per això també s'anomena filosofia moral). Així doncs, i en aquesta diferenciació, la moral ens diu el està bé o no està bé, i l'ètica indaga el perquè d'aquesta apreciació. En aquest sentit, seria incorrecte parlar de «codis ètics». Caldria fer-ho de «codis morals», «codis deontològics», «marcs normatius».

Hi ha una qüestió que se sol esmentar per exemplificar la diferenciació entre moral i ètica: el fet que en el món acadèmic, els corrents de pensament que s'han preocupat de dir-nos com hem de viure s'anomenen *morals* (moral jueva, estoica, cristiana, calvinista, islàmica, budista, hinduista, civil...), mentre que els que s'han preocupat de dir-nos com hem de reflexionar i construir el fet moral s'anomenen *ètiques* (ètica aristotèlica, kantiana, formal, material, hegeliana, utilitarista, pragmàtica, postmoderna...).

La pregunta bàsica de la moral és «què he de fer?», i la de l'ètica «per què ho he de fer?». La moral ens diu el que hem de fer (o no hem de fer), i l'ètica el per què ho hem de fer (o no ho hem de fer). Tanmateix, i com és obvi, això no és tan simple. El primer que cal observar és que la mateixa forma de presentar aquesta diferenciació –«la moral ens diu el que hem de fer (o no hem de fer), i l'ètica el per què ho hem de fer (o no ho hem de fer)– indueix a pensar que el que s'ha fer o no s'ha de fer ja està decidit (per Déu, la naturalesa, la tradició,

el sobirà...) i que l'ètica el que fa és, simplement, justificar-ho raonar-ho. Tanmateix, en una ètica cívica, de primer hauria de ser l'ètica i després la moral. És a l'ètica a la que correspon, davant una situació o una problemàtica concreta, preguntar-se «què he de fer o hem de fer i per què?», i les respostes que es donin aniran configurant el que anomenem moral, un conjunt de prescripcions, normes, costums, maneres de ser i de fer. I quan la pregunta «què hem de fer?» ja està contestada per la moral, a l'ètica li hauria de correspondre la tasca de localitzar esquerdes en les respostes i preguntar-se si altres són possibles i millors.

L'ètica, en tant que assenyala i pensa el contingut de la moral, també ho fa dels seus límits, contorns, esquerdes, contradiccions, zones grises o fosques. Sorgeix del malestar moral, ho pensa i intenta apaivagar-lo, resoldre'l. I hi ha malestar moral perquè els humans som, com va assenyalar Nietzsche (1886 [1972]), animals encara no fixats, éssers per fer o fent-se que habitem en «l'espai obert» per la nostra vinguda al món. Podem, i de vegades volem, canviar el que som i on som, una amalgama d'herències naturals i culturals. Podem, i de vegades volem, eradicar el sofriment i avançar cap al que considerem l'edèn.

L'ètica com a interrogant, incertesa, fractura

Sobre aquesta qüestió, vegeu Mèlich, J.-C. (2010). *Ètica de la compassió*. Barcelona: Herder. Per a Joan-Carles Mèlich, «no hi ha ètica perquè sapiguem com resoldre una situació, sinó tot el contrari, perquè no sabem com resoldre-la, perquè sempre hi ha la possibilitat de respondre d'una altra manera, més adequadament.» Hi ha ètica perquè «som éssers fracturats, insatisfets amb el món que hem heretat, desitjosos de ser d'una altra manera, d'habitar un altre món, de viure altres vides.» L'ètica, diu, «és una relació, i apareix amb l'excentricitat, és a dir, amb la possibilitat humana de situar-se davant la cultura, de posicionar-se davant el món, davant els marcs normatius vigents i heretats. En una paraula: no seria possible pensar l'ètica en una situació en què no aparegués l'interrogant, la pregunta, la incertesa i l'ambigüitat.» (pàg. 93, 19 i 45, respectivament).

Seguint Paul Ricoeur (2000, pàg. 47-57), i per acabar de delimitar el panorama conceptual que aquí s'intenta dibuixar, podríem comparar l'ètica, la moral i l'ètica aplicada amb els diferents trams d'un riu. La moral és el tram intermedi, les normes. Aigües amunt hi ha la metaètica, l'ètica fonamental, «la parta alta de les normes», les seves fonts i els seus orígens. I aigües avall l'ètica aplicada, «la part baixa de les normes», les normes que és necessari aplicar.

L'ús dels termes ètica **i** moral **en Habermas**

Per a Habermas, l'ètica respon al que és bo en interès d'un mateix (ja sigui aquest un «jo» o un «nosaltres»), mentre que la moral atén el punt de vista del que és bo per a tothom. En aquesta diferenciació habermasiana, l'ètica s'ocupa de qüestions relatives a la vida bona, a la identitat individual i col·lectiva, a la interpretació dels valors culturals, a l'ètica de màxims, mentre que la moral ho fa de qüestions relatives al que és just, universal, intersubjectiu, al que hem anomenat ètica de mínims. Vegeu, per exemple, Habermas, J. (1991): « Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft ». Versió castellana de J. Mardomingo: « Del uso pragmático, ético y moral de la razón práctica». A: *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000 (pàg. 109-126). Habermas, J. (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Wef zu einer liberalen Eugenik?* Versió castellana de R. S. Carbó: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*. Barcelona: Paidós, 2002 (pàg. 13- 14).

1.1. Ètica aplicada

En l'últim terç del segle XX es va començar a parlar, sobretot en l'àmbit de la sanitat, d'ètica aplicada, i des de llavors aquest terme ha fet fortuna. Alguns autors consideren que l'ús de l'expressió *ètica aplicada* (o *ètica pràctica*, encara que aquest terme no és tan usual) no té cap sentit o, fins i tot, és contraproduent, perquè sembla voler incloure quelcom diferent del concepte ètic. No té cap sentit, diuen, perquè l'ètica ha aparegut i s'ha mogut sempre a partir i al voltant del que faig o del que he de fer (de fet, en la història de la filosofia s'ha distingit entre filosofia especulativa i filosofia pràctica, és a dir, ètica). Contraproduent, perquè l'adjectiu *aplicada* sembla indicar que hi ha una reflexió ètica independent i al marge de l'acció humana.

Altres autors assenyalen que el fet que hagi sorgit l'expressió *ètica aplicada* i s'hagi consolidat en alguns àmbits indica que ha estat necessari diferenciar una nova relació amb l'ètica. Consideren que, encara que no hi ha dubte que les ètiques tradicionals contenen una dimensió d'aplicació, a partir del segon terç del segle xx es produeix una diferència essencial que assenyala una discontinuïtat: la reflexió ètica ja no és una tasca del filòsof solitari, sinó una preocupació d'experts i afectats de diferents àmbits que constitueixen comitès o comissions per reflexionar sobre els dilemes morals que se'ls plantegen i intentar resoldre'ls. En definitiva: s'evidencia, diuen, l'antiga distinció filosòfica entre una *ethica docens* («ètica pensada», és a dir, l'ètica teòrica, sistematitzada i ensenyada) i una *ethica utens* («moral viscuda», és a dir, el vessant pràctic que s'expressa en codis, usos, costums...).

A grans trets, el panorama es podria resumir així: uns veuen en l'ètica aplicada una posada al dia d'allò de què l'ètica clàssica sempre s'ha ocupat i, per tant, no els agrada l'adjectivació *aplicada*, i altres hi veuen l'oportunitat de concretar els valors que sempre s'havien mogut en l'àmbit de grans principis abstractes i de construir, finalment, una moral civil.

1.2. «Ètiques dilèmiques» i «ètiques de l'hospitalitat» (o «de l'habitança»)

És important destacar, com assenyalen F. Cornford (1912 [1984]) i J. L. Aranguren (1958 [1994], pàg. 21), que hi ha un sentit primer i més antic d'*éthos* que significa «residència», «casa», «lloc on s'habita», «habitacle», «lloc on un es mou». S'usava, primerament, sobretot en poesia, per referir-se als llocs on es crien i es troben els animals; després es va aplicar als pobles i a les persones en el sentit del seu país, i finalment ja no va fer referència al lloc extern o país on es viu, sinó al «lloc» que portem en nosaltres mateixos, a la seva actitud interior.

Desafortunadament, aquest últim sentit d'*éthos* és poc recordat en els usos i estudis de l'ètica, sobretot l'aplicada, que tendeix a considerar-la un camp de conflictes entre diferents valors o principis que la filosofia moral està cridada a resoldre des de la reflexió i la dialèctica. Considero que, simplificant-ho molt, es pot parlar de dos grans grups d'ètiques aplicades: un que podríem anomenar de les ètiques «dilèmiques» i un altre «de l'hospitalitat», encara que potser seria més encertat anomenar-les «de l'habitança» o fins i tot de la compassió.

Les ètiques dilèmiques perceben l'ètica com una activitat exclusivament racional que es preocupa de problemes morals que gairebé sempre es donen en forma de conflicte entre

diferents concepcions del bé. Les ètiques de l'hospitalitat o de l'habitança, en canvi, la conceben en un sentit més originari, com el lloc i el temps que ens han estat donats i en què un habita, com quelcom anterior a qualsevol activitat racional o de coneixement, com un acte d'encontre, reconeixement i acollida de l'altre i a partir del qual la moral és possible. En aquest sentit, no hi ha ètica, sinó esdeveniment ètic. Abans de la raó i de la recerca de la veritat, abans dels grans principis i valors que configuren la moral, abans de l'ètica com una activitat racional d'anàlisi i deliberació, hi ha, diu Emmanuel Levinas, el rostre de l'altre que ens interpel·la, que ens demana atenció i resposta i que ens convoca a la responsabilitat, a fer-nos-en càrrec (*spondere* en llatí).

Responsabilitat

Lamentablement, «responsabilitat» ha designat «responsabilitat jurídica». Davant d'això, els professionals s'escarrassen a evitar les «responsabilitats jurídiques» i, per zel a la precaució, a evitar qualsevol tipus de responsabilitat, és a dir, a no haver de donar resposta, ja que si l'han de donar és perquè se'ls demana, i si se'ls demana és que alguna cosa no ha funcionat bé. Aquí, com es veurà, s'empra «responsabilitat» fonamentalment com a resposta a l'altre que irromp en el nostre temps i espai. Un terme mig entre aquesta responsabilitat i la jurídica és l'assenyalada, per exemple, per Harry G. Frankfurt, que refuta el principi de les possibilitats alternatives segons el qual una persona és moralment responsable del que ha fet només en cas que s'hauria pogut comportar d'una altra manera, amb aquest altre principi: «una persona no és moralment responsable del que va fer només perquè no podia fer una altra cosa.» (Frankfurt, 1988 [2006], pàg. 11-23).

Per a les ètiques de l'hospitalitat o de l'*habitança*, la presència de l'altre, la seva exterioritat, és la font originària de tota moralitat, cosa que permet considerar que hi ha una ètica universal (totes les cultures reconeixen algun tipus de responsabilitat vers l'altre), però diferents morals (no totes les cultures inclouen en la categoria de l'altre els mateixos éssers, o no totes les cultures consideren que estan bé o malament les mateixes coses respecte dels altres). Levinas (1990 [1991], pàg. 7) ho ha descrit molt bé en aquest fragment:

> «Bon dia, desig o benedicció, interès pel destí de l'altre home, inquietud originària per la seva vida i per la seva mort. El bon dia abans del *cogito*. [...] No pretenc de cap manera afirmar que l'un impedeix l'altre, sinó que l'un té prioritat sobre l'altre: el bon dia abans del *cogito*, encara que l'amor del proïsme s'hagi oblidat per culpa de l'amor de la veritat.»

Abans del pensament i de la recerca de la veritat, en aquest cas la veritat moral, Levinas ens recorda que hi ha la presència de l'altre, l'interès per l'altre, l'amor per l'altre, la responsabilitat vers l'altre, que és el fonament sobre el qual tota moral és possible.

A les ètiques dilèmiques els preocupa principalment la *minima moralia*, és a dir, els valors, drets i deures mínims, comuns, compartits i exigibles a tots, i que permeten la convivència. Els preocupa, per exemple, els conflictes que sorgeixen en la relació amb persones d'altres contextos culturals (la conculcació de la llibertat i l'autonomia de les persones per part de tradicions culturals comunitaristes, les formes de vestir que considerem inacceptables, la no-acceptació per part dels pares d'alguns aspectes del nostre currículum escolar, etc.), o els dilemes morals en què ens situa l'avenç científic (aferrissament terapèutic, eutanàsia, manipulació genètica, etc.), o, en definitiva, els que provoca la relació entre el reconeixement de la llibertat i autonomia de les persones amb la responsabilitat i l'obligació d'ajudar-les. A les

ètiques de l'hospitalitat, en canvi, els preocupa especialment la *mínima habitalia*, els recursos bàsics que possibiliten i faciliten viure i ser feliç (menjar, vestit, habitatge, sentir-se reconegut, estimat i valorat...), acollir l'altre (l'usuari, qui pateix, qui requereix la nostra ajuda, el diferent, l'estranger...).

L'hospitalitat vers l'estranger

Estranger i hoste rebien el mateix nom en grec: *xenos*. L'estranger, diu Plató, «en la seva solitud, sense amics i sense camarades, inspira més compassió a homes i déus; per tant, qui els pot protegir s'esforça a prestar-los ajuda, i els qui tenen més facultats per fer-ho són els genis i déus de l'hospitalitat que acompanyen Zeus Xenios, l'Hospitalari.» (Plató, 1988, pàg. 205).

No hi ha dubte que les ètiques dilèmiques, molt presents en l'àmbit de la bioètica, són importants, perquè la pràctica professional s'enfronta sovint a situacions en què xoquen diferents valors o principis i cal decidir quin d'ells preval. Però reduir l'ètica aplicada a aquest exercici empobreix enormement la nostra condició humana i la nostra capacitat d'evitar i resoldre problemes ètics. D'evitar problemes perquè el reconeixement i l'acollida de l'altre permeten i faciliten l'encontre. De resoldre'ls perquè, com veurem més endavant, en la moral no solament hi ha raons, sinó també sentiments, afectes, narracions.

2. La moral és raó emotiva

En el contrast entre raó i sentiments es manifesten una vegada més propostes morals antagòniques. Per a la tradició racionalista, hi ha, almenys, dos jos: el verdader, que és racional, reflexiu, responsable i propi dels éssers humans, i el passional, de desigs irreflexius i impulsos irracionals, que és inferior. I s'és lliure, assegura aquesta tradició, quan està al control el jo verdader, i esclau quan ho està l'inferior.

L'ànima humana està formada per diferents forces

Plató va atribuir a l'ànima tres forces: la intel·ligible, que entén, raona i guia les altres; la irascible, que vol i dóna voluntat i coratge, i la concupiscible, font de les passions.

I per a Aristòtil, hi ha tres coses en l'ànima que regeixen l'acció i la veritat: la sensació, l'intel·lecte i el desig, i que la virtut ètica és un «desig deliberat», un «desig intel·ligent», una «intel·ligència desitjosa».

Per a les ètiques kantianes o neokantianes, per exemple, l'imperi de la raó produeix i domina qualsevol decisió moral. Habermas, per exemple, escrivia el 2005 que «només mitjançant arguments ens deixem *convèncer* de la veritat d'enunciats problemàtics. El que és convincent és el que podem acceptar racionalment» (2006 [2006], pàg. 51).

Per a altres, per exemple l'emotivisme, un raonament «pot fer, en efecte, callar l'adversari, però no convèncer-lo.» (Hume, 1739-1740 [1998], pàg. 615). Els judicis de valor, i més es-

pecíficament els judicis morals, diu Alasdair MacIntyre, «són tan sols expressions de preferències, expressions d'actituds o sentiments [...] L'acord en un judici moral no s'assegura mitjançant cap mètode racional, perquè no n'hi ha. S'assegura, si potser, perquè produeix certs efectes no racionals en les emocions o actituds dels que estan en desacord amb un. Usem els judicis morals, no solament per expressar els nostres propis sentiments o actituds, sinó precisament per produir efectes en altres.» (1984 [2001], pàg. 26).

Sóc de l'opinió que no ens trobem en cap dels extrems representats pel racionalisme i l'emotivisme, sinó en el complex i fascinador món de la «raó que se sent» (Zubiri, 1981 [2004]), de la «intel·ligència desitjosa», de la «raó emotiva», o, més d'acord amb el vocabulari de la nostra època, de la «intel·ligència o raó emocional». Quines conseqüències té això per a l'ètica aplicada a la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària? Doncs, que en la deliberació dels problemes ètics i en la transmissió de normes morals hi ha un aspecte importantíssim que s'ha de tenir en compte: que la moral és un conjunt de raons emotives que necessiten calma per ser tractades i temps per ser acceptades i canviades, i no solament el temps que passa (*kronos*), sinó també el temps oportú (*kairós*) perquè allò que s'espera o es pretén que passi (Mélich, 2010, pàg. 253-297). Això ho hem de tenir especialment present els fills de la Il·lustració, que solem considerar que la passió per la raó és lliure d'afectes i dogmatismes i que l'evidència i l'intel·lecte són, de per si, suficients per analitzar i canviar postulats morals, sense tenir en compte o menyspreant que en la moral «la grapa dels sentiments i emocions és molt forta.» (Ferrater Mora, 1979, pàg.129).

La moral, aquesta raó *sentiente*, en feliç expressió de Zubiri, no és una cosa del que un es pugui desprendre o canviar com si res o a través de la simple i immediata constatació de la raó. La moral en què un habita sorgeix, crea i suscita passions, produeix o impedeix accions, i la raó és en molts casos impotent o insuficient per canviar-la. Si repassem la nostra pròpia història vital segurament trobarem alguna qüestió sobre la qual al principi ens manifestem en contra –potser fins i tot radicalment en contra– i després, a poc a poc, l'hem anat acceptant, no sense dificultat i conflictes, mitjançant converses carregades de raó, però també d'emocions, narracions, referents, circumstàncies.

Les discrepàncies morals entre les persones provenen de les seves diferents maneres de veure les situacions amb què s'enfronten, i aquest «veure», com s'ha dit, no prové únicament i de vegades principalment del que és racional o fins i tot cognitiu. Part de la moral està situada més enllà dels límits de la raó, a la zona fronterera que s'estén entre el que és pensable i el que és inabastable. Anomenem el que es troba en aquesta zona creences, mística, sentiments, emocions... i no pot ser dit amb sentit lògic, però pot ser sentit i mostrat. En l'aforisme 4.1212 del *Tractatus logico-philosophicus*, Ludwing Wittgenstein escriu: «El que es pot mostrar no es pot dir».

En la conversa ètica és inevitable trobar-se davant d'aquests límits, davant d'una situació en què l'única resposta possible a la qüestió de quines raons tenim per defensar o preferir alguna cosa sigui «perquè sí, perquè hi creiem, perquè sentim que ha de ser així». Que totes les persones som iguals, que tenim dignitat i que ens hem de respectar és, al cap i a la fi, una creença, una narració per la qual s'opta, un emparaulament dels que incessantment portem a terme els éssers humans. I si s'argumenta que no és una qüestió de creences, sinó fruit d'una raó última i definitiva, es podria recordar que els que van cometre i cometen les atrocitats més espantoses també al·leguen bones raons per fer-ho. Que, al cap i a la fi, l'experiència

del mal o del bé és una cosa per la qual s'opta. Com assenyala Spinoza, de vegades hauríem de considerar que el coneixement del bé i del mal és fruit de l'afecte, i que un afecte no pot ser canviat o suprimit sinó és per un afecte més fort (Spinoza, 1677, IV § 7, 8 i 14).

Ortega i Gasset (1949 [1970]) va escriure, com se sap, que les idees es tenen però en les creences s'hi és. Les idees les podem canviar amb relativa (no sempre) facilitat, tanmateix les creences morals ens tenen i desprendre-se'n requereix, certament, idees, però sobretot narracions, històries de vida, emocions, constatacions, comprensió, paciència, pedagogia, acompanyament, hàbits, models, temps... Com assenyala MacIntyre, Ciceró va inventar *moralis* per traduir la paraula grega *ethikós* en *De Fato*, que significa «pertanyent al caràcter». I «el caràcter d'un home no és cap altra cosa que el conjunt de les disposicions que sistemàticament el porten a actuar d'una manera abans que una altra, a portar una determinada classe de vida» (MacIntyre, 1984 [2001], pàg. 59), la qual cosa, com acabem de dir, no es canvia de la nit al dia.

Richard Rorty (1998 [2000], pàg. 360-361 i 236-237) hi ha insistit assenyalant que els canvis morals difícilment no s'aconsegueixen amb llenguatges descriptius com la filosofia moral o el dret, sinó més aviat amb gèneres narratius com la literatura, el cinema, la televisió o els reportatges periodístics. I entre els exemples paradigmàtics, esmenta que *La cabana de l'oncle Tom* (Uncle Tom's Cabin), una novel·la de Harriet B. Stowe, va aconseguir el que difícilment haurien aconseguit plans i campanyes educatives convencionals: a partir de la seva publicació (1852), va exercir una poderosa educació sentimental en fer conèixer a molts nordamericans blancs les condicions de vida dels esclaus negres; això va fer que consideressin negativament l'esclavitud i va influir poderosament en els esdeveniments històrics dels EUA.

Som poliglotes, diu Lluís Duch (1997, pàg. 49; 1996, pàg. 300 i 2007, pàg. 40-41), parlem a través del logos i del mite, d'imatges i conceptes, d'intuïcions i d'abstraccions, perquè «en l'ésser humà, mite i logos no són dues realitats juxtaposades, independents entre si, alienes l'una de l'altra, sinó dues realitats íntimament implicades entre si, que es condicionen dialècticament. Hi ha «lògica» en les narracions mítiques i «el que és mític» es troba present en les explicacions de caràcter científic. Com assenyala Odo Marquard, necessitem el món de la crítica científica, però vivim en un món narrat, cosa que fa impossible una vida sense històries, despullada de vestidures mítiques.

Un *striptease* anomenat progrés

Per a Marquard (1978, pàg. 99-123), el mite propi de la il·lustració és precisament afirmar la dissolució total dels mites, el que ell ha qualificat com «el mite de l'*striptease inexistent*». *«Un striptease anomenat "progrés" en l'evolució del qual la humanitat, a poc a poc, i amb gestos més o menys elegants, es va desposseint dels seus mites i, a la fi, es queda despullat, sense –per usar un símil– res que cobreixi el seu cos llevat de la seva mismitat, despullada de mites, només com a mera humanitat». I considera que, com tot absolutisme, habitar en el monomite és perillós mentre que els polimites són innocus, ja que permeten el contrast i l'obertura, sempre que, com la nostra relació amb els bolets, sapiguem distingir els mites innocus o salutífers dels mites verinosos.*

Les emocions, malgrat els seus perills, són components essencials per a una anàlisi correcta i per a una resposta moral plena.

> «Si volem millorar la nostra percepció moral hem de conrear una preocupació activa per fins morals. El que és emocional, si és conreat adequadament, il·lumina el judici moral i és per això que afecta positivament la conducta. Per això la percepció en tant que fenomen cognitivoemocional [...] ens permet que estar alerta a aspectes que sense la presència del fet emocional passarien desapercebuts. El desinterès emocional no sempre aclareix o revela la realitat.»
>
> (Salles, 1999, pàg. 219)

Així doncs, la raó emotiva és imprescindible en la deliberació de problemes d'ètica aplicada. Adela Cortina (2007, pàg. 87), diu:

> « (...) qui no té compassió no pot captar el sofriment dels altres; qui no té capacitat d'indignació no té l'òrgan necessari per percebre les injustícies. Les emocions són antenes que ens permeten connectar amb països desconeguts, sense elles no tindríem notícia d'aquests països. La ceguesa emocional produeix aquest analfabetisme emocional sense el qual la vida ètica és inviable.»

La reflexió de Cordina, com adverteix ella mateixa, segueix les paraules de Nancy Sherman, que diu: «Sense capacitat de compassió podem no captar el sofriment d'altres. Sense capacitat d'indignació podem no percebre les injustícies.» (Sherman, 1999).

El que és racional i el que és sentit, la raó i la creença, el que és deliberat i el que és desitjat, és un joc de contraris sobre el qual se sol assentar la diferenciació entre llei jurídica i llei moral: la llei jurídica es pot imposar o fins i tot pot ser acceptada (per exemple, puc considerar que és necessari, i fins i tot just, pagar impostos, però si tinc l'ocasió defraudo hisenda i no sento per això cap remordiment); la llei moral, tanmateix, necessita irremeiablement l'assentiment. Alexis de Tocquevile, en el seu viatge per la República Democràtica dels Estats Units d'Amèrica al llarg de 1831, no es va deixar de sorprendre i considerar que una de les causes principals del seu ordre i prosperitat era, més que la riquesa de la terra i l'observança de les lleis, «els hàbits del cor».

3. Deontologia i codi deontològic

Jeremy Bentham va ser el primer a utilitzar el terme *deontologia*, concretament en la seva obra *Deontology, or the Science of Morality*, publicada el 1834. *Deontologia* ve del grec *déon* (*δέον*), que significa "necessari", "convenient", "oportú", "adequada", "just", "norma", "deure", "obligació"; d'*ontos* (*öntος*), que significa "ser" o "ens", i de *logos* (*λόγος*), que significa "paraula", "raó", "teoria", "tractat", "ciència". Literalment, per tant, deontologia significa "estudi de l'ésser adequat" o, dit d'una altra manera, ciència o tractat que estudia i determina els deures que s'han de complir en determinades circumstàncies. I s'anomena codi deontològic el conjunt de normes escrites que indiquen el que s'ha de fer, els deures que s'han de complir en determinades circumstàncies.

Quina és la diferència entre deontologia, ètica i moral i, per tant, entre codi deontològic, codi ètic i codi moral? Deontologia i codi deontològic se solen reservar per al conjunt de normes exigibles als membres d'una mateixa professió o empresa que, a més de donar-los

principis d'actuació en aspectes moralment sensibles de la seva activitat, també els dóna entitat corporativa i, cada vegada més, valor productiu i comercial. Tanmateix, en el món empresarial es parla cada vegada més de codi ètic, o fins i tot de manual d'ètica, segurament perquè deontologia, moral i fins i tot codi remeten a una rigidesa incompatible amb els valors organitzatius i comercials de flexibilitat, adaptació i canvi que s'intenta evidenciar.

De vegades es parla d'ètiques deontològiques (o principialistes) per designar un tipus d'ètica: la que considera que l'acció moral correcta està determinada pel deure, per exemple dir sempre la veritat, no robar, no fer als altres el que no t'agradaria que et fessin a tu, etc. Les ètiques deontològiques consideren que els actes són correctes o incorrectes per si mateixos (mentir, per exemple, sempre està mal fet) i, per tant, defensen que cal actuar atenent el deure moral. En aquest sentit, i tal com veurem més endavant, es diferencien d'altres tipus d'ètica, per exemple les ètiques conseqüencialistes (que consideren que cal actuar atenent les conseqüències de l'acció), o les teleològiques (atenent el que es vol aconseguir) o del tenir cura o de l'hospitalitat (atenent l'estimació per l'altre). És per això que es pot considerar que el fet de tenir un codi deontològic és inclinar-se ja per un tipus d'ètica, independentment del contingut concret que assenyalin els principis i deures que hi figurin.

Els codis deontològics es mouen en la franja que va de la generalització a la concreció. Si són massa generals, no donen resposta a la manera d'actuar en les situacions particulars problemàtiques. I si són massa concrets, llavors és impossible que puguin donar una resposta adequada a la varietat, complexitat i riquesa de les problemàtiques ètiques, que es plantegen en la pràctica professional, amb el perill afegit de ser taules rígides i dogmàtiques. Tanmateix, solen ser útils per orientar l'acció en situacions delicades, sempre que compleixin tres condicions: que recullin els problemes ètics de la professió, que ho facin de manera sàvia i que siguin el resultat d'una deliberació oberta i de qualitat.

La relació dels codis deontològics amb la llei és un tema controvertit. La Sentència 251/2007 del Jutjat Contenciós Administratiu número 12 de Barcelona, en què s'anul·len els articles 33 i 59 del Codi de deontologia del Consell de Col·legis de Metges de Catalunya, diu, referint-se al Codi de deontologia, «no hi ha dubte que som davant una norma jurídica, en tant que imperativa i obligatòria per als col·legiats. [...] No es tracta, per tant, d'una recopilació de bones pràctiques mèdiques o una mera proposta de pautes de comportament perquè siguin assumides lliurement pels metges, sinó d'una norma amb eficàcia jurídica plena, una norma que afecta plenament els col·legiats en la seva esfera professional». I més endavant hi afegeix: «el Codi deontològic no pot modificar el plantejament de les lleis».

Dos articles del Codi de deontologia anul·lats

Els dos articles del Codi de deontologia del Consell de Col·legis de Metges de Catalunya anul·lats diuen: «El metge, en cas de tractar un pacient menor d'edat i quan ho consideri amb les condicions de maduresa suficient, haurà de respectar la confidencialitat respecte als pares o tutors i fer prevaler la voluntat del menor» (art. 33), i «El metge no pot practicar mai cap interrupció de l'embaràs o esterilització sense el consentiment lliure i explícit del pacient, donat després d'una acurada informació, en especial quan aquest sigui menor, però amb capacitat per comprendre el que consent. Quan no existeixi aquesta capacitat, és necessari el consentiment de les persones vinculades responsables» (art. 59).

Les afirmacions que un codi deontològic és «una norma jurídica» i «una norma amb eficàcia jurídica plena» són segurament desencertades, però no hi ha dubte que en un procés en què es jutgen les bones pràctiques professionals, s'hauria de tenir en compte el que diu el codi deontològic de la professió, ja que defineix el que els membres d'una professió consideren bona praxi ètica. Aquesta sentència del Jutjat Contenciós Administratiu número 12 de Barcelona va ser objecte de recurs per part del Consell de Col·legis de Metges de Catalunya davant el Tribunal Superior de Justícia de Catalunya, la sala contenciosa administrativa del qual va declarar la nul·litat dels articles 33 i 59 del dit Codi deontològic. Les raons esgrimides eren, pel que aquí ens interessa, dues: perquè l'incompliment del Codi deontològic pot comportar «conseqüències desfavorables en l'ordre disciplinari» i perquè «no es pot oblidar que l'article 62.2 de la Llei 30/1992, de 26 de novembre, estableix que són nul·les de ple dret les disposicions administratives que vulnerin la Constitució, les lleis o altres disposicions d'un rang superior, de manera que les normes reglamentàries que incorrin en aquesta causa de nul·litat no són susceptibles de convalidació.» (Sentència número 251/2007, de 17 de setembre de 2007, del Jutjat Contenciós Administratiu número 12 de Barcelona, i Sentència número 330/2010, de 7 d'abril de 2010, del Tribunal Superior de Justícia de Catalunya).

4. És necessari distingir els problemes ètics d'altres tipus de problemes

Abans d'intentar trobar solucions a una qüestió que ens preocupa, és imprescindible saber quin és el problema a què hem de donar resposta. Quan no sabem a què ens enfrontem apareix l'angoixa, que es caracteritza pel fet que el que és amenaçador no és enlloc (la qual cosa no significa que no hi sigui). L'angoixa no sap què és el que l'angoixa (Heidegger, 1927 [1987]).

La identificació del problema no solament significa localitzar-lo, sinó també esbrinar quin tipus de problema és. Saber el tipus de problema permet saber on o cap a on ens hem de dirigir per trobar respostes adequades. Per a un problema psicològic buscarem respostes o professionals d'aquest àmbit; per a un problema laboral, haurem d'acudir al gerent o al sindicat; per a un problema mèdic, al metge; per a una problemàtica clarament pluridisciplinària, a un equip de diferents professionals. Encara que la realitat i el pensament són complexos i la frontera entre el que pertany o no al camp de l'ètica és, com en tantes altres coses, difusa, és important saber diferenciar entre els problemes ètics i altres tipus de problemes.

Els problemes ètics tenen a veure amb la manera d'acollir i reconèixer l'altre (ètiques de l'hospitalitat) i amb les diferències o dificultats per determinar el que està bé o malament, el que és correcte o incorrecte de la manera de viure i de relacionar-se amb els altres i amb l'entorn (ètiques dilèmiques).

Exemple

Suposem que treballem en un centre residencial d'acció educativa (CRAE) i que el protocol d'observació que s'utilitza en el període d'acollida del nen per elaborar el seu projecte educatiu individual (PEI) és deficient. Si no hi ha un protocol millor, és un problema tecnocientífic que pot

derivar en una mala praxi professional si no procurem millorar-lo malgrat que ho podem fer. Si resulta que hi ha un protocol d'observació millor i el CRAE no l'utilitza, llavors és una mala praxi professional, en aquest cas deontològica, perquè estem obligats a utilitzar els millors procediments disponibles. Si disposem del protocol adequat, però no tenim temps per aplicar-lo correctament, llavors som davant un problema d'organització i gestió, o laboral i sindical, que té repercussions negatives en la praxi professional i deontològica i que pot derivar en un problema ètic per al professional, per exemple perquè es planteja si és correcte continuar treballant en un centre que no ofereix un bon servei.

També és útil diferenciar entre deontologia i problemes ètics. La deontologia ens diu el que està bé i el que està malament, normalment a través del costum, els codis deontològics o els protocols de bones pràctiques, i la qüestió és complir-ho (actuar correctament) o no fer-ho (actuar incorrectament). En l'exemple del paràgraf anterior, ja ho hem dit, la deontologia professional ens mana utilitzar sempre els millors procediments disponibles i, si no ho fem, no és que ens trobem davant d'un problema ètic, sinó davant d'una mala praxi deontològica. Els problemes ètics sorgeixen quan la deontologia no ens diu què hem de fer, o el que ens diu és susceptible d'interpretacions, o tenim raons per no estar d'acord amb el que diu. Continuant amb l'exemple anterior, tindré un problema ètic quan he intentat introduir el protocol d'observació correcte i la direcció del CRAE m'ho ha impedit; si ho denuncio, sé amb seguretat que no em renovaran el contracte, i necessito la feina per viure.

5. Legitimitat, legalitat, moralitat, normes morals i normes jurídiques

5.1. Legitimitat i legalitat

Què significa que alguna cosa «és legal però no legítima»? És correcte, o útil, fer aquesta distinció en aquest cas, en la deliberació d'aspectes ètics de la intervenció social, psicoeducativa o sociosanitària? Considerem que una cosa és legal quan està sotmesa o conforme a la llei. Malgrat que hi ha diversos tipus de lleis (jurídiques, morals, divines, científiques...), quan parlem de legalitat gairebé sempre ens referim al que es troba sotmès a les lleis jurídiques d'un país o de la comunitat internacional. Per tant, hauríem d'advertir quan usem aquest concepte per referir-nos a una legalitat no jurídica.

La legitimitat, tanmateix, va més enllà de trobar-se sotmès o conforme a la llei. La legitimitat requereix una fonamentació (política, jurídica, ètica...) convincent de la legalitat, de tal manera que una persona o grup de persones pot considerar que una llei és legal però no legítima, té legalitat però no legitimitat.

En la pràctica professional, per tant, es pot donar la situació que una persona o grup de persones consideri que la llei, malgrat la seva legalitat, no té legitimitat. Els mecanismes legislatius i judicials dels estats democràtics de dret garanteixen, en la majoria dels casos, la legitimitat política i jurídica de les lleis, i disposen dels mecanismes polítics i jurídics per

canalitzar els dissentiments respecte a la legitimitat política o jurídica d'una llei. Els centres professionals, per tant, no són el lloc adequat per canalitzar aquest tipus de desacords. Tanmateix, sí que ho són per tractar de donar respostes adequades a les situacions en què una persona o grup de persones consideren que una llei o norma no té legitimitat moral.

5.2. Legalitat i moralitat

Des de Kant almenys distingim entre legalitat i moralitat. Considerem la legalitat com la voluntat o l'acció determinada per la llei (fem el que està manat fer), i la moralitat com la voluntat o l'acció per amor a la llei (fem el creiem que s'ha de fer). La legalitat té a veure amb el que és extern, amb l'objectivitat de la llei, amb la concordança d'una acció amb la llei. La moralitat, en canvi, amb la subjectivitat de la persona, amb allò intern que ens lliga a la llei i a partir del qual fem l'acció, amb les raons que tenim per fer-ho. En la legalitat, «el senyor» és extern a nosaltres mateixos. En la moralitat, és en nosaltres mateixos; és el «nosaltres mateixos».

> «La mera concordança o discrepància d'una acció amb la llei –escriu Kant–, sense tenir-ne en compte els mòbils, s'anomena *legalitat* (conformitat amb la llei), però aquella en què la idea del deure segons la llei és alhora el mòbil de l'acció s'anomena la *moralita*t (eticitat) d'aquesta.»
>
> (Kant: 1797 [2002], pàg. 24)

Les lleis són indispensables, però els costums (*éthos*) encara ho són més, ja que forgen el caràcter (*êthos*) de les persones, la seva manera de ser.

> Plató diu: «Tota disposició de caràcter (*êthos*) procedeix del costum (*éthos*)» (*Lleis VII* 792e). I Aristòtil que «l'ètica (*ethikós*) [...] procedeix del costum (*éthos*)». (*Ètica a Nicòmac II*, 1103a).

De totes les virtuts que forgen el caràcter d'un home, diu Aristòtil, hi destaca l'amistat, perquè manté

> «unides les ciutats, i els legisladors s'afanyen més per ella que per la justícia», perquè «quan els homes són amics, no hi ha cap necessitat de justícia, però, fins i tot sent justos, sí que necessiten l'amistat».
>
> (Aristòtil: *Ètica a Nicòmac* II, 1103*a*)

La discordança entre la legalitat jurídica i la moralitat (o el que és el mateix, quan es considera que la legalitat jurídica no té legitimitat moral) pot provocar conflictes en les persones i entre les persones: malestar, objecció de consciència, desobediència, moviments i accions de resistència i de canvi...

5.3. Normes jurídiques i normes morals

Les normes jurídiques són promulgades per aquells als quals correspon en un estat, i obliguen tots els membres de la comunitat política a la qual s'adrecen, tant si hi estan d'acord com si no ho estan. La infracció de la norma jurídica s'assenyala amb una coacció externa de caràcter punitiu clarament establerta. Les normes morals, en canvi, tenen una procedència variada (cultura, costums, família, llibres sagrats...) i obliguen o volen obligar les persones internament, que sigui la pròpia consciència la que en reconegui la força i legitimitat. En un estat de dret, la infracció d'una norma moral que no estigui recollida en la normativa jurídica pot comportar una coacció de caràcter social.

Les normes jurídiques i les normes morals mantenen una relació que s'intenta que sigui de concordança, és a dir, que les normes jurídiques puguin ser acceptades moralment per la majoria de les persones. Tanmateix, pot passar que una norma jurídica sigui considerada per la majoria o per una minoria una norma il·legítima, moralment injusta.

6. Principis *prima facie*

L'expressió *prima facie* es pot traduir per «en principi», que és una expressió que s'utilitza en el llenguatge col·loquial, quan es diu, per exemple: «En principi no vindré» o «Considero que això, en principi, està bé», per referir-nos al fet que, si no hi ha res nou que ho impedeixi, o que aconselli el contrari, farem tal cosa o considerem que tal altra està bé.

Els problemes ètics se solen plantejar no tant pel fet que no hi hagi respostes a una situació, sinó més aviat perquè n'hi ha diverses i cada una té aspectes positius i negatius. Per a l'ètica de principis o deontològica, els dilemes ètics solen aparèixer quan en una situació atendre un principi moral (per exemple el principi de beneficència, que obliga a ajudar una persona) ens porta a conculcar altres principis morals (per exemple respectar la voluntat d'una persona). W. D. Ross (1877-1971) va abordar aquesta qüestió i va crear la teoria anomenada dels «deures *prima facie*» (se sol apuntar que W. D. Ross va desenvolupar idees en part originals de H. A. Prichard). Aquesta teoria diu que tenim uns deures primaris, per exemple ajudar els altres, no enganyar, complir les promeses, no matar..., i que tots són importants, però que de vegades les circumstàncies fan que entrin en conflicte, per exemple quan és necessari mentir per ajudar una persona. En aquestes situacions, diu Ross, cal decidir quin d'ells preval sobre els altres. L'ideal seria que poguéssim jerarquitzar clarament i *a priori* tots els deures, tots els principis; decidir quins són més importants i que estan sempre i en tot lloc per sobre dels altres. Però com que això no és possible cal considerar els deures com a *prima facie*, és a dir, com a principis que s'han de respectar igual fins que, arribat el cas que entrin en contradicció, les situacions concretes i l'anàlisi dels pros i contres i la deliberació obliguin a jerarquitzar-los.

Com assenyala Jonathan Dancy (1991 [1995], pàg. 317),

> «hi ha una idea molt generalitzada que ser un agent moral consisteix simplement a acceptar i actuar a partir d'un conjunt de principis que un s'aplica per igual a si mateix i als altres. Ross no accepta

aquesta idea. Per a ell, els agents respectables són els sensibles als trets moralment rellevants de les situacions en què es troben, no amb caràcter general sinó cas per cas.»

Per tant i segons Ross, les decisions morals s'haurien de prendre equilibrant els pros i contres dels deures *prima facie* que intervenen en cada situació.

7. Els quatre principis de la bioètica: autonomia, no maleficència, beneficència i justícia

La primera notícia que tenim de la paraula *bioètica* es remunta al 1927, en un article del pastor protestant alemany Fritz Jahr sobre la relació correcta entre l'ésser humà i els altres éssers vius, una preocupació que reprendrà en articles successius. Després de Fritz Jahr sembla que no es va utilitzar fins al 1970, pel bioquímic nord-americà Rensselaer van Potter en l'article «Bioethics: The Science of Survival», que un any més tard es convertiria en llibre (*Bioethics: Bridge to the Future*). En aquesta obra, Potter dóna al terme *bioètica* un sentit molt més ampli del que té ara, fonament de dret que és una ciència «per a la supervivència de l'home i la millora de la seva qualitat de vida» que ha de permetre transformar el destí del planeta i de la humanitat.

El 1978, la Comissió nacional per a la protecció de subjectes humans en la investigació biomèdica i del comportament (National Commission for the protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research), dels EUA, va fer públic l'informe «Principis ètics i pautes per a la protecció dels éssers humans en la investigació». Aquest informe, conegut com a *Informe Belmont* pel nom del Centre de Conferències Belmont on el document va ser elaborat, assenyalava tres principis ètics bàsics: el principi de respecte a les persones, de beneficència i de justícia. Aquests tres principis, deia l'informe, «serveixen de base per justificar-ne molts dels preceptes ètics i valoracions particulars de les accions humanes [que] s'accepten de manera general en la nostra tradició cultural». Pocs mesos després, Tom L. Beauchamp, que era membre de la comissió que havia redactat l'informe, i James F. Childress, publicaven *Principis d'ètica biomèdica*, una obra en què concretaven els quatre principis *prima facie* que s'han convertit en clàssics en l'àmbit de la bioètica: respecte a l'autonomia, no maleficència, beneficència i justícia, que defineixen i diferencien, de la manera següent:

I. **Respecte a l'autonomia.** «Respectar un agent autònom implica, com a mínim, assumir el seu dret a tenir opinions pròpies, a elegir i a fer accions basades tant en els seus valors com en les seves creences personals. Aquest respecte ha de ser *actiu*, i no simplement una *actitud*. Implica no solament l'obligació de no intervenir en els assumptes d'altres persones, sinó també la d'assegurar les condicions necessàries perquè la seva elecció sigui autònoma, mitigant les pors i totes les circumstàncies que puguin dificultar o impedir l'autonomia de l'acte.»

II. **No-maleficència**. «El principi de no-maleficència obliga a no fer mal intencionadament. En ètica mèdica, aquest principi està íntimament relacionat amb la màxima *primum non nocere*: "En primer lloc, no fer mal".»

III. **Beneficència**. «No hi ha ruptures clares en el *continuum* entre el fet de no infligir dany i oferir un benefici, però el principi de beneficència requereix potencialment una implicació més gran que el principi de no-maleficència, ja que els subjectes han de fer passos positius per ajudar-ne d'altres, i no únicament abstenir-se de fer actes perjudicials. El terme *no-maleficència* s'utilitza de vegades d'una manera àmplia per incloure la prevenció del dany i la supressió de les condicions lesives. Tanmateix, prevenció i supressió requereixen actes positius per beneficiar altres, i per tant pertanyen a la beneficència més que a la maleficència.»

IV. **Justícia**. «Els termes *equitat*, *mèrit* (el que és merescut) i *titularitat* (allò al que un té de dret) han estat usats per diversos filòsofs en els seus intents d'explicar la *justícia*. Totes aquestes explicacions interpreten la justícia com un tracte igual, equitatiu i apropiat en vista del que es deu a les persones o és propietat d'elles. [...] Qui té una exigència vàlida basada en la justícia té un dret i, per tant, se li deu alguna cosa. Així doncs, una injustícia implica un acte erroni o una omissió que nega a les persones beneficis a què tenen dret o que falla en la distribució justa de les càrregues.» (Beauchamp i Childress, 1979 [2002], pàg. 117-118, 179, 245, 312).

8. Les principals fal·làcies

En el moment d'argumentar una opinió, proposta, decisió o acció, de vegades es cau en les fal·làcies, en arguments aparentment verdaders, però racionalment falsos i enganyosos. N'hi ha de diferents tipus, però aquí només tractarem les més habituals en les deliberacions ètiques.

8.1. Fal·làcia naturalista, tradicionalista i legalista

David Hume va ser el primer a advertir que les persones, en parlar o escriure, passaven com si res del «ser» al «he de ser», del que és descriptiu al que és prescriptiu, i per això alguns anomenen aquesta acció el trencament de «la llei de Hume», segons la qual no és lícit passar sense raons explícites de la descripció d'un estat de fet a la formulació d'un principi moral.

> «En tot sistema moral de què fins ara hagi tingut notícia [escriu en el *Tractat de la naturalesa humana*], he pogut observar sempre que l'autor segueix durant cert temps el mode de parlar ordinari, establint l'existència de Déu o fent observacions sobre els afers humans i, de sobte, em trobo amb la sorpresa que, en comptes de les còpules habituals de les proposicions: *és* i *no és*, no veig cap proposició que no estigui connectada amb un *ha* o un *no ha*. Aquest canvi és imperceptible, però, tanmateix, és molt important.»

(Hume, D. (1739-1740): *A Treatise of Human Nature*, llibre III, 1, 1)

Kant es va endinsar en aquesta qüestió en diferenciar clarament el que puc conèixer (*Crítica a la raó pura*) del que he de fer (Crítica a la raó pràctica). Tanmateix, l'expressió i la denúncia a la *fal·làcia naturalista* es deu a George E. Moore que, en el seu *Principia ethica* (1903 [2002]), va advertir que, per no caure-hi cal saber separar el que és «visible» o «audible» del que és «desitjable», i distingir la pregunta «què és real» de la pregunta «què és bo».

La fal·làcia naturalista és la fal·làcia més usual en ètica i consisteix a considerar que del fet que les coses siguin o funcionin d'una determinada manera (enunciats descriptius o explicatius) es dedueix que han de ser i continuar així (enunciats prescriptius o normatius). Però del fet que les coses siguin d'una determinada manera no es pot concloure que hagin de ser o hagin de continuar sent així. Aquest pas de la lògica deductiva és injustificat, perquè del que és descriptiu no es pot derivar, sense més ni més, el que és prescriptiu.

Una variant de la fal·làcia naturalista és la fal·làcia tradicionalista, segons la qual que una cosa es faci d'una manera perquè és costum justifica que s'hagi de continuar fent així. Les accions morals basades en la història, la tradició o la llei (fal·làcia legalista) estan bé per sortir del pas, per donar explicacions ràpides, per no haver de justificar o pensar d'arrel cada acció, perquè hi ha moments en què no es poden donar explicacions i cal dir «això es fa així perquè sempre s'ha fet així» o «perquè la llei ho diu». Però en ètica, és a dir, en el moment de pensar de manera racional i profunda el per què de les normes morals, no es poden donar només aquest tipus d'argumentacions o explicacions.

Tanmateix, aquesta qüestió aparentment tan simple concentra o permet desplegar aspectes molt importants per a la reflexió ètica. N'assenyalarem uns quants:

I. Els enunciats que pertanyen a l'àmbit del *«ser»* també poden descriure prescripcions, per exemple «Aquesta cultura no accepta els matrimonis homosexuals» o «No acceptem els matrimonis homosexuals». Davant d'això i per facilitar l'anàlisi se sol distingir entre *moral social* o *positiva* i *moral crítica* o *ideal*. La moral social o positiva és la moral efectivament viscuda per una societat o grup en un lloc i temps determinats (la moral «que és»), i la moral crítica o ideal és la que es considera que seria desitjable, o necessari, o raonable, que imperés (la moral «que ha de ser»), i que possibilita la crítica a la moral social o positiva.

II. Com s'ha assenyalat en el capítol sobre la secularització del pensament, que del «és» ja no se'n pugui derivar sense més ni més el «ha de» significa que el món ha deixat d'estar habitat per forces, avantpassats, déus que no solament feien que fos com era, sinó que establien que havia de continuar sent així. Tanmateix, la història de la humanitat, especialment la més recent, es caracteritza precisament per modificar «el que és» i convertir-lo en «el que hauria de ser». Per exemple, fins fa ben poc era natural morir de la verola o de part, o passar fred a l'hivern, o considerar que les dones o els estrangers eren inferiors, i no per això la gent hauria de considerar que està bé i que ha de continuar sent així. És més, la moralitat sembla caracteritzar-se precisament per no fer el que, si no tinguéssim moralitat, semblaria natural i inevitable. Els animals no els considerem éssers morals precisament perquè no tenen la possibilitat i llibertat de trencar l'ordre natural: mengen, defequen o copulen on i quan tenen necessitat i oportunitat de fer-ho, o ataquen o fugen quan l'instint i la situació els ho manen.

III. Per a alguns autors, és enganyós i contraproduent parlar de *fal·làcia naturalista*, i consideren que els *Principia ethica* de G. E. Moore pretenen retirar de la circulació filosòfica les teories ètiques basades en algun tipus de fets o amb algun fonament en les estructures socials, biològiques, etc.

«Contràriament al que se sol indicar en els manuals a l'ús –assenyala Esperanza Guisán–, no solament no va ser Hume un antecessor o precedent de la denúncia de la fal·làcia naturalista [...], sinó que, al contrari, en el cas de Hume, es tracta del primer autor que va saber demostrar completament que la base de l'ètica és tan natural com ho pot ser la naturalesa humana.»

(Guisán: 1994 [2002], pàg. 307-409)

Per a Guisán, totes les nostres valoracions

«depenen de fets als quals ens referim quan recomanem, elogiem o repudiem alguna conducta o alguna cosa. [...] Hi ha simplement llocs, objectes amb els quals ensopeguem, en els quals ens enfonsem, amb els quals sanglotem, o que ens infonen una tristesa infinita, segons no solament del nostre estat d'ànim, sinó de l'especial relació que s'estableix entre el nostre organisme, en última o primera instància física o material, o altres objectes naturals i/o artificials, com ha explicat esplèndidament Ferrater Mora en la seva obra de 1979 *De la matèria a la raó*.»

(Guisán, 1995, pàg. 311-315).

Alasdair MacIntyre (1984 [2001], pàg. 83), per la seva part, considera que el principi segons el qual cap conclusió «ha de» pot sorgir d'una premissa «és», és una veritat sense fissures només per a filòsofs la cultura dels quals posseeix un vocabulari moral empobrit. I alguna cosa de raó hi ha en això.

Altres obres i autors que defensen la relació entre el «és» i el «ha de ser»

Guisán, E. (1981). *Los presupuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica*. Burgos: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela.
Guisán, E. (1986). *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea* (pàg, 245-280). Barcelona: Anthropos.
Foot, P. (comp.) (1967). *Theories of ethics*. Versió castellana de M. Arbolí: *Teorías sobre la ética*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1974.
Foot, P. (2001): *Natural goodness*. Versió castellana de R. Vilà: *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética*. Barcelona: Paidós, 2002.
Searle, J. R. (1969). *Speech acts. An essai in the philosophy of language*. Versió castellana de L. M. Valdés: *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje* (5ª. ed.). Madrid: Cátedra, 2001.
Williams, B. (1972). *Morality: An Introduction to Ethics*. Versió castellana de M. Minénez: *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra, 1982.

IV. Malgrat el que hem dit fins ara i el fet que és important detectar les fal·làcies naturalistes, tradicionalites o legalistes, en l'anàlisi i deliberació de qüestions ètiques és necessari considerar que entre els enunciats descriptius (ens diuen com són les coses) i els prescriptius o de valor (ens diuen com han de ser o ens agradaria que fossin les coses) hi ha un vincle. El «haver de ser» no pot ni s'ha de desempallegar com si res d'«el que és». Els enunciats normatius han de partir dels descriptius, tenir-los en compte i dialogar-hi. I quan no ho fan els considerem ingenus o dogmàtics (que no

tenen en compte la realitat), o irrespectuosos (que no valoren el que hi ha o el que hi ha hagut), o absurds (que qui els formula ha perdut el seny). En l'anàlisi i deliberació de les qüestions ètiques, per tant, com són les coses, quina importància tenen per als agents, com afectaran les nostres decisions en la realitat d'aquestes coses i agents, són aspectes que cal tenir molt en compte.

En tot cas i tornant a la fal·làcia naturalista, aquesta no consistiria a fonamentar l'«ha de ser» en el «és», la moral en la realitat, sinó a fer-ho sense justificació, sense explicació. Com assenyala Ferrater Mora (1979, pàg. 134), «la diferència estrictament lògica entre "és" i "ha de" segueix dempeus» i, per tant, el pas de l'un a l'altre ha de ser argumentat. Tornarem a aquestes qüestions més endavant, quan parlem dels criteris de què disposem per determinar quan un argument és millor que un altre.

8.2. Fal·làcia «del pendent relliscós» o «de la ruptura de dic»

La fal·làcia del pendent relliscós es construeix per mitjà d'una cadena d'arguments o d'inferències del tipus «A causarà inevitablement B, B causarà inevitablement C, C causarà inevitablement D, etc.» que porta des d'un començament aparentment innocu a un final clarament indesitjable o espantós. La fal·làcia del pendent relliscós consisteix a donar per fundades conseqüències que no són segures i de vegades ni tan sols probables. S'empara en un il·lusori resultat final per argumentar que és una temeritat fer el primer pas, perquè les conseqüències es produiran de manera irremeiable i automàtica. Considera únicament les possibilitats desfavorables i està convençuda que les coses aniran malament perquè poden anar malament. En aquest sentit, convida a confondre la realitat amb els nostres temors i s'empara en la inquietud de les possibles conseqüències no desitjables, que generalitza i considera incontrolables. En els àmbits jurídics se sol parlar d'«efecte de ruptura de dic»: l'obertura d'una esquerda en el que s'ha de considerar intocable en provocarà la ruptura total i l'adveniment d'una riuada imparable.

És molt important advertir que de la mateixa manera que podem considerar una fal·làcia la inferència «A causarà B» si no va acompanyada d'una argumentació que la justifiqui, també podem considerar una fal·làcia la inferència «A no causarà B». En les ocasions en què hi ha motius per considerar que «A pot causar B», és necessari justificar que «A no causarà B», o establir mecanismes perquè això no passi. O perquè l'obertura en el dic no es converteixi en una esquerda, sinó en una comporta controlada.

La fal·làcia del pendent relliscós és molt utilitzada en contra de les propostes innovadores. En el debat sobre l'eutanàsia, per exemple, s'ha fet servir dient que la seva despenalització s'utilitzarà de manera lleugera i portarà irremeiablement a l'assassinat de les persones que estan malaltes, tenen una discapacitat intel·lectual greu, són grans i molesten les famílies o l'Administració. Tanmateix, no tot són portaveus. L'efecte de ruptura de dic ha estat invocat per eminents pensadors, per exemple i en el tema de l'eutanàsia, per Hans Jonas (1989 [2001], pàg. 87-106). I no hi ha dubte que aquestes possibilitats existeixen (que «A pot causar B»), cosa que s'ha de tenir en compte a l'hora de legislar i d'establir protocols de bones

pràctiques. S'han d'establir els procediments perquè «A no causi B» quan «A» sigui quelcom desitjable i «B» quelcom indesitjable i hi hagi possibilitats raonables que això passi.

8.3. Fal·làcia teològica

La filosofia medieval es caracteritza, entre altres coses, per l'esforç iniciat per sant Agustí d'entendre el que es creu.

> «Nosaltres desitgem conèixer i entendre el que creiem [perquè amb raó va dir el profeta]: *Si no creieu, no entendreu*.»
>
> (Agustí d'Hipona (388/395): *De libero arbitrio*. Llibre I, 11 i llibre II, 16-17)

Hem convingut que entendre i creure juguen, de moment, en camps diferents. Les regles de l'enteniment són la raó i el contrast (amb el món i amb els altres). Les de la creença, la fe i els sentiments o, quan aquests fallen i és necessari creure, simplement creure que es creu, i prou.

La fal·làcia teològica es produeix quan les creences es colen en el camp de l'enteniment i pretenen ser un argument per entendre alguna cosa. Quan una argumentació moral recorre a la creença, per exemple dient que «això és o hauria de ser així perquè jo ho crec així», o això és o hauria de ser així perquè jo ho sento així», als qui no participen d'aquesta creença els és impossible entendre de la mateixa manera allò de què es parla. No passa el mateix quan un jugador del camp de la raó i el contrast es cola en el camp de les creences.

9. Monisme moral, politeisme moral i pluralisme moral

El monisme moral, de llarga i poderosa tradició en la història de la humanitat, consisteix que un determinat grup s'atorga en exclusiva el dret i la capacitat de jutjar sobre el que és bo i el que és dolent, no solament per als membres del seu grup, tant si hi estan d'acord com si no ho estan, sinó fins i tot per a tota la humanitat. La modernitat se sol caracteritzar per l'inici del desencant per aquest model, malgrat que hi apareixen els seus exemples més extrems (dictadures comunistes i nacionalsocialisme). El monisme d'un codi moral únic –sigui cristià, musulmà, jueu o laïcista– és avui inviable i indefensable en les societats democràtiques i pluralistes.

L'expressió «politeisme axiològic», «valoratiu» o «de postulats de valor» prové de les anàlisis realitzades per Max Weber sobre les conseqüències produïdes per la caiguda del monisme moral en el procés de modernització de les societats occidentals. Weber va advertir que la transformació i dissolució de l'imaginari religiós del món provoquen la pèrdua del poder orientador i fundador de sentit de què disposava Occident. Tanmateix, diu Weber, la raó no disposa del carisma i la força suficient per donar-hi la unitat de sentit que atorgava

l'imaginari religiós, i davant d'això «els nombrosos déus antics, desmitificats i convertits en poders impersonals, surten de les seves tombes, volen dominar les nostres vides i recomencen entre ells l'eterna lluita» (1919 [1998], pàg. 217-219), una batalla entre els diferents sistemes de valors sense solució possible. En el politeisme axiològic, cadascú o cada grup té la seva moral, adora el seu déu i accepta la seva jerarquia de valors, sense la possibilitat de trobar un fonament compartit que faci possible arribar a un acord.

El vessant subjectivista del politeisme axiològic consisteix que cada persona o grup de persones elegeix una o una altra jerarquia de valors sense cap argumentació, sinó només per una espècie de fe que la porta a elegir-los, amb la qual cosa també es fa impossible arribar a cap acord intersubjectiu. El relativisme moral seria una conseqüència de la constatació d'aquest fenomen.

El pluralisme moral de les societats democràtiques, en canvi, permet construir una cosa conjuntament, ja que consisteix a compartir uns mínims morals des dels quals es fa possible respectar els màxims morals de cadascú. Adela Cortina és de les pensadores que més ha insistit en la necessitat del pluralisme moral com a instrument imprescindible per construir una moral civil, que es vol d'abast universal, i que s'articula a partir d'una ètica de mínims i de màxims. Una societat pluralista, i per tant un grup d'anàlisi pluralista, és aquella en què els ciutadans comparteixen uns mínims a partir dels quals els és possible abordar problemàtiques, deliberar i arribar a acords.

10. Moral civil o pública i moral individual (o ètica de mínims i de màxims)

En la construcció de l'ètica cívica (o ètica pública, dels ciutadans, moral civil...) Adela Cortina ha assenyalat la importància de diferenciar i de tenir en compte les relacions de mútua necessitat entre el que ha anomenat una ètica de mínims i una de màxims. Aquesta diferenciació, assenyala Cortina, permet no caure en les trampes del monisme moral (actualment indefensable i allunyat de la realitat), del politeisme axiològic (que no permet als diferents grups de ciutadans construir res conjuntament) i del binomi «moral privada» i «moral pública» (perquè tota moral és, en última instància, pública).

L'ètica de mínims constitueix l'ètica cívica, la moral civil, i com el seu nom indica, consisteix en la determinació i construcció dels mínims morals de justícia compartits o que han de ser respectats. Aquesta ètica mínima, diu Cortina, està avui configurada pels drets humans de les primeres tres generacions i els valors d'autonomia, igualtat, dignitat, beneficència, justícia i solidaritat. L'ètica mínima permet la convivència i el respecte entre persones de diferents ètiques màximes.

La moral civil o pública ha de ser respectada

Adela Cortina parla, en referir-se a l'ètica de mínims, simplement de mínims morals de justícia compartits. M'he permès afegir «que han de ser respectats», ja que l'ètica de mínims no sempre és compartida per totes les persones i, mal que ens pesi, de vegades és necessari imposar-la en forma de llei o de norma.

Per ètica màxima o de màxims entén Cortina les ètiques que fan propostes de vida feliç, els variats projectes de vida, els diferents màxims de felicitat i de sentit de la vida de les persones i grups, les idees o creences pròpies o del grup al qual pertanys que no necessàriament han de compartir els altres i que, malgrat no fer-ho, és possible conviure-hi perquè s'avenen als mínims compartits o respectats.

> Aquesta diferenciació «no significa, com s'entén amb excessiva freqüència, que els mínims siguin cosa de l'Estat, cosa de la comunitat política, i els màxims hagin de quedar en una presumpta vida privada que compon el món de la societat civil». Primerament perquè el fet que l'ètica cívica hagi de ser respectada i ser encarnada per l'Estat «no se segueix de cap manera que sigui una ètica de l'Estat. És més aviat, com hem dit, una *ètica dels ciutadans*, una ètica cívica, però no estatal.» I en segon lloc, perquè «*tota moral és pública* en la mesura que totes tenen vocació de publicitat, vocació de presentar-se en públic.»
>
> (Cortina, 2001, pàg. 140-144).

L'incompliment de l'ètica de mínims comporta la imposició de les lleis i normes que la protegeixen, mentre que l'incompliment en l'àmbit de les ètiques de màxims pot comportar la reprovació dels que no en participen i la invitació a seguir els seus postulats. L'educació és l'estratègia de què ens servim les societats democràtiques per estendre l'acceptació sense violència de l'ètica de mínims i per immiscir-nos en els aspectes de les ètiques de màxims que considerem perjudicials o limitadors per a les persones. Efectivament, en ètica aplicada s'acostuma a considerar que «els principis de la justícia obliguen tothom per mitjà de l'ordenament jurídic, mentre que la recerca del bé de cada un és una opció lliure que ha de quedar al marge de les intervencions de l'Estat» Comitè Consultiu de Bioètica de Catalunya, 2006, pàg. 102). Tanmateix en alguns casos això no és així, ja que als professionals de la intervenció social, psicoeducativa o sociosanitària se'ls demana que intervinguin en la recerca del bé de les persones.

La distinció entre aquests dos nivells d'ètica que estableix Cortina es pot trobar anteriorment en Habermas (2001, [2002], pàg. 13-14), que, en la seva peculiar terminologia, usa *moral* per referir-se al que té a veure amb el que és just, i *ètica* per referir-se al que té a veure amb el que és bo. Per a Habermas, la moral s'ocupa de la resolució equitativa i imparcial dels problemes entre les persones i persegueix la validesa i el reconeixement universal de les seves propostes i prescripcions, del que és bo per a tothom (Cortina ho ha anomenat ètica de mínims). L'ètica, en canvi, al·ludeix a les diverses formes de vida bona i de felicitat que conceben les comunitats i les persones, al que és bo per a un mateix (Cortina ho ha anomenat ètica de màxims). La *justícia* ens obliga a tots a acatar unes normes que tenen el seu fonament en els drets humans o en la constitució política. I dins d'aquest marc es fa possible l'autonomia quan les persones i els col·lectius trien lliurement per a ells mateixos la forma de vida bona que prefereixen.

Alguns autors comparteixen la diferenciació entre dos nivells del que és moral o ètic, però no la terminologia usada per Habermas, que considera que augmenta la confusió pels nous usos que proposa dels termes *moral* i *ètica*. Tampoc la utilitzada per Cortina (ètica de mínims i de màxims), que consideren inapropiada, ja que és xocant o fins i tot inapropiat considerar la Declaració dels drets humans com una ètica de mínims i la pornografia com una de màxims, i davant d'això proposen parlar d'una ètica civil o de justícia i d'una ètica individual, particular o de vida bona.

Resum

En aquest capítol s'estudien els aspectes i conceptes que cal diferenciar i conèixer per abordar qüestions ètiques. La diferència entre ètica i moral, la singularitat de l'ètica aplicada i les característiques del que l'autor anomena «ètiques dilèmiques» i «ètiques de l'hospitalitat». Que la moral és raó o raons emotives, la qual cosa fa que s'hagin de tenir en compte les raons però també les emocions. Les característiques i funcions dels codis deontològics. La necessitat de distingir els problemes ètics d'altres tipus de problemes, per exemple els tecnocientífics o els laborals (tot i que es podria considerar que qualsevol qüestió és, en darrera instància, ètica, és necessari deixar per a aquesta disciplina les estrictament ètiques). En aquest capítol també s'assenyalen les diferències entre legitimitat, legalitat, moralitat, normes morals i normes jurídiques. També què s'entén per principis *prima facie* i la seva funció en l'ètica aplicada, i es presenten el quatre principis de la bioètica: autonomia, no-maleficència, beneficència i justícia.

En la deliberació és important estar atents a les fal·làcies, de les quals es presenten les més importants: la naturalista, la tradicionalista i legalista, la «del pendent relliscós» o «de ruptura de dic» i la teològica. Ara bé: també s'adverteix que cal estar atents a no escudar-se en aquest improperi per no donar resposta al que, de vegades, assenyalen encertadament.

Finalment es presenten les característiques del pluralisme moral, diferenciant-lo del monisme i del politeisme moral, i es fa especial èmfasi en la distinció entre ètica civil o pública, i ètica individual (també anomenades ètica de mínims i ètica de màxims).

Bibliografia

Agustí d'Hipona (388/395 [1982]). *De libero arbitrio*. Llibre I, 11 i llibre II. Versió castellana de diversos autors: *El libre albedrio* (vol. III, 5a. ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, Obras de San Agustín.
Aranguren, J. L. (1958 [1994]). *Ética*. Madrid: Alianza Universidad Textos.
Aristòtil (1985). *Ética Nicomáquea* (5a. ed.). Versió castellana de J. Pallí. Madrid: Editorial Gredos.
Beauchamp, T. L.; Childress, J. F. (1979 [2002]). *Principles of Biomedical Ethics*. Versió castellana de T. Gracia, F. Javier Júdez i Lydia Feito: *Principios de ética biomédica* (4ª. ed.). Barcelona: Masson.
Comitè Consultiu de Bioètica de Catalunya (2006). *Informe sobre la eutanasia y la ayuda al suicidio*. Barcelona: Generalitat de Catalunya, Departament de Salut.
Cornford, F. M. (1912 [1984]). *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation*, § 14. Versió castellana d'A. Pérez Ramos: *De la religión a la filosofía*. Barcelona: Ariel.
Cortina, A. (1994). *La ética de la sociedad civil*. Madrid: Anaya/Alauda.
Cortina, A. (1993 [2007]). *Ética aplicada y democracia radical* (4ª. ed.). Madrid: Tecnos.
Cortina, A. (1998). *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad*. Madrid: Taurus.
Cortina, A. (1999). *Ciudadanos como protagonistas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
Cortina, A. (2001). *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Trotta: Madrid.
Dancy, J. (1991 [1995]). «An Ethic of Prima Facie Duties». Versió castellana de J. Vigil i M. Vigil: «Una ética de los deberes prima facie». A: Singer, P.: Compendio d*e Ética* (pàg. 309-321). Madrid: Alianza Editorial.
Duch, L. (1996). *Mite i interpretació. Aproximació a la logomítica II*. Barcelona: Publicacions de la Abadia de Montserrat.
Duch, L. (1997). *La educación y la crisis de la modernidad*. Barcelona: Paidós.
Duch, L. (2007). *La paraula trencada. Assaig d'antropologia*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
Ferrater Mora, J. (1979). *De la materia a la razón*. Madrid: Alianza Universidad.
Frankfurt, H. G. (1988 [2006]). *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*. Versió castellana de V. I. Weinstabl i S. M. de Hagen: *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos*. Buenos Aires: Katz Editores.
Guisán, E. (1994 [2002]). «Sentimiento moral». A: Cortina, A. (dir.): *10 palabras clave en ética* (4ª. ed., pàg. 377-409). Estella: Editorial Verbo Divino.
Guisán, E. (1995). *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra.
Habermas, J. (1991 [2000]). «Zum pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft». Versió castellana de J. Mardomingo: «Del uso pragmátio, ético y moral de la razón práctica». A: *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta.
Habermas, J. (2001 [2002]). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Wef zu einer liberalen Eugenik?* Versió castellana de R. S. Carbó: *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Barcelona: Paidós.
Habermas, J. (2005 [2006]). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Versió castellana de P. Fabra: *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
Hegel, G. W. F. (1821 [1988]). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse*. Versió castellana de J. L. Vermal: *Principios de filosofía del derecho o Derecho natural y ciencia política*. Barcelona: Edhasa.
Heidegger, M. (1927 [1987]). *Sein und Zeit*. Trad. castellana de J. Gaos: *El ser y el tiempo*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
Hume, D. (1739-1740 [1998]). *A Treatise of Human Nature* (3ª. ed.). Versió castellana de F. Duque: *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos.
Jonas, H. (1989 [2001]). «Not compassion alone: on euthanasia and ethics». Versió castellana d'I. Giner: «La mera compasión no fundamenta una ética». A: *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos* (pàg. 87-106). Madrid: Catarata.
Kant, I. (1797 [2002]). *Metaphysik der Sitten*. Versió castellana d'A. Cortina i J. Conill*: La Metafísica de las Costumbres*. Tecnos: Madrid.

Levinas, E. (1990 [1991]). «La ética». A: *El sujeto europeo*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias.
MacIntyre, A. (1984 [2001]). *After Virtue*. Versió castellana d'A. Valcárcel: *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
Marquard, O. (1978). «Lob des Polytheismus, über Monomythie und Polymythie». Versió castellana d'E. Ocaña: «Elogio del politeísmo. Sobre monomiticidad y polimiticidad». A: *Adiós a los principios* (pàg. 99-123). València: Institució Alfons el Magnànim.
Mèlich, J-C. (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder.
Moore, G. E. (1903 [2002]): *Principia ethica*. Versió castellana de M. Vázques: *Principia ethica*. Barcelona: Crítica.
Nietzsche, F. (1886 [1972]). *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*. Versió castellana d'A. Sánchez: *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial.
Ortega y Gasset, J. (1940 [1970]). *Ideas y creencias. Obras Completas, vol. V* (7a. ed.). Madrid: Alianza Editorial.
Platón (1988). *Las leyes*, V. Versió castellana de J. M. Ramos. Barcelona: Akal.
Ricoeur, P. (2000 [2008]). «De la morale à l'éthique et aux éthiques». A: Appel, K. O. i altres. *Un siècle de philosophie*. Versió castellana de T. Domingo i A. Domingo. «De la moral a la ética y a las éticas». A: *Lo justo 2. Estudios, lecturas y ejercicios de ética aplicada* (pàg. 47-57). Madrid: Trotta.
Rorty, R. (1998 [2000]). *Truth and Progress*. Versió castellana d'A. M. Faerna García: *Verdad y progreso. Escritos filosóficos, 3*. Barcelona: Paidós.
Salles, A. L. F. (1999): «Percepción y emociones en la moralidad». *Isegoría* (núm. 20, pàg. 217-226).
Sherman, N. (1999). «Taking Responsibility for Our Emotions». A: Paul, E. F.; Miller Jr., F. D.; Paul, J.: *Responsibility.* Cambridge.
Spinoza, B. (1677 [2000]). *Ethica ordine geometrica demonstrata*. Versió castellana d'A. Domínguez: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
Tocqueville, A. De (1835 i 1840 [1980]). *De la démocratie en Amérique*. Versió castellana de D. Sánchez: *La deomocracia en América* (2 vol.). Alianza Editorial, Madrid (Vegeu especialment el capítol 9.)
Weber, M. (1919 [1998]). «Wissenschaft als Beruf». Versió castellana de F. Rubio: «La ciencia como vocación». A: *El político y el científico* (pàg. 181-233). Madrid: Alianza Editorial.
Zubiri, X. (1980 [2004]). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Tecnos.

Capítol III

Com podem decidir el que està moralment bé o malament al segle XXI?

Índex

Introducció 83

Objectius 85

1. Tres grans tradicions metaètiques 87
2. Ètica de la complexitat 91
   2.1. L'ètica deliberativa i de les virtuts com a àgora 92
      2.1.1. Tenir una actitud de reconeixement, cortesia i honestedat 94
      2.1.2. Perseguir que tots els afectats hi participin i hi puguin estar d'acord 95
      2.1.3. Moure's en l'àmbit dels arguments 96
      2.1.4. Seguir un procediment 97
      2.1.5. La imposició del millor argument 99
      2.1.6. El millor argument s'imposa només quan és necessari fer-ho 101
      2.1.7. La imposició ha d'anar acompanyada de la compassió 101
   2.2. Ètiques deontològiques 102
   2.3. Ètiques conseqüencialistes 104
   2.4. Ètiques de l'hospitalitat o de la compassió 105
   2.5. Epocacitat (dogmatisme, nihilisme, relativisme i perspectivisme) 109

Resum 113

Glossari 115

Bibliografia 117

Introducció

Quan hem de prendre una decisió o emetre una opinió i no sabem si és moralment correcta o en tenim dubtes, tenim un problema ètic. Segons el nostre parer i resumint-ho molt, avui disposem de cinc grans paradigmes per abordar un problema ètic: les ètiques deliberatives, de les virtuts, les deontològiques o principialistes, les conseqüencialistes i les ètiques de l'amor o de l'hospitalitat. En l'àmbit acadèmic se sol considerar cada una d'aquestes teories incompatible amb les altres, i això dóna lloc a diferents propostes i a interessants debats i controvèrsies sobre el fonament de la moralitat o sobre com podem decidir el que és moralment correcte o incorrecte en la nostra època.

Tanmateix, l'experiència assenyala que cap d'aquestes famílies ètiques no pot donar per si sola i en tots els casos respostes adequades als problemes que planteja la pràctica professional, i que en la deliberació és necessari tenir-les totes presents i servir-se'n. Aquesta actitud es pot denominar ètica de la complexitat. Així mateix, en les deliberacions personals que es podrien considerar de diferents famílies ètiques solen arribar, si s'ho proposen, a acords sobre qüestions controvertides. En aquest sentit, no podem deixar de recordar aquí el tantes vegades citat comentari de Stephen Toulmin (1981), membre de la *National Comission for the Protection of Human Subjects of Biomedical, and Behavior Research*, quan als albors de la bioética va assenyalar que els membres d'aquesta comissió arribaven a acords amb relativa facilitat sobre qüestions concretes derivades de casos especialment complicats, mentre que els desacords eren continus quan tractaven qüestions de fonamentació dels principis morals o sobre les regles de moralitat.

Els principis de la bioètica

La *National Comission for the Protection of Human Subjects of Biomedical, and Behavior Research* va ser creada l'any 1971 i va publicar el 1978 el famós *Informe Belmont*, que va establir els tres princiìs bàsics que havien de regir la pràctica mèdica: el respecte per les persones, la beneficència i l'equitat i que poc després, el 1979, T. L. Beauchamp i J. F. Childress van convertir en el que avui es consideren els quatre principis de la bioètica: autonomia, beneficència, no-maleficència i justícia.

En aquest capítol es presenta breument aquest paradigma de la complexitat i seguidament els procediments i les teories que el conformen, transformant quan sigui necessari les seves propostes originals. Tanmateix, abans d'això s'ha considerat necessari dibuixar el panorama històric de les grans tradicions ètiques, el panorama en què neixen i és possible situar, a grans trets, les diferents teories ètiques que conformen l'ètica de la complexitat.

Objectius

1. Conèixer les tres grans tradicions metaètiques (aliança, república i contracte) que han intentat explicar per què som éssers morals, per tal de tenir una visió panoràmica de la història de l'ètica que ens permeti situar-hi, a grans trets, les diferents propostes ètiques.
2. Conèixer les principals propostes ètiques de la filosofia occidental actual per establir el que està moralment bé o malament i una proposta sincrètica (ètica de la complexitat).
3. Adquirir els coneixements, les habilitats i les aptituds per identificar les qüestions ètiques i per deliberar-les.

1. Tres grans tradicions metaètiques

La moral ens diu el que considerem correcte i incorrecte i l'ètica reflexiona sobre el com i el per què arribem a establir aquestes consideracions. Tanmateix, la possibilitat de pensar el fet moral no acaba aquí. Hi ha una reflexió que podríem considerar metaètica que intenta respondre la pregunta de per què hi ha moral i ètica, per què hi ha vincles socials, relacions i obligacions respecte dels altres. A partir d'un article de Jonathan Sacks (1997), cap dels rabins de la Gran Bretanya, Adela Cortina (2001) respon aquesta qüestió presentant les que es consideren les tres grans narracions que configuren el pensament occidental respecte a explicar l'origen de la moral i la política: l'aliança (provinent «de Jerusalem»), la república («d'Atenes») i el contracte («de Londres»).

La descripció d'aquest vast territori en què s'entreveuen aquestes tres tradicions metaètiques té avantatges i perills: possibilita una primera aproximació i orientació dels espais en els quals a poc a poc ens anirem endinsant i, com totes les descripcions geogràfiques a gran altura, el perill de confondre diferències. Tanmateix, ja hi haurà la possibilitat més endavant de fer les correccions i precisions que siguis necessàries a aquest primer panorama.

La tradició de l'aliança, la més antiga, s'inicia amb l'Antic Testament, concretament en els versicles del *Gènesi*, que atorguen igualtat i santedat a totes les persones pel fet d'haver estat creades a imatge i a semblança de Déu («Déu digué: Fem l'home a imatge nostra, semblant a nosaltres» [*Gn* 1,26]) i que inauguren el reconeixement i els vincles de germandat («No és bo que l'home estigui sol. Li faré una ajuda que lil faci costat»; «i va dir Adam de la dona: aquesta sí que és os dels meus ossos i carn de la meva carn!» [*Gn* 2,18 i 2,23]).

La primera internacional de la igualtat

Malgrat els tristos versicles en què es considera la dona com un ésser inferior a l'home (per exemple en la *Primera carta a Timoteu* 2,9-15; *Primera carta als Corintis* 11,2-16; *Efesis* 5,21-24), el missatge d'igualtat impregna la pràctica totalitat del missatge del *Nou Testament*. Cal destacar el fragment de la *Carta als Gàlates,* que diu: «Tots vosaltres, per la fe, sou fills de Déu en Jesucrist [...] Ja no hi ha jueu ni grec, esclau ni lliure, home ni dona: tots sou un de sol en Jesucrist» (*Gàlates* 3,26-28), un text que Bloch va definir com «la primera internacional de la igualtat».

Aquests llaços d'unió i reconeixement mutu s'expandeixen al Nou Testament, en què el missatge d'amor i responsabilitat respecte al proïsme arriba a la seva màxima expressió, per exemple en la paràbola del bon samarità (*Nou Testament, Carta de Pau als Gàlates* 3,23-26). Per a la tradició de l'aliança, tenim responsabilitats amb els altres simplement perquè la seva sola presència ens reclama una resposta hospitalària, fraternal, amorosa. Perquè estem units a ells. «Aliança» prové del francès *allier* i aquest del llatí *ligare*, que significa ajuntar, lligar, unir. Les ètiques que se situen en aquesta tradició atorguen un tracte especial a l'amor i a l'obligació. Aturem-nos un moment en aquesta última paraula. Els éssers humans percebem, sentim que existeix entre nosaltres una *ligatio*, la qual cosa genera una *ob-ligatio*, una obligació, una unió i responsabilitat per allò que es mostra, per la presència de l'altre i dels altres que ens interpel·len i reclamen, que surten al nostre encontre. En la tradició de l'aliança aquesta unió és l'amor, i l'amor no parla el llenguatge de la raó, l'assaig o la lògica, com farà la tradició del contracte, sinó el llenguatge de la presència, l'encarnament, la narració, la metàfora, la poesia.

L'encarnament

Sobre l'encarnament, Carlos Díaz (2009) ha dit que la raó càlida, profètica i utòpica no en té prou amb el discurs: necessita el testimoni, el que parla amb la seva vida. Per això, el que és fonamental en aquesta raó no és l'*aletheia* apol·línia i eidètica del món hel·lenístic, sinó l'*emet* hebreu, un *logos* fet cos, encarnat, donatiu, càlid.

Les ètiques que s'inscriuen en la tradició de l'aliança i que fan seves l'hospitalitat, la compassió, la cura, la pietat, no són necessàriament ètiques pertanyents a una religió teològica (*re-ligió*, un altre mot interessant que també ens remet a *ligatio*), com ho demostren les ètiques que han estat considerades feministes, entre les autores de les quals es poden esmentar la pionera Carol Gilligan i Martha C. Nussbaum.

Per a la tradició republicana, que s'inicia a Atenes, especialment amb Aristòtil, el que és polític i el que és moral s'expliquen per una qüestió de naturalesa humana. L'home és un *politikón zôion*, un animal social la naturalesa del qual l'empeny a viure en ciutat, a buscar la felicitat i, per tant, el bé.

«Com que veiem que tota ciutat és una certa comunitat –escriu Aristòtil– i que tota comunitat està constituïda amb vista a algun bé [...], és evident que totes tendeixen a un cert bé, però sobretot tendeix al suprem la sobirana entre totes i que inclou totes les altres. Aquesta és l'anomenada ciutat i comunitat cívica.» «De tot això és evident que la ciutat és una de les coses naturals, i que l'home és per naturalesa un animal social, i que qui és insocial per naturalesa i no per atzar és, o un ésser inferior, o un ésser superior a l'home. Com aquell a qui Homer vitupera: *sense tribu, sense llei, sense llar*.»

(Aristòtil, [1988]: *Política* I, 1252b, 14 i 1253a, 9)

De la tradició republicana o aristotèlica cal destacar tres aspectes que es poden trobar en diferents propostes ètiques: el naturisme, les virtuts i el sentit teleològic de l'ètica. Som éssers morals perquè està inscrit en la nostra naturalesa, en el nostre ésser. Les lleis, per tant, provenen de la naturalesa de les coses i de les relacions (jusnaturalisme). Les virtuts, per exemple la prudència i l'amistat, són maneres de ser, caràcters de la pròpia personalitat que s'aprenen i que les persones s'esforcen a desenvolupar i practicar. Les virtuts, igual que el fet de viure en ciutat, tenen una finalitat: la felicitat. Per a Aristòtil, l'amistat, i per tant l'afecte i la benevolència, no és un acte d'amor gratuït de lliurament com ho és en la tradició de l'aliança, sinó allò que manté unides les ciutats i evita les sedicions, un refugi en temps de penúries, quelcom que en demesia és desaconsellable i que s'ha de retirar quan qui la rep no és digne d'ella. Malgrat el sentit teleològic de l'ètica aristotèlica, és necessari destacar que no és conseqüencialista, ja que considera que el deure moral sorgeix de l'ésser de les coses, que tenen una finalitat, i que hi ha normes de justícia naturals i universals.

L'amistat i l'amor en Aristòtil

Respecte a la noció d'amistat en Aristòril, MacIntyre diu: «L'amistat, sens dubte, segons l'opinió d'Aristòtil, comporta afecte. Però aquest afecte sorgeix dins d'una relació definida en funció d'una idea comuna del bé i de la seva persecució. L'afecte és secundari, que no és el mateix que dir que no sigui importante.» I respecte de l'amor, que en l'univers d'Aristòtil la noció d'amor és inconcebible.

(MacIntyre, 1984 [2001], pàg. 197, 217 i 228)

En aquesta tradició ètica tenen un lloc destacat l'educació cívica del caràcter de la ciutadania, les virtuts (que són deures, obligacions, responsabilitats) i els valors en comú (el «sentir comú», l'«*éthos* comú»). Per a Victòria Camps:

> «(...) una ètica de la virtut, com és la grega, no entén tant de principis i de deures com de costums i hàbits que orienten la persona cap al bon viure. Les virtuts formen el caràcter, el que avui anomenaríem la personalitat de cada individu. Per aquesta raó no és possible parlar d'ètica sense relacionar-la amb la formació de la persona o amb l'educació, que és per sobre de qualsevol cosa una educació moral.»

I continua Camps:

> «La modernitat va fer seva una altra concepció de l'ètica, més lligada al dret i a una especial normativitat, amb la qual cosa la vinculació amb l'educació es va anar refredant. Parlar d'ètica, per als moderns, significava preguntar-se pels fonaments de les normes morals o pel que és específic i singular d'aquestes normes. Kant és l'exemple paradigmàtic d'aquesta concepció. Preocupava més la possibilitat i la justificació d'una ètica universal, vàlida per a tots els temps, que l'adquisició personal d'aquesta ètica.»

(2010, pàg. 113)

Apareix aquí la tercera i última de les tradicions sobre el fet moral anunciades a l'inici d'aquest capítol: el contracte.

Es considera que la tradició del contracte neix amb Hobbes, i més concretament amb la publicació del *Leviatan* (1651), encara que també se sol reconèixer la contribució d'*El contracte social* (1762) de Rousseau. Per a aquesta tradició, la moral i la política són fruit d'un pacte (positivisme jurídic) de necessitat, a fi d'evitar els conflictes i fer front a la vulnerabilitat humana. La metaètica del contracte parla el llenguatge dels drets i deures, i ho fa principalment mitjançant declaracions, codis, textos jurídics i normatives, per a la qual cosa se serveix de la raó, la lògica i l'assaig.

Des de fa unes quantes dècades, assistim a un procés de colonització per part de la tradició del contracte dels àmbits en què regnaven l'aliança i la república. En les relacions i en la resolució de conflictes en les famílies i en els centres educatius, per posar un exemple d'àmbits en què es materialitzen l'amor i les virtuts, el llenguatge dels drets i deures guanya terreny. Els fills i els alumnes reclamen drets on abans havien de reclamar amor, responsabilitat i exemple. Aquest procés, en principi, no és negatiu, ja que el llenguatge dels drets i deures ha alliberat moltes relacions de l'esclavitud de l'amor i del virtuosisme. Tanmateix, una vegada més el perill resideix en el fet que, després d'haver servit amb exigència eclesiàstica la tradició de l'aliança i amb exigència rigorista la tradició de les virtuts, ara ens llancem sense passat a la fredor dels braços del contracte.

Mary Midgley (1991 [1995]), en el seu article «L'origen de l'ètica», considera per la seva part que en la nostra cultura hi ha hagut dues grans explicacions sobre l'origen de la moral: la del contracte social, en què inclou Aristòtil i Hobbes, i la cristiana, i que totes dues no aconsegueixen explicar aquest fenomen, davant el qual proposa el que considera una nova narració sorgida de Darwin i l'etologia: «que els éssers humans tenen disposicions socials naturals». Recórrer als que considero errors de l'article de Midgley té interès aquí per insistir

en dos aspectes ja tractats anteriorment i introduir-hi algunes noves consideracions. Primer: que la tradició de l'amor i la responsabilitat respecte a l'altre, a l'estranger, al diferent, que passa a ser considerat un igual i un germà, no s'inicia amb el cristianisme, sinó amb el judaisme. Segon: que els éssers humans tinguin disposicions socials naturals és quelcom que ja va ser advertit per Aristòtil i que, en tot cas, avui podem explicar en termes científics gràcies a l'etologia, l'antropologia, la sociobiologia, la psicologia, la psiquiatria, la neurologia o la genètica. Així doncs, és necessari situar aquestes perspectives ètiques (per exemple la neuroètica) en la tradició aristotèlica i, per tant, republicana. Davant d'això s'adverteix la inconveniència del terme, que potser es podria substituir per naturalisme.

Continuant amb aquest arriscat exercici de descriure «panorames ètics a gran altura», també se sol dir que l'ètica es pot resumir en l'obra de dos grans autors: Aristòtil i Kant. D'Aristòtil, es diu, partirien totes les propostes ètiques que tenen a veure amb les virtuts cíviques i teleològiques (concretament amb la persecució del bé i la felicitat), i de Kant totes les propostes ètiques que tenen a veure amb la deontologia, és a dir, amb els principis, drets i deures que han d'orientar l'acció humana.

> «L'*Ètica a Nicòmac* d'Aristòtil comença amb aquesta afirmació: «Tot art i tota investigació i, igualment, tota acció i lliure elecció semblen tendir a algun bé; per això s'ha manifestat, amb raó, que el bé és allò cap on tendeixen les coses.» I una mica més enllà continua: «Com que tot coneixement i tota elecció tendeixen a algun bé, ens tornem a plantejar de nou la qüestió: quina és la meta de la política i quin és el bé suprem entre tots els que es poden realitzar. Sobre el seu nom, gairebé tothom hi està d'acord, ja que tant la plebs com els cultes diuen que és la felicitat, i pensen que viure bé i obrar bé és el mateix que ser feliç.»
>
> (Aristòtil: *Ética a Nicòmac I*, 1094a i 1095)

Si comparem aquesta díada (Aristòtil i Kant) amb la tríada exposada anteriorment (aliança, república i contracte), s'hi adverteixen dues qüestions. La primera és que en la díada falta l'ètica de l'amor, l'hospitalitat, la compassió, l'alteritat, la cura... que prové de la tradició de l'aliança i que, ens agradi o no, conceptes aristotèlics i republicans com amistat, solidaritat i fraternitat no aconsegueixen incloure i que la raó pura de Kant menysprea. La segona observació, més espinosa, fa referència a la situació de Kant en la tríada. S'inscriu en la tradició republicana o en la del contracte? No convé estendre massa aquestes pàgines ni complicar-les, però sí, com s'ha dit, que cal dibuixar els grans territoris i situar-hi els grans personatges i les teories de filosofia moral (tenint present, almenys, que els personatges filosòfics es mouen i que creen nous territoris).

En filosofia moral hi ha dues qüestions clau de l'obra de Kant (1785 [2002]): la raó pura consubstancial a la condició humana a partir de la qual i en la qual l'ètica és possible, i l'imperatiu categòric («Obra només segons aquella màxima per la qual puguis voler que alhora es converteixi en una llei universal»). La primera sembla dirigir-nos a la tradició aristotèlica, en tant que concep la raó pura com una característica natural de la condició humana, i la segona a la tradició del contracte, ja que apunta a les relacions humanes i a l'acceptació de tothom. Tanmateix, i respecte a aquesta última qüestió, és necessari tenir present que l'imperatiu categòric no és fruit d'un pacte ni apunta al pacte, sinó d'una raó pura pròpia de la condició humana. En tot cas, autors com Will Kymlicka (1991 [1995]) han considerat

que la teoria del contracte social contemporani presenta dues formes bàsiques: els «contractualistes hobbesians» i els «contractualistes kantians», dels quals John Rawls seria l'autor contemporani més significatiu.

2. Ètica de la complexitat

El gràfic que acompanya aquestes línies resumeix el panorama que anirem descrivint. S'ha d'interpretar com un mapa. A l'àgora central es troben les persones, per exemple els membres d'un equip de professionals, que volen deliberar sobre la qüestió ètica que els preocupa. Aquest espai deliberatiu constitueix la primera teoria ètica que considerarem: l'ètica o les ètiques deliberatives.

Tanmateix, en la deliberació el grup no parteix de zero, no s'ha d'inventar o posar-se sempre d'acord en tot, perquè les persones que participen en la conversa ja disposen d'uns valors, drets, deures i principis morals que els han estat transmesos i que, per dir-ho així i tal com reflecteix el gràfic, els envolten (en part) i els assenyalen cap on dirigir-se, o els límits que no poden traspassar, tret que tinguin bones raons per fer-ho, i, si ho fan, se n'han de responsabilitzar. Aquesta serà la segona teoria ètica que considerarem: les ètiques principialistes o deontològiques.

Però –i continuant amb la metàfora que ens permet el mapa–, no solament ens envolten imperatius morals (molts d'ells convertits en principis jurídics) que cal seguir, sinó també les conseqüències que tenen o poden tenir les decisions que es prenguin. Per a les ètiques conseqüencialistes i utilitaristes, com veurem més endavant, el que està bé o malament no ho determina la deliberació o els principis morals, sinó els resultats que s'obtenen o es pot suposar que s'obtindran. Les coses estan bé o malament en funció de la quantitat de bé o de malament que provoquen o poden provocar.

Les ètiques dialògiques, virtuosistes, principialistes i conseqüencialistes es mouen en l'àmbit de la raó, en l'àmbit del que, en el capítol anterior i d'una manera general, he anomenat ètica *dilémica*. Però, com hem vist, l'ètica no s'esgota en la raó. En primer lloc, perquè fins i tot les raons es mouen per sentiments, per creences, per voluntats. I en segon lloc, perquè la moral també és un acte de *re-ligio*, que ens uneix als altres i a la totalitat de la qual ens separem en l'aventura humana de la individualització, de la construcció d'un jo solitari i autònom. I aquest relligament amb els altres no és solament o principalment una necessitat republicana o un contracte social per a la supervivència o la millora social que ens guia la raó, sinó també el descobriment del fet admirable de l'experiència de l'altre i del món. D'un *ser-hi* (aquí) que sabem fruit d'una contingència temporal i espacial que ens hauria pogut transmetre altres dons i sofriments, altres acompanyants, altres mons. Si l'imperatiu de viure junts (ja sigui per naturalesa o per contracte) es mostra principalment per mitjà de les estructures polítiques, la raó i la moral; el miracle de viure junts ho fa a través d'una ètica que ja no és reflexió, sinó acte de reconeixement, acollida, hospitalitat, responsabilitat, amor a l'altre.

Finalment tenim «la nostra època», aquest ser-en-un-món que ens dóna llenguatges, veritats, moral, ocupacions, interessos, afectes, sofriments, esperances, capacitats, formes d'abordar les qüestions ètiques... que configuren «el nostre món». Ens sabem en una deriva temporal i geogràfica en la qual construïm un espai ètic habitable, però contingent. Així doncs, conclourem aquest capítol abordant la qüestió del relativisme i el perspectivisme.

2.1. L'ètica deliberativa i de les virtuts com a àgora

De totes les propostes filosòfiques actuals per fonamentar les decisions morals, l'ètica deliberativa és, malgrat les limitacions que assenyalarem més endavant, el procediment que sembla oferir més garanties per no caure en el fonamentalisme ni el relativisme de la raó, ni en la passió dels sentiments. Aquesta ètica, que podem relacionar amb l'ètica discursiva o dialògica estudiada especialment per Karl Otto Apel i Jürgen Habermas, es basa, com el seu nom indica, en l'acció comunicativa de les persones i parteix d'una qüestió bàsica: la raó no es pot entendre en termes de subjectivitat, sinó que cal concebre-la en termes d'intersubjectivitat. La raó no és quelcom «pur» i «transcendental» (Kant) amb el qual es relaciona el «jo penso» solitari (Descartes), sinó quelcom «impur» en el qual ens movem al llarg del diàleg històric que som (Hegel). El pas d'una raó «pura» a una raó «situada» entesa en termes d'intersubjectivitat, de diàleg, també porta a relacionar-nos d'una altra manera amb la veritat. La veritat ja no pot ser entesa com a quelcom que el subjecte ha de descobrir, sinó com a quelcom que ha de construir una comunitat dialògica (per exemple la comunitat científica d'un moment històric concret), un procés d'aprenentatge que es corregeix a si mateix i en el qual mobilitza totes les raons rellevants disponibles en cada cas (Habermas, 2005 [2006], pàg. 90). D'altra banda, l'acció comunicativa és un llenguatge en acció que es dóna en un context, una acció lingüística incardinada en una realitat en la qual no solament es donen idees i raons, sinó també històries, narracions, sensacions, sentiments, emocions.

> «Parlar –diu Levinas– és tornar el món comú, crear llaços comuns. El llenguatge no es refereix a la generalitat dels conceptes, sinó que llança les bases d'una possessió en comú».
>
> (Levinas, 1961 [1977], pàg. 99)

L'ètica deliberativa és un procés obert i dinàmic de recerca i construcció cooperativa de la veritat, que permet incorporar diverses teories ètiques en el procés de deliberació. L'àgora pot ser un grup d'experts en ètica, però hauria de ser, també i sobretot, l'equip de professionals que incorpora la reflexió ètica com un aspecte important de la seva anàlisi i intervenció. A l'ètica deliberativa també se l'anomena *procedimental*, perquè –tal com diu Habermas:

> «no tenim evidències concloents i arguments absolutament definitius, de manera que fins i tot les afirmacions ben fonamentades poden ser falses; és per això que la qualitat del procediment pel qual ens cerciorem discursivament sobre la veritat és l'únic que fonamenta l'expectativa racional que en el discurs estiguin efectivament disponibles –i que al final "comptin"– les millors informacions i raons d'entre totes les accesibles.»
>
> (Habermas, 2005 [2006], pàg. 58)

En aquesta àgora deliberativa, però, no tot s'hi val ni totes les opinions i argumentacions acabaran tenint el mateix pes. Hi ha sis normes que els participants en un grup d'anàlisi de qüestions ètiques s'haurien de proposar acomplir i que el coordinador del grup ha de fer respectar: (*i*) tenir una actitud de reconeixement i cortesia, (*ii*) perseguir que tots els afectats participin en la conversa i puguin estar d'acord amb la decisió final que s'ha de prendre, (*iii*) moure's en l'àmbit dels arguments (la qual cosa no vol dir que les creences dels que no tenen arguments s'hagin de menysprear), (*iv*) seguir un procediment, (*v*) per mitjà del qual s'imposarà el millor argument, (*vi*) sempre que sigui necessari fer-ho, (*vii*) amb compassió cap als que es consideren maltractats per aquesta imposició.

Aquests set aspectes que cal tenir en compte en el procés deliberatiu són quelcom més que normes de procediment. Haurien de ser una actitud, una manera d'estar, sentir i relacionar-se amb tots els agents implicats. Concentren algunes de les principals característiques de les ètiques de la virtut que, com hem vist, i juntament amb les ètiques dialògiques, deontològiques, conseqüencialistes i de l'amor, conformen el principal panorama ètic avui possible. Per a Aristòtil, la virtut és una disposició adquirida mitjançant l'ensenyament i el costum, un sentit comú entorn d'uns mateixos valors que permeten viure i relacionar-se correctament amb els altres. «Les virtuts –diu MacIntyre (1984 [2001], pàg. 238)– són els béns per referència als quals, ho vulguem o no, definim la nostra relació amb les altres persones que comparteixen els propòsits i models que informen les pràctiques.» I entén per pràctica qualsevol forma coherent i complexa d'activitat humana cooperativa mitjançant la qual es realitzen els béns que hi són inherents mentre s'intenta aconseguir els models d'excel·lència que li són propis. Els equips professionals, per tant, s'han d'esforçar i entrenar per adquirir un caràcter, una manera ser i de fer que els permeti abordar de manera excel·lent les qüestions ètiques que es plantegen.

En la deliberació de les qüestions ètiques no solament és important la pregunta «què hem de fer?», sinó també «quin tipus de persones hem de ser?» per portar a bon port la deliberació. I la teoria de la virtut se centra en aquesta última pregunta i en les virtuts que configuren el bon caràcter (Singer, 1995, pàg. 10).

2.1.1. Tenir una actitud de reconeixement, cortesia i honestedat

Les creences, els valors, la veritat, la moral, són resultat de la comunicació. Parlar és una acció comunicativa que hauria de perseguir la comprensió i l'enteniment. La primera norma per resoldre un malentès, un conflicte o un problema és reconèixer i respectar l'interlocutor i ser atent amb ell. Hi ha desavinences, conflictes o problemes que som capaços de discutir amb tranquil·litat i sospesant els arguments d'una banda i l'altra i, en canvi, en els que tenen a veure amb la moral ens acostumem a embolicar en discussions apassionades i, de vegades i lamentablement, fins i tot de manera poc respectuosa amb els altres. L'explicació d'aquest fet és, com hem vist abans, que la moral són creences en les quals estem; raons emotives que, si no anem en compte, ens tenen atrapats. Tot i que pot semblar paradoxal, cal evitar que les emocions interfereixin excessivament en la defensa de les nostres opinions, però ens n'hem de servir per comprendre les emocions i els sentiments de l'altre i per apropar-nos a les postures que ens resulten racionalment incomprensibles.

Arthur Schopenhauer diu que en un gèlid dia d'hivern hi havia un grup de porcs espins apilonats per tal d'escalfar-se els uns als altres i no morir de fred. Al cap d'un moment, van sentir les punxades que es feien els uns als altres, la qual cosa va fer que se separessin. Però aleshores van sentir altra vegada l'amenaça del fred, i es van tornar a ajuntar, de tal manera que aquests dos patiments els llançaven ara cap aquí, ara cap allà, fins que van ser capaços de trobar la distància adequada. I a aquesta distància, diu, la van anomenar cortesia i bons costums, una manera d'estar amb els altres sense fer-nos mal (Canimas i Carbonell, 2008, pàg. 26-29).

Però el reconeixement no és només una mostra de cortesia, sinó una necessitat vital humana.

> «El fals reconeixement –diu Charles Taylor– no solament mostra una falta del respecte degut. Pot infligir una ferida dolorosa, que causa a les seves víctimes un mutilador odi a si mateixes. El reconeixement degut no solament és una cortesia que devem als altres: és una necessitat humana vital.»
>
> (Taylor, 1992 [1993], pàg. 44-45).

Tots els membres del grup s'han de poder expressar lliurament i en igualtat de condicions, sense cap mena de coacció (les restriccions eviten o dificulten que el bons arguments es manifestin), i s'han de sentir reconeguts. La llibertat, la igualtat, les bones maneres i el tracte afectuós no estan renyits amb la crítica a les idees i les creences. Tanmateix, també és necessari que els membres del grup que deliberin siguin honestos, és a dir, no enganyin, no tergiversin els fets, guardin la confidencialitat en allò que pot ferir altres persones, mantinguin el grau de compromís necessari per al procés de deliberació, etc.

Hi ha una part de l'*Ètica a Nicòmac* que, aquí, paga la pena recordar:

> «En les relacions socials, és a dir, en la convivència i en l'intercanvi de paraules i d'accions, uns homes són complaents: són d'aquells que tot ho lloen per agradar, i no s'oposen a res, creient-se en l'obligació de no causar molèsties a aquells amb qui es troben; d'altres, al contrari, s'oposen a tot, i no es preocupen gens ni mica de no molestar; són els anomenats descontentadissos i cerca-raons. És clar que aquestes maneres de ser són censurables i que la manera de ser intermèdia és la laudable, i, d'acord amb ell, acceptarem el que és degut i tal com cal, i rebutjarem, anàlogament, el contrari.

No s'ha donat cap nom a aquesta manera ser, però s'assembla, sobretot, a l'amistat.»

(Aristòtil, [1985], 1126b)

2.1.2. Perseguir que tots els afectats hi participin i hi puguin estar d'acord

Davant una problemàtica ètica, les normes d'acció que es proposen han de perseguir que tots els possibles afectats hi estiguin d'acord. Els acords, per tant, han de ser fruit d'una conversa sincera en què han de participar com a lliures i iguals totes les persones afectades i capaces de comunicar-se. I en cas que això no sigui possible, s'han de tenir en compte d'una manera sincera els seus interessos. Excloure *a priori* algú desvirtua el diàleg i el pot convertir en una pantomima.

El principi moral d'universalització

El principi moral d'universalització «U» de Habermas diu així: «Son vàlides les normes (i només les normes) a les quals tots els que se'n puguin veure afectats puguin prestar el seu assentiment com a participants en discursos racionals».

Aquest principi ha estat formulat per Habermas, entre altres, en les obres següents:
Habermas, J. (1992 [1998]). *Faktizität und Geltung*. Versió castellana de M. Jiménez: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso* (pàg. 172). Madrid: Trotta.
Habermas, J. (2005 [2006]). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Versió castellana de P. Fabra: *Entre naturalismo y religión* (pàg. 86). Barcelona: Paidós
Vegeu també:
Apel, K.-O. (1976 [1985]). *Transformation der Philosophie: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Versió castellana d'A. Cortina, J. Chamorro i J. Conill: *La transformación de la filosofia II. El a priori de la comunidad de comunicación* (pàg. 380-381). Madrid: Taurus.

El principi d'universalització té en compte la finalitat (aconseguir acords amb els quals pugui estar d'acord tothom) i el procediment (tots els possibles afectats hi han de participar o, si això no és possible, s'han de tenir en compte els seus interessos d'una manera sincera). No cal dir que aconseguir totes dues coses és difícil, però s'ha de perseguir. I és difícil per dues raons: perquè de vegades no és possible arribar a acords o respectar determinades opinions, i perquè no sempre es poden reunir tots els possibles afectats o saber tots els possibles interessos que confluexen en una qüestió. D'altra banda, no sempre és aconsellable asseure en una mateixa taula posicions morals molt diferenciades, perquè no acceptem o no hem après a relacionar-nos amb la veritat en termes de quelcom que s'ha de construir, sinó que des de fa dos mil cinc-cents anys ens hi relacionem com a quelcom que s'ha de descobrir, confrontar i imposar (més endavant retornarem a aquesta qüestió).

Davant les crítiques a la «situació ideal de parla» de Habermas, aquest ha assenyalat que no s'ha d'entendre com una situació donada, sinó com un barem, com un principi regulatiu, com un conjunt de regles que han de seguir els participants si volen arribar a un acord motivat únicament per la força del millor argument.

Tanmateix, i tal com ha assenyalat Seyla Benhabib, la comunicació no es pot entendre en sentit estret i exclusivament com a llenguatge, sinó que cal considerar també les formes

de comunicació no lingüístiques, però lingüísticament articulables: els gestos corporals, la conducta, les expressions facials, les mímiques, els sons..., amb la qual cosa, diu l'autora;

> «"la comunitat de comunicació ideal" s'estén molt més enllà de la persona adulta capaç de plena parla i acció reconeguda. Els pares d'un nen petit saben que la comunicació amb un ésser que encara no és capaç de parla i acció és l'art de ser capaç d'entendre i preveure els signes corporals, les exclamacions i gestos que expressen necessitats i desitjos. [...] I això també val per a la nostra relació amb les persones amb discapacitat i malaltia mental.»
>
> (Benhabib, 1992 [2006], nota 30 de les pàg. 74-75)

El grau de pluralitat possible en un grup que aborda qüestions ètiques depèn de l'actitud de fer de les persones que en formen part i de les habilitats del coordinador pel que fa a gestionar el procediment. Com més maduresa hi ha en aquests dos factors més diversitat es fa possible en el grup i, per tant, més universalització en els acords a què s'arriba.

La pluralitat dels comitès d'ètica assistencial

Se sol dir que els comitès d'ètica assistencial (CEA), uns grups creats per abordar problemàtiques ètiques que es donen en l'àmbit sanitari, són plurals. Ara bé, la majoria de CEA són «pluralment homogenis»: per exemple, i en l'àmbit d'un hospital públic, els seus membres solen tenir una formació universitària positivista amb tocs d'humanisme i la majoria són laics de tradició cristiana. I tot i aquesta « pluralitat homogènia», de vegades se'ls fa molt difícil deliberar i arribar a acords. No cal dir que aquesta dificultat augmentaria enormement si ho fes la diversitat del grup; per exemple, si en un grup d'aquestes característiques hi afegíssim una persona de l'Opus Dei, un imam integrista, un testimoni de Jehovà, un curandero africà, una persona d'extrema esquerra i una d'extrema dreta.

2.1.3. Moure's en l'àmbit dels arguments

Els membres d'un grup que tracta qüestions ètiques des d'una perspectiva civil han de concebre la raó en termes d'intersubjectivitat, considerar que les veritats (en aquest cas morals) es construeixen enraonant, la qual cosa requereix una determinada actitud i relació amb la veritat.

Pel que fa a l'actitud, s'ha de tenir ganes de sortir del diàleg i de la problemàtica abordada no com a guanyador, la qual cosa és pròpia dels combats organitzats pels mitjans de comunicació de la societat de l'espectacle, sinó amb nous arguments i amb noves respostes o interrogants. Rebutjar el discutir per discutir sense cap desig d'esbrinar si es poden arribar a entendre. És important, per tant, cercar i agrair la possibilitat que l'altre ens aporti arguments que posin en qüestió «els nostres». Si aquest exercici es fa bé, en poden sorgir tres coses molt interessants: (*i*) que la posició moral que defensem en surti reforçada, perquè ha estat capaç de donar respostes convincents als arguments contraris; (*ii*) si això no ha estat possible, la conversa ens dóna l'oportunitat de continuar pensant en allò que ha trontollat, o a canviar d'opinió; (*iii*) i finalment i en tot cas, hauria de ser una ocasió per compartir, per incloure en aquesta conversa que som l'altre, el diferent.

Pel que fa a la relació amb la veritat i per no repetir allò que ja s'ha dit en apartats anteriors, pot ser oportú recórrer a Heràclit, que ens va advertir que havíem d'anar en compte

amb els que no s'han adonat que pensar, raonar, és una cosa comuna i, tot i això, creuen que els pensaments i les raons els pertanyen, els són propis. Tenir-ho present possibilita veure la veritat com allò que es construeix o descobreix a través del llenguatge i en el llenguatge, com allò que es mostra en l'àgora pública del llenguatge i ens permet donar-hi voltes, quan això és possible, entre tots. Relacionar-nos amb la veritat com allò que es mostra en l'àgora pública del llenguatge possibilita; mantenir-nos forts al vent de l'assumpte que ens convoca, no a les veritats que ens tenen atrapats.

Pot ser útil distingir entre deliberació i negociació. La deliberació significa mantenir-se «fort en l'assumpte que ens convoca », una voluntat de treure a llum tots els arguments a favor i en contra de les diferents possibilitats, a fi de trobar la millor resposta possible. La negociació, en canvi, té a veure amb les propostes avantatjoses, amb el càlcul d'interessos i oportunitats, la qual cosa es pot guiar mitjançant la recerca d'un consens entre les parts a costa d'un tercer, o fins i tot de l'engany o del xantatge.

2.1.4. Seguir un procediment

Pel que fa al procediment, cada grup ha de trobar el que li vagi més bé. A tall d'orientació, aquí se n'assenyala un de possible, que té quatre grans etapes. Sense caure en l'anquilosament, va bé seguir-les progressivament i no avançar coses, per exemple manifestar pros i contres sobre alguna alternativa (pas 3.2) en el moment en què estem descrivint la situació (pas 1). Quan passa això, és recomanable que la persona que dirigeix la sessió demani guardar aquestes valoracions per a més endavant. En canvi, es pot retornar a qüestions pròpies d'etapes anteriors quan algú considera que són importants, per exemple una informació o un aspecte legal que al seu moment no es va considerar. O una nova problemàtica ètica que sorgeix en el transcurs de la deliberació.

1) **Delimitació de la qüestió que s'ha d'abordar** («De què parlem?»).

I. **Coneixement de la situació.** La primera qüestió és conèixer bé la situació en què es dóna la problemàtica, els factors que la generen i hi intervenen, les accions que s'han emprès, etc. En aquesta fase, la persona o les persones que coneixen la situació l'exposen i plantegen el problema o els problemes ètics, i el grup fa totes les preguntes que considera necessàries per aclarir el que ajuda a entendre la situació.
D'aquesta fase és important destacar les diferències entre la descripció i la narració. La descripció fixa la realitat aturant-la en un moment concret, la qual cosa i en l'àmbit de l'ètica porta a veure «casos» i, normalment, conflictes entre principis, valors o drets. La narració, en canvi, intenta aprehendre la realitat en el seu discurs dinàmic i vital, la qual cosa porta a veure «històries» o «situacions» i, normalment, històries rivals, diferents hàbits, costums o maneres d'entendre el món.

II. **Concreció del problema o dels problemes ètics que planteja.** Se sol dir que per trobar bones respostes calen bones preguntes. Concretar bé el problema i fer bones preguntes és importantíssim, perquè si no es corre el risc d'embrancar-se en diàlegs i discussions que no porten enlloc o que no aborden el nucli del problema.

2) **L'estat de la qüestió** («Què hem de tenir en compte o saber?»)

I. **Aspectes ètics i deontològics que s'han de tenir en compte.** Com s'ha dit abans, en les deliberacions no es parteix de zero, no ens hem de posar cada vegada d'acord en tot. Hi ha valors, drets, deures i procediments que fruit de la tradició o de deliberacions anteriors considerem que s'han de respectar. Cal, per tant, concretar quins d'aquests valors, drets, deures i procediments es conculquen, poden conculcar o ens poden ajudar a resoldre la situació.

II. **Aspectes jurídics que s'han de tenir en compte.** La llei sol recollir els valors, drets, deures i procediments que considerem bàsics i ineludibles, els valors, drets, deures i procediments que conformen una ètica de mínims que, en cas que no es respecti, causa un perjudici injustificat a les altres persones. Així doncs, cal saber quins aspectes jurídics es conculquen, es poden conculcar o ens poden ajudar a resoldre la situació.

III. **Aspectes socials, psicoeducatius, sòciosanitaris... que s'han de tenir en compte.** En la concreció del que s'ha de respectar o seria desitjable respectar no solament hi ha les qüestions ètiques, deontològiques i jurídiques, sinó també les pròpies de la professió. S'han de tenir en compte els objectius i les bones pràctiques de la intervenció social, psicoeducativa o sociosanitària i concretar quins es poder arribar a conculcar o ens poden ajudar a resoldre la situació.

IV. **Estudis o protocols de referència, solucions adoptades en casos semblants, recomanacions...** Les coses bones s'han de copiar, i les dolentes no s'han de repetir. Davant una qüestió o problemàtica, difícilment haurem de partir de zero. Gairebé sempre trobarem gent que hi ha pensat o que, d'una manera o una altra, hi ha donat resposta.

3) **Abordatge de la problemàtica** («Què hem de fer?»)

I. **Diferents alternatives i arguments.** Va bé concretar les diferents alternatives i argumentacions presents en la deliberació, especialment les de les persones afectades. De vegades, d'aquest esforç s'obté que posicions que inicialment semblaven confrontades no ho estiguin. En tot cas, serveix per dibuixar el panorama de les alternatives i argumentacions.

II. **Pros, contres i aspectes que s'han de considerar dels arguments més plausibles, atenent els principis que cal respectar i les conseqüències que poden tenir.** Cada parcel·la del panorama d'alternatives i argumentacions té pros i contres, que cal considerar atenent els principis (ètics, deontològics, jurídics) que cal respectar i les conseqüències que és raonable esperar.

III. **En quines coses ens podem posar d'acord.** És aconsellable començar per les més fàcils i deixar els aspectes més controvertits pel final. Això permet no encallarnos al començament i arribar, almenys, a algun acord. També facilita la comunicació entre els membres del grup, perquè qualsevol grup necessita un període d'habituació i comprensió del llenguatge i les expressions dels altres. D'altra banda, de vegades els petits acords van desfent o alleugerint els grans desacords.

IV. **Conclusions i protocol de bones pràctiques.** Finalment, cal concretar els acords als quals s'ha arribat i els protocols de bones pràctiques que es proposen. Quan això no hagi estat possible, no s'ha d'entendre, ni de bon tros, com un fracàs. Cal concretar els desacords i el perquè d'aquests desacords, i entendre-ho com un pas imprescindible per tal d'apropar, en un futur, punts de vista divergents.

4) **Seguiment i avaluació** («Ha estat encertat? Què caldria corregir?... »).

Com veurem tot seguit, moltes decisions ètiques poden i han de ser contrastades i avaluades en l'àmbit dels fets, la qual cosa permet mantenir-les, reforçar-les o corregir-les.

2.1.5. La imposició del millor argument

Alasdair MacIntyre (1984 [2002], pàg. 22, 26 i 43) ha assenyalat que les disputes morals són racionalment interminables, inacabables. No comparteixo aquesta opinió. En primer lloc, perquè no hi ha desacord moral que duri mil anys (o posem-ne deu mil). Hi ha qüestions morals que van ser disputades i que avui ens provocarien riure o indignació, per exemple si els indis tenen ànima i són humans. I en segon lloc, perquè hi ha disputes morals que queden racionalment resoltes, i això no significa que quedin *creencialment* resoltes, ja que la controvèrsia pot continuar en l'àmbit de les creences, els costums, les emocions o els interessos. Per exemple, considero racionalment resolta la disputa moral sobre si una persona adulta, amb capacitat d'autogovern, sense coaccions ni alteració de la conducta, havent estat degudament informada i acompanyada en un procés de deliberació que ha durat el temps necessari, té dret o no a desestimar un tractament mèdic que li salvaria la vida.

Habermas ha assenyalat que en una *situació ideal de parla* s'han de complir almenys les condicions següents:

> «que a) s'escoltin totes les veus rellevants, b) es puguin fer valer els millors de tots els arguments disponibles tenint en compte l'estat present del nostre saber i c) només la coerció sense coercions que exerceixen els bons arguments determini les actituds d'afirmació o negació dels participants.»
>
> (Habermas, 1990 [1991], pàg. 189)

> «Les quatre pressuposicions més importants són: [a] caràcter públic i inclusió: no es pot excloure ningú que, en relació amb la pretensió de validesa controvertida, pugui fer una aportació rellevant; [b] igualtat en l'exercici de les facultats de comunicació: a tots se'ls concedeixen les mateixes oportunitats per expressar-se sobre la matèria; [c] exclusió de l'engany i la il·lusió: els participants han de creure el que diuen; i [d] manca de coaccions: la comunicació ha de ser lliure de restriccions, ja que aquestes eviten que el millor argument pugui sortir a llum i predeterminen el resultat de la discussió.»
>
> (Habermas, 2005 [2006], pàg. 57)

En una recerca i construcció cooperativa de la veritat l'única coacció lícita, quan és necessària, és el millor argument. Les característiques que defineixen un bon argument no són l'eloqüència, la retòrica o el lideratge, sinó:

I. **L'observació i contrastació empírica.** Moltes valoracions ètiques poden i han de ser contrastades i avaluades en l'àmbit dels fets. Des de Kant, s'ha insistit en la separació entre el món del coneixement i el món de l'ètica, entre els enunciats descriptius (que ens diuen com són les coses) i els enunciats prescriptius o de valor (que ens diuen com han de ser o com ens agradaria que fossin les coses). Tanmateix, la separació radical entre «el món del coneixement» i «el món de la moral», entre «els fets» i «els valors», desemboca en el dogmatisme o en el nihilisme, perquè llavors la moral no es pot conèixer, raonar, justificar ni criticar, amb la qual cosa alguns es veuen cridats a imposar-la simplement perquè hi creuen (vegeu l'apartat dedicat a la fal·làcia naturalista).
En l'àmbit de la moral, moltes vegades també és possible conèixer empíricament quines són les actuacions o decisions que provoquen o fomenten el bé de les persones i quines no. Perquè les normes i les decisions morals tenen repercussions que es poden veure, que es poden gaudir o patir. La prohibició de maltractar les persones no solament és fruit d'un principi humanista amb el qual s'hi pot estar d'acord o no. Maltractar les persones té conseqüències negatives que es poden conèixer mitjançant l'experiència empírica.

II. **La coherència lògica.** Les persones, a més a més d'observar, raonem, és a dir, ampliem reflexivament el coneixement passant d'unes premisses a unes conclusions. Afirmem, neguem, relacionem, particularitzem, generalitzem, quantifiquem, deduïm... d'una manera determinada que anomenem lògica, les lleis de la qual ha de complir un bon argument. Per exemple, considerem correcte l'argument: «Quan en Josep era viu, sempre va manifestar que volia que l'incineressin quan morís. I com que aquí respectem les decisions raonables de les persones i la incineració és possible, el correcte seria atendre la seva voluntat», i considerem incorrecte aquest altre argument: «Quan en Josep era viu, sempre va manifestar que volia que l'incineressin quan morís. I com que aquí respectem les decisions raonables de les persones i la incineració és possible, el correcte seria no atendre la seva voluntat».

III. **La capacitat explicativa.** Hi ha argumentacions que donen voltes allà mateix o es paren en un «perquè sí», «perquè sempre ha estat així» o «perquè Déu ho vol», mentre que altres són capaces d'anar més enllà en la seva capacitat o potència explicativa. Hi ha arguments que són més convincents perquè integren els altres i els superen; o perquè contradiuen eficaçment el darrer argument de les altres posicions, sense que aquestes siguin capaces d'aportar-ne de nous.
Per exemple, una persona pot dir: «Considero que s'hauria d'informar els pares o tutors de les noies de 16 i 17 anys que decideixen avortar, encara que elles no vulguin, llevat que això els provoqui un conflicte greu, manifestat en el perill cert de violència familiar, amenaces, coaccions, maltractaments, o es produeixi una situació de desarrelament o desemparament de risc vital o no entenguin l'abast de la seva situació. I ho considero perquè són menors d'edat».

I una altra persona pot dir: «Considero que s'hauria de guardar el secret professional en les situacions de noies de 16 i 17 anys que decideixen avortar i no volen que els seus pares ho sàpiguen, llevat que es trobin en una situació de risc vital o no entenguin l'abast de la seva situació. I ho considero per diverses raons: perquè si no els garantim la confidencialitat, algunes no acudiran als professionals; perquè en aquestes situacions l'objectiu dels adults ha de ser ajudar-les, i això no sempre s'aconsegueix informant els pares o tutors en contra de la voluntat de l'afectada; perquè moltes noies de 16 i 17 anys tenen maduresa suficient per entendre la seva situació; perquè l'autonomia de les persones no s'aconsegueix d'un dia per altre (el dia que compleixen 18 anys), sinó que és un procés gradual que en algunes qüestions ja es pot atorgar, i perquè les persones menors d'edat també tenen dret a la intimitat i un embaràs no desitjat és una qüestió molt íntima.»

Abans que res, hem de demanar disculpes al lector o lectora per la tendenciosa exposició de les dues posicions. És evident que els defensors «del món real» de la primera posició tenen molts més arguments que els exposats aquí. Però si ens limitem als dos personatges ficticis i considerem que l'un i l'altre i tots els que viuen en la seva època no són capaços d'aportar nous arguments i, per tant, que el diàleg està condemnat a donar voltes a allà mateix, hauríem de considerar que la primera argumentació és més potent, que té més capacitat explicativa.

2.1.6. El millor argument s'imposa només quan és necessari fer-ho

El millor argument només es pot imposar:

I. Després d'haver mantingut l'actitud i els procediments assenyalats anteriorment.
II. En les situacions en què és absolutament necessari. Hi ha circumstàncies en les quals prendre una decisió no és necessari o pot esperar i imposar el millor argument només té interès per a qui es vol erigir en guanyador. Quan és possible, és molt important saber esperar, donar possibilitats i facilitats perquè l'altre iniciï processos de canvi, sobretot en l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària, que solen incidir en la manera de ser i de viure de les persones.

2.1.7. La imposició ha d'anar acompanyada de la compassió

Més endavant tindrem ocasió de defensar la compassió, un concepte que genera molta aversió en l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària. Com que la moral és raó emotiva i sabem que hi ha raons que el cor no entén, la imposició del millor argument pot generar molt dolor psíquic. Quan no és possible provocar i esperar processos de canvi, cal trobar la manera de generar el mínim dolor. Hi ha maneres i maneres d'imposar una qüestió fonamentada en un bon argument, i maneres i maneres de fer un acompanyament. L'infern és ple de bons arguments despietats.

2.2. Ètiques deontològiques

Respecte de l'ètica dialògica, i per extensió de totes les ètiques procedimentals, s'ha criticat que, si bé els procediments són importants, aquests estan pensats per dotar-los de continguts, i que el mer formalisme està mancat de valors. És a dir: ens diuen com procedir, però no què hem de decidir o respectar. El mateix s'ha criticat de les ètiques conseqüencialistes, de les quals Lawrence Blum ha dit que és especialment xocant que malgrat «defensar que cada persona dediqui tota la seva vida a aconseguir el màxim bé o felicitat possible per a totes les persones, amb prou feines hagi intentat oferir una descripció convincent de com seria viure aquest tipus de vida.» (Blum, 1998, pàg. 198). I no hi ha dubte que els continguts els han proporcionat, històricament, les ètiques de la virtut i les deontològiques o, com les va anomenar Max Weber, de la convicció.

El sociòleg Max Weber, en una de les dues famoses conferències sobre la ciència i la política pronunciades a la Universitat de Munic, davant un grup d'estudiants de l'esquerra liberal, va distingir entre «ètica de la convicció» (*Gesinnungsethisch*) i «ètica de la responsabilitat» (*Verantwortungsethisch*).

> «Hem de veure amb claredat –va dir en aquesta conferència– que tota acció èticament orientada es pot ajustar a dues màximes fonamentalment oposades: es pot orientar conforme a l'"ètica de la convicció" o conforme a l'"ètica de la responsabilitat". No és que l'ètica de la convicció sigui idèntica a la falta de responsabilitat, o l'ètica de la responsabilitat a la falta de convicció. No es tracta de cap manera d'això. Però sí que hi ha una diferència abismal entre obrar segons la màxima d'una ètica de la convicció, tal com la que ordena (religiosament parlant) "el cristià obra bé i deixa el resultat a les mans de Déu", o segons una màxima de l'ètica de la responsabilitat, com la que ordena tenir en compte les *conseqüències* previsibles de la pròpia acció.»
>
> (Weber, 1919 [1998], pàg. 164-165)

Les ètiques de principis o deontològiques són les que estem més acostumats a utilitzar: orientem o resolem qüestions ètiques emparant-nos en uns principis o ordenances establerts. Per exemple, els deu manaments de la llei de Déu transmesos a Moisès, o la Declaració universal dels drets humans, o el codi deontològic d'una professió, o la constitució i les lleis d'un país.

Aquí no aprofundirem en la qüestió de com o qui estableix aquests principis. Normalment, els qui subscriuen concepcions deontològiques creuen que hi ha certs tipus d'actes que són dolents per si mateixos, i per tant mitjans moralment inacceptables per a la recerca de qualsevol finalitat. Quedem-nos amb el fet que hi ha valors, drets i deures –per exemple, els que recullen la Declaració universal dels drets humans i les declaracions posteriors, cartes, convenis i pactes internacionals que l'amplien i el concreten– que suporten bé la prova de l'àgora deliberativa a què ens hem referit en l'apartat anterior, i també la de les ètiques conseqüencialistes i de l'amor que abordarem més endavant. Valors, drets i deures que cada vegada més persones i col·lectius prenen com a referència i suport per fer valer la seva dignitat, per millorar les seves condicions de vida i sortir del sofriment i la marginació, i que considerem que mereixen ser establerts i ampliats. El principialisme, per tant, és una ètica de la convicció que aborda els problemes morals aplicant-hi principis i regles generals.

Les ètiques principialistes o deontològiques més importants de la modernitat són les ètiques kantianes, fins a l'extrem que alguns autors parlen d'ètiques kantianes quan tenen en ment teories ètiques basades en els valors o drets, en l'acció a partir de principis més que no pas dels resultats. A les ètiques deontològiques se'ls ha criticat la seva *abstracció* o *generalitat* (els seus principis són massa abstractes o generals per orientar l'acció), la seva *possible contradicció* (en situacions concretes, els principis poden entrar en conflicte) i el seu *rigorisme* (normes rígides insensibles a les particularitats de cada situació). Aferrar-se sense matisos a un principi sense tenir en compte les conseqüències o altres principis pot portar a situacions poc respectuoses, poc eficaces, i fins i tot aberrants. És per això que gairebé tots els corrents i autors coincideixen en la necessitat d'interpretar i d'adaptar els principis als diferents contextos particulars. Fins i tot la Ciutat del Vaticà, garant de la llei de Déu, considera que de vegades és necessari acomodar-la raonablement a les circumstàncies i a les conseqüències, per exemple, el «no mataràs» en situacions de legítima defensa, o el «no mentiràs» quan dir la veritat pot provocar un gran perjudici a persones innocents. Tanmateix, de vegades sembla necessari aferrar-se a principis inamovibles.

Judgment at Nuremberg (Vencedors o vençuts?), de Stanley Kramer (1961)

La pel·lícula permet reflexionar sobre si és necessari complir i fer complir les lleis sempre, fins i tot quan es consideren injustes i, en cas de considerar que no ha de ser així, quin és el fonament de la desobediència civil. O dit d'una altra manera: Hi ha principis inamovibles? Quin és el fonament d'aquests principis (controvèrsia entre jusnaturalisme i positivisme)?

Tres anys després del final de la Segona Guerra Mundial, quatre jutges, còmplices de la política nazi d'esterilització i neteja ètnica, seran jutjats a Nuremberg. Sobre Dan Haywood (Spencer Tracy), un jutge nord-americà retirat, recau la important responsabilitat de presidir aquest judici contra els crims de guerra nazis.

Tornem a la nostra àgora deliberativa, a aquest grup de persones d'un centre d'intervenció social, psicoeducativa o sociosanitària reunides per tractar de trobar la millor resposta possible al problema ètic que tenen plantejat. És evident que no ho hauran de decidir tot, ja que hi ha valors, principis i obligacions que els han estat llegats per la tradició, pels tractats internacionals, per les lleis del país, pels codis deontològics o pels protocols de bones pràctiques que hauran de respectar i per fer respectar. La seva responsabilitat, per tant, consistirà probablement a concretar aquests principis generals a la situació o problemàtica que s'analitza, dilucidar les possibles contradiccions amb altres principis i procurar que un excés de rigorisme sigui insensible a les particularitats de la situació i a les conseqüències que es puguin derivar de la seva aplicació.

2.3. Ètiques conseqüencialistes

A les ètiques deontològiques, principialistes o kantianes els filòsofs contraposen les ètiques teleològiques (del grec *telos*, «finalitat») o conseqüencialistes. Aquestes ètiques rebutgen que hi hagi tipus d'actes correctes o incorrectes per si mateixos i sostenen que una acció és moralment bona (o no tan bona, o dolenta) segons les finalitats que persegueix i les conseqüències que pugui tenir.

L'utilitarisme és la teoria conseqüencialista més coneguda. Sosté que una acció és moralment bona (o no tan bona, o dolenta) segons les finalitats que persegueix i les conseqüències que pugui tenir.

El principi d'utilitat o de màxima felicitat

Es considera Jeremy Bentham (1748-1835) i John Stuart Mill (1806-1876) els fundadors de l'utilitarisme, tot i que és possible trobar-ne antecedents en Francis Hutcheson (que a I*nquiry concerning Moral Good and Evil* (1725) va escriure: «la mejor acción es la que procura la mayor felicidad para el mayor número; y la peor, de igual modo, la que proporciona desgracia.») i a l'hedonisme grec. Segons Bentham, el principi d'utilitat o de màxima felicitat que persegueixen les persones proporciona una norma bàsica sobre allò que és just o injust, correcte o incorrecte. Aprova o desaprova qualsevol acció en funció de la tendència que tingui a augmentar o disminuir la felicitat d'aquell o aquells l'interès dels quals està en qüestió.

El pensador utilitarista contemporani més conegut és Peter Singer, que diu:

> «L'utilitarisme clàssic considera que una acció està bé si augmenta la felicitat de tots els afectats igual o més que qualsevol acció alternativa, i malament si no ho fa. Les conseqüències d'una acció varien segons les circumstàncies en què es dóna. Mai es podrà acusar un utilitarista de manca de realisme, o d'adhesió rígida a uns ideals menyspreant la situació concreta. L'utilitarista jutjarà, per exemple, que dir mentides és dolent en algunes circumstàncies i bo en altres, depenent de les conseqüències.»
>
> (Singer, 1993 [2003], pàg. 2-3)

Gairebé totes les teories ètiques accepten, d'una manera o altra, que s'han de tenir en compte les conseqüències. Ara bé, a l'utilitarisme pur li passa el mateix que al principialisme pur: pot portar a situacions poc respectuoses, poc eficaces, i fins i tot aberrants. S'ha dit, per exemple, que si els drets de les persones depenen exclusivament de les conseqüències, del grau de felicitat que aporta a tots els afectats, pot provocar que si l'esclavatge o la tortura són beneficiosos per al conjunt de la població, estiguin justificats èticament. En aquest sentit, els utilitaristes insisteixen en la necessitat de tenir en compte els interessos de cada ésser i no solament de la majoria.

Singer (1993 [2003], pàg. 11-17) ha aportat matisos a l'utilitarisme, dels quals cal destacar-ne dos: que cal entendre «les millors conseqüències» d'una acció com allò que afavoreix els interessos dels afectats, i no solament com allò que augmenta el seu plaer i disminueix el dolor, i que l'utilitarisme es mou pel principi bàsic d'igualtat, és a dir, d'igual consideració d'interessos. El mateix Singer diu que hi ha ideals ètics (per exemple, els drets individuals, la santedat de la vida, la justícia, la puresa...) que en algunes versions són incompatibles amb l'utilitarisme.

2.4. Ètiques de l'hospitalitat o de la compassió

En l'esforç lloable de l'ètica deliberativa, principialista i conseqüencialista de mantenir-se en l'àmbit estricte de la racionalitat, resideix també la seva debilitat, perquè en la moral i l'ètica no solament hi ha raons, sinó també sensibilitat, afectivitat, acollida, amor, emocions. Encara més: la moral i l'ètica sorgeixen de la responsabilitat i estimació envers els altres. Emmanuel Levinas ho ha resumit així:

> «Bon dia, desig o benedicció, interès pel destí de l'altre, inquietud original per la seva vida i per la seva mort. El bon dia abans del *cogito*. [...] No pretenc en absolut afirmar que una cosa impedeix l'altra, sinó que l'una té prioritat sobre l'altra: el bon dia abans del *cogito*, encara que l'amor del proïsme s'hagi oblidat per culpa de l'amor de la veritat.»
>
> (Levinas, 1990 [1991], pàg. 7).

Jonathan Sacks afirmava el 1996 que:

> «(e)l verdader drama del segle passat no va ser l'eclipsi de la religió per la ciència, sinó l'eclipsi de les maneres religioses de pensar sobre les relacions humanes pels models polític i econòmic.»
>
> (Sacks, 1996/97, pàg. 17).

Durant massa temps els ateus i els agnòstics ens hem complagut d'això (cosa que no significa que no tinguéssim bones raons per fer-ho) i no hi hem apreciat cap pèrdua. I tanmateix n'hi ha.

Defugir tot el que té a veure amb l'amor i la compassió porta la raó a veure les persones i els seus problemes a través de la fredor de la paret de vidre que anomenem *objectivitat*. Sóc conscient de l'aversió que pot generar la paraula *compassió* en l'àmbit de les professions socials, psicoeducatives i sociosanitaries, que la solen vorejar i substituir per *vincle*, *simpatia*, *empatia*, *afectivitat*, *intel·ligència emocional*... Ara bé, i sense desestimar aquests termes, cap d'ells aconsegueix copsar plenament el que emparaula la compassió, aquest sentiment gràcies al qual es fa possible sentir l'altre i compartir, en la mesura que es pugui, la seva situació, la seva alegria o el seu sofriment. Quan hi ha compassió hom no es manté indiferent, sinó que s'identifica amb l'altre i l'estima fins al punt que el seu bé i el seu mal no li són estranys. És necessari recuperar aquest significat originari de la paraula, lluny de l'opinió massa estesa que la relaciona amb la llàstima i amb l'altivesa de posar-se per sobre de l'altre.

Molts professionals de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària coincideixen en la seva aversió als conceptes *compassió* i *beneficència*, ja que els seus avantpassats van denominar amb aquests noms pràctiques que no hi tenen res a veure. *Compassió* i *beneficència* signifiquen, o significaven abans que se n'apropiessin les estratègies de poder de l'Estat i la seva Església, «sentir el dolor de l'altre» i «virtut de fer el bé, de procurar pel bé de l'altre,» respectivament. El realment important en aquesta qüestió, el que es troba en joc és si disposem o no de nous conceptes que emparaulin el que ens permetia alçar aquests vells vocables, ja que, altrament, hi perdríem un món. Segons el nostre parer, no disposen d'aquests nous conceptes, i davant d'això és necessari entaular una batalla assossegada per recuperar

aquestes paraules que ens han estat robades. Respecte a la compassió, se sol proposar com a succedani el terme *empatia*. Tanmateix, i com assenyala Martha Nussbaum (2001 [2008], pàg. 366-375), la compassió és diferent de l'empatia: la primera és sentir amb qui pateix i la segona una reconstrucció imaginativa de l'experiència de qui pateix. L'empatia és «una eina molt important en l'afany de conferir sentit al que li passa a l'altra persona, i també per fixar el nostre interès i la nostra relació amb ella», per obtenir –en paraules de Heinz Kohut– un «informant de l'acció apropiada». «Els actors –continua Nussbaum– poden tenir una gran empatia cap als seus personatges en diferents tipus de trànsits sense sentir cap emoció particular respecte a ells», fins al punt de considerar que un bon maltractador i torturador és empàtic amb les seves víctimes, ja que sap el que senten, el que els fa mal, el que els espera, el que temen... sense arribar a compartir, de cap manera, els seus sentiments, el seu dolor, les seves esperances i els seus temors.

Esperanza Guisán assenyala que:

> «la rellevància de les ètiques dels sentiments morals rau en dos o tres assoliments|èxits importants, mai prou destacats: haver rescatat els sentiments, les passions i els impulsos humans de la foscor a què semblaven condemnats, haver reduït les pretensions de la raó pura pràctica, mentres'eludien alhora l'absolutisme i el relativisme en ètica.»

(Guisán, 1994 [2002], pàg. 377-409)

Per explicar el perill que ens amenaça en l'anàlisi objectiva de les persones sense tenir en compte cap element de compassió, disposem de la brevíssima i esfereïdora narració de Primo Levi, que explica quan ell, el jueu número 174.517 del camp d'Auschwitz, va comparèixer davant el *Doktor* Pannwitz per intentar formar part del *Kommando* Químic i poder allargar la seva supervivència. Diu Levi que es van mirar i que «aquella mirada no va ser entre home i home; i si jo sabés explicar a fons la naturalesa d'aquella mirada, intercanviada com a través de la paret de vidre d'un aquari entre dos éssers que viuen en medis diferents, també explicaria l'essència de la gran follia del tercer Reich» (1958 [2001], pàg. 153).

El reconeixement, l'acollida, l'hospitalitat, la cura, l'afectivitat, la compassió... són especialment pertinents i necessaris en l'ètica de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitaria, perquè són activitats professionals que solen afectar persones vulnerables o d'una certa fragilitat, incidir en la seva vida, canviar en alguns casos costums, maneres de viure, moralitats.

Crits i murmuris (Viskningar och rop) d'Ingmar Bergman (1972)

Davant la proximitat de la mort d'una d'elles, tres germanes es reuneixen a la vella mansió familiar. Els acompanya la serventa Anna. Quan són a la casa, comencen a recordar el passat, i quan la malalta entra en l'agonia revela la part més fosca i tortuosa de la vida. L'Anna és l'única que la bressola i la consola en els atacs de dolor i, finalment, de solitud i buit que pateix.
La reflexió sobre la vida, la mort, el record, el temps, la contingència, la fragilitat, l'amor, la solitud, el dolor... permet abordar la compassió i la pietat.

La pràctica professional en aquests àmbits és plena de situacions en què seguir únicament els imperatius racionals, l'anàlisi de les conseqüències i la lògica argumental, sense cap mena de compassió, es pot convertir en un despropòsit o fins i tot en una crueltat. Això ho sap qualsevol que s'hagi trobat en la necessitat de resoldre un problema ètic que afecta algú que està molt allunyat de la nostra racionalitat, per exemple, una dona africana convençuda que el millor per a la seva filla o néta és la mutilació genital; o els problemes ètics que tenen a veure amb la felicitat i les creences de les persones, per exemple, les dels testimonis de Jehovà; o situacions en què s'ha de dialogar amb persones que es mouen principalment en el llenguatge dels afectes o que tenen una greu pluridiscapacitat, i amb les quals la comunicació racional no és possible o fàcil.

L'amor i sobretot el sofriment són dues coses molt mal repartides, però presents en totes les persones i cultures, la qual cosa fa que tinguin una capacitat d'acostament i de comprensió que no té el llenguatge racional. «Si no ens entenem per llenguatge, entenam-nos per amor», diu un dels personatges del filòsof mallorquí Ramon Llull (1283 [1985], pàg. 26). L'ètica de la compassió empeny a cuidar el clima en el qual els valors es manifesten, es copsen, s'aprenen, es canvien. Facilita pensar en les necessitats bàsiques (materials i sentimentals), més que en valors universals. Facilita, en definitiva, construir una *minima habitalia* i no tant una *minima moralia*. Perquè lamentablement i pel que fa a l'ètica, alguns professionals solen estar més preocupats per la *minima moralia*, és a dir, per les normes bàsiques i mínimes que professionals i usuaris han de complir i respectar (d'aquí els codis deontològics i ètics i els reglaments), que per la *minima habitalia*, per les condicions relacionals i mediambientals

mínimes sobre les quals es fa possible la vida i la convivència. D'aquesta *minima habitalia* formen part, sobretot, els recursos bàsics que possibiliten o faciliten la felicitat: menjar, vestit, habitatge, família, sentir-se estimat, valorat, acollit.

Els professionals de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitaria es mouen per tant en la superfície d'un ventall desplegat per dos extrems: la fredor de la racionalitat, per un costat, i la passió de l'amor, per l'altre. El perill està en el fet que després d'haver servit amb voluntat eclesiàstica aquest darrer extrem, ara es corri a l'encontre incondicional de l'altre. O a moure's per aquesta superfície amb ambivalència i indeterminació, a no pensar ni assumir els perills i les possibilitats que cada un dels dos extrems amaga, a no apostar amb valentia per la part que correspon al coneixement tecnocientífic ni per la que correspon a l'amor i la compassió.

No hi ha dubte que un amor i compassió incondicionals per l'altre impedeixen entendre la situació, la qual cosa és una condició necessària en les relacions professionals per tal que l'ajuda sigui possible. També que provoquen un compromís i un sofriment en el professional que esdevenen insostenibles. L'amor i la compassió tenen, per tant, uns límits que la raó pot assenyalar, perquè permet el distanciament, la superació de l'egocentrisme i l'objectivitat. Tal com diu Edgar Morin, en el sentiment de l'amor cal mantenir la vigília de la raó.

> «Ja no es tracta d'eliminar l'afectivitat, sinó més aviat d'integrar-la. Sabem que la passió pot cegar, però també il·luminar. [...] L'art de viure és un art de difícil navegació entre raó i passió, saviesa i bogeria, prosa i poesia, sempre amb el risc de petrificar-se en la raó o perdre's en la follia.»
>
> (Morin, 2004 [2006], pàg. 150-153).

Entre el mimetisme incondicional amb l'altre que impedeix entendre la situació (mimetisme inintel·ligible) i el coneixement des de l'altra banda d'un aquari entre dos éssers que viuen en medis diferents (coneixement tecnocientífic), hi ha la comprensió, un camí imprescindible en la deliberació dels problemes ètics.

Entendre requereix una distància respecte de l'objecte d'estudi i n'hi ha prou amb la raó. Comprendre requereix combinar aquest distanciament (que atorga enteniment) amb l'aproximació de la compassió. És per això que es diu que hom no comprèn del tot una situació fins que no ha passat per l'experiència. A la pregunta de com s'explicava l'odi fanàtic dels nazis contra els jueus, Primo Levi (*Op. cit.* pàg. 279) va dir que «potser no es pot comprendre tot el que va passar, encara més, potser *no s'ha de comprendre*, perquè comprendre quasi és justificar. M'explico: "comprendre" un propòsit o un comportament humà significa (també etimològicament) contenir-lo, contenir-ne l'autor, posar-se al seu lloc, identificar-se amb ell».

L'ètica que correspon a la nostra època és una ètica de la complexitat, una ètica que, almenys, té en compte tots els factors que s'han apuntat fins aquí.

> «L'ètica –diu Morin– és complexa perquè és de naturalesa dialògica i sovint ha d'afrontar l'ambigüitat i la contradicció. És complexa perquè està exposada a la incertesa del resultat, i comporta l'aposta i l'estratègia. [...] És complexa perquè és una ètica de la comprensió, i la comprensió comporta el reconeixement de la complexitat humana.»
>
> (Morin, 2004 [2006], pàg. 219)

2.5. Epocacitat (dogmatisme, nihilisme, relativisme i perspectivisme)

Algunes persones consideren que hi ha normes morals permanents i universals. Em sembla que és una afirmació massa agosarada, almenys per quatre raons. La primera és que per defensar-ho fa falta tenir una visió omnímoda, conèixer totes les morals que hi ha hagut, que hi ha i que hi haurà arreu, i segurament per això molts dels qui ho defensen es refugien en Déu.

La segona raó és que l'enunciat que diu que hi ha normes morals permanents i universals ha estat refutat per la realitat, perquè hi ha hagut i hi ha persones que no comparteixen les normes que es consideren universals, amb la qual cosa ja no ho són, almenys en el sentit que tothom les segueix. Aleshores i per tal de mantenir l'enunciat ha calgut considerar que aquells que no les comparteixen no són humans. Tanmateix, quan hom considera haver trobat alguna norma moral universal l'etnologia o la història sempre surten amb alguna cultura excepcional. De vegades, i des de la mateixa antropologia, s'ha defensat, per exemple, que totes les cultures prohibeixen l'incest, de la qual cosa alguns dedueixen que és «una norma moral universal», sense parar atenció en el fet que la regulació de les relacions sexuals pren moltes i variades concrecions (per exemple, algunes cultures permeten tenir relacions sexuals amb els pares biològics i no amb persones amb les quals no hi ha cap mena de consanguinitat). D'altra banda, el mateix fet que hi hagi normes morals mostra que hi ha gent o moments en què no s'acompleixen i que per això fa falta instaurar-les i recordar-les.

La tercera raó és la confusió entre «l'és» i «l'ha de ser». David Hume, com hem vist en parlar de la fal·làcia naturalista, ja va assenyalar que si poguéssim arribar a saber *com són les coses* no en podríem concloure *com han de ser les coses*, perquè el primer saber pertany a l'àmbit del coneixement mentre que el segon, al de la moral. Aquesta confusió porta, per exemple, que alguns fonamentin la moral en comportaments i sentiments innats. La moral és un magnífic tret cultural que ens diu allò que està bé o malament, i aquesta capacitat, efectivament, es construeix sobre capacitats innates com ara pensar, estimar, patir, sentir benestar o malestar..., però aquestes capacitats naturals no són, elles mateixes, morals. Fa falta despertar-les i valorar-les com a bones o dolentes aplicades a una cosa o situació o a unes altres. La capacitat d'estimar, per exemple, es pot concretar d'una manera o altra: es pot estimar la guerra o la pau o els infants d'una manera pedofílica o maternal. I, finalment, la quarta raó té a veure amb aquesta darrera i és molt simple: encara que hi hagués una norma moral que hagués estat permanent i universal, això no seria motiu per continuar preservant-la. Podríem considerar, per exemple, que avui no és adequada i que s'ha de canviar.

En l'altre extrem del dogmatisme teològic o naturalista que considera que hi ha normes morals permanents i universals tenim el nihilisme, per al quin l'únic coneixement segur que disposem és que no podem saber gens, la qual cosa obliga qui comparteixen aquesta primera veritat a habitar, en totes les altres coses, en l'escepticisme, en el fred de sentir-se colpejats –tal com assenyala Nietzsche– per l'alè de l'espai buit i el no-res infinit.

Nietzsche i el nihilisme

Per a Nietzsche, el nihilisme és resultat de la pèrdua de fe en una instància superior. Quan s'esgota la fe en valors absoluts que estan més enllà de l'experiència i de la capacitat creativa i interpretativa de les persones, el que apareix en el seu lloc és el no-res. Metafísica i nihilisme estan íntimament

units: es passa d'un absolut (tot té sentit perquè hi ha una Veritat inalterable) a un altre absolut (res no té sentit perquè tot és canviant). L'un prové de l'altre, fins al punt que Nietzsche considera el nihilisme un estadi patològic transitori de la metafísica a l'*ultrahome: «El nihilisme representa un estat intermedi patològic (és patològica l'enorme generalització, la conclusió que no hi ha cap sentit absolut): ja sigui que les forces productives no són encara prou fortes, ja sigui que la décadence encara vacil·la i no ha inventat encara els seus remeis*.»

(Nietzsche, 1887 [2006], pàg. 342).

Si retornem a l'àgora deliberativa en la qual s'acorda la millor resposta a una situació tenint en compte, recordem-ho, els principis, les conseqüències i la compassió, caldrà que, d'una manera o una altra, també tinguem present que tot això es dóna en una cultura i en un «esperit de l'època» que ens té, sortosament, atrapats. L'esperit del nostre temps ens configura, ens dóna la perspectiva des de la qual qualsevol coneixement és possible. I una bona manera d'estar-hi sometents és saber-ho i escoltar com més veus millor, que ens arriben dels altres i d'altres èpoques. Nietzsche ho va expressar així:

«A partir d'ara, senyors filòsofs, guardem-nos millor, per tant, de la perillosa i vella mentida conceptual que ha creat un "subjecte pur del coneixement, subjecte aliè a la voluntat, al dolor, al temps", guardem-nos dels tentacles de conceptes contradictoris, com "raó pura", "espiritualitat absoluta", "coneixement en si mateix" [...] *Únicament* hi ha un veure perspectivista, *únicament* un "conèixer" perspectivista; i *com més gran sigui el nombre* d'afectes que permetem dir la seva paraula sobre una cosa, *com més sigui el nombre d'ulls*, d'ulls diferents que sapiguem emprar per veure una mateixa cosa, més completa serà la nostra "objectivitat". Però eliminar en absolut la voluntat, deixar en suspens la totalitat dels afectes, suposant que ho poguéssim fer: com?, és que no significaria això *castrar* l'intel·lecte?...»

(Nietzsche, 1887 [1979], pàg. 139).

Aquest perspectivisme bé podria ser anomenat relativisme, si no fos perquè aquest terme ha acabat per referir-se a l'actitud de l'inconscient que canvia de criteris morals segons com li plau; o del malabarista que fa de l'argumentació un joc a través del qual defensar una posició i passar després a defensar la contrària; o en definitiva, del nihilista que malgrat considerar que no és possible el coneixement, i menys el moral, però sabedor que no és possible viure sense ell, acaba per creure que tot és segons el color del vidre amb què es mira i que per canviar de vidre, ja se sap, només és necessari canviar d'ulleres.

El perspectivisme és conseqüència de la secularització del pensament i parteix del fet que les persones som creadores i per tant responsables dels nostres valors i principis morals i jurídics, i considera que aquests valors i principis depenen, com la història i l'etnografia ens mostren, dels contextos culturals i històrics. La moral i l'ètica és adveniment, construcció, interpretació. I tota verificació i falsació de proposicions, siguin descriptives o prescriptives, només es pot donar en l'horitzó d'una obertura prèvia no transcendental sinó heretada. Les morals i les ètiques no estan dictaminades d'una vegada i per sempre, ni sorgeixen del no-res o de creadors impersonals i atemporals. Les morals i les ètiques tenen referents, sorgeixen *de i respecte a, estan relacionades amb els valors, les condicions, els interessos, el llindar de coneixement, el temps i les situacions per a les quals van ser proclamades i en què van ser proclamades*.

Com assenyala Habermas, no hi ha cap referència al món que estigui absolutament lliure de context.

> «Heidegger i Wittgenstein van mostrar ja, cada un a la seva manera, que la kantiana consciència transcendental dels objectes es nodreix de falses abstraccions. Els contextos del món de la vida i les pràctiques lingüístiques en què els subjectes socialitzats es troben "ja sempre" obren el món des de la perspectiva de tradicions i costums constituidors de sentit. Els membres d'una determinada comunitat de llenguatge experimenten tot el que els surt a l'encontre en el món a la llum d'una precomprensió "gramatical" adquirida per socialització, no com a objectes neutrals.»
>
> (Habermas, 2005 [2006], pàg. 43-48)

Per a Habermas, això no és motiu per sostenir un teorema de la inconmensurabilitat, ja que els participants en la comunicació «es poden entendre per sobre de les fronteres de mons de la vida divergents», la qual cosa és possible, segons ell, perquè hi ha un món objectiu comú que orienta la pretensió de veritat dels seus enunciats.

> «La suposició d'un món objectiu comú projecta un sistema de possibles referències al món i d'aquesta manera possibilita les intervencions en el món i les interpretacions de quelcom en el món. La suposició d'un món objectiu comú és "transcendentalment" necessària [...]».
>
> (Habermas, 2005 [2006], pàg. 43, 47 i 48)

El perspectivisme ètic no impedeix determinar el que està bé o malament, perquè per fer-ho no és necessari disposar d'estructures estables i fonaments eterns. No impedeix trobar legitimitat per a les normes morals i jurídiques, i imposar-les en cas que ho considerem necessari. Simplement, i d'això deriva la complexitat de l'empresa, ens en fa responsables.

Els avantatges del perspectivisme o relativisme que aquí es defensa respecte al dogmatisme té, almenys, cinc grans avantatges: ens fa responsables de la moralitat que practiquem i que de vegades és necessari imposar; afavoreix l'acostament a les veritats morals dels altres; facilita la crítica a les pròpies conviccions; possibilita l'adaptació raonable de les normes a les diverses situacions, i aplana el canvi prudent de les conviccions. I els avantatges respecte al nihilisme són evidents per a qualsevol que s'hagi embarcat en l'aventura de les relacions humanes: permet viure i relacionar-se amb els altres i, sobretot, reconèixer les situacions que provoquen injustícia i sofriment, la qual cosa és un requeriment imprescindible per no participar-hi i combatre-les. Tanmateix, i com s'ha assenyalat en els paràgrafs anteriors, no és principalment una qüestió d'avantatges, sinó de necessitat: de la impossibilitat de continuar en el dogmatisme o de llançar-se al nihilisme.

Resum

En aquest capítol s'han presentat les tres grans tradicions metaètiques (aliança, república i contracte) que intenten explicar perquè hi ha ètica i moral i que permeten situar, a grans trets, les diferents famílies ètiques. S'ha presentat també l'ètica de la complexitat, una proposta sincrètica que recull quatre grans propostes ètiques: les procedimentals, les deontològiques, les conseqüencialistes i les de l'hospitalitat o l'estimació. L'ètica de la complexitat hauria de permetre abordar correctament les qüestions ètiques que sorgeixen en la pràctica professional. Es fa especial èmfasi en els procediments que permeten una bona deliberació i, continuant una qüestió ja tractada en el capítol anterior, en la necessitat de conrear l'art d'enraonar i contenir la dialèctica.

Glossari

Ètica de la complexitat. Edgar Morin considera que el pensament complex és la resposta a una situació d'incertesa en la qual cap teoria pot garantir la completesa. Diu que és un tipus de pensament que integra el màxim possible les formes simplificadores de pensar i rebutja les conseqüències reduccionistes i unidimensionals. En aquest capítol, «ètica de la complexitat» fa referència a una forma d'abordar les qüestions ètiques que integra les diferents propostes existents i se'n serveix.

Ètiques deontològiques. Les ètiques deontològiques (del grec *deon*, 'deure') se solen contraposar a les ètiques teleològiques (del grec *telos*, 'fi') o conseqüencialistes. Tot i que és usual diferenciar entre ètiques deontològiques i ètica kantiana, d'una forma amplia podem considerar que les ètiques deontològiques responen a deures, a principis o imperatius que cal seguir, amb la qual cosa i en aquest sentit l'ètica kantiana també seria una ètica deontològica o principialista. És per això que es parla de dos grans tipus de teoríes ètiques: les conseqüencialistes i les no conseqüencialistes, les teleològiques i les no teleològiques.

Ètiques conseqüencialistes. Els conseqüencialistes consideren que la relació entre els valors i els agents és instrumental: el que és important dels valors és fomentar-los, servir-se'n, no proclamar-los o respectar-los. El corrent ètic més conegut del conseqüencialisme és l'utilitarisme. Com diu Peter Singer, «l'utilitarisme clàssic considera que una acció està bé si augmenta la felicitat de tots els afectats igual o més que qualsevol acció alternativa, i malament si no ho fa. […]. L'utilitarista jutjarà, per exemple, que dir mentides és dolent en algunes circumstàncies i bo en altres, depenent de les conseqüències.»

Ètiques de l'hospitalitat. Aquestes ètiques arrelen en la tradició de l'aliança i darrerament han estat impulsades per formes de pensament que es reclamen pròpies de la veu femenina. A grans trets, les ètiques de l'hospitalitat se solen contraposar a les ètiques de la justícia, que es consideren pròpies de la veu masculina. Les ètiques de la justícia tenen a veure amb la raó i l'imperatiu de viure junts, mentre que les de l'hospitalitat, amb l'estimació, amb la sortosa contingència de viure junts i amb la fragilitat de la vida.

Epocacitat. En aquest capítol, *epocacitat* es refereix al que possibilita caracteritzar una època, al que possibilita parlar d'una època diferenciant-la d'una altra. També al que ens atrapa i configura en una època. En alemany es parla de *Zeitgeist*, que significa «l'esperit (*Geist*) del temps (*Zeit*)» o «el signe del temps».

Jusnaturalisme. El jusnaturalisme (del llatí *ius*, 'dret') considera que l'ordre jurídic es fonamenta en l'ordre natural. És a dir, que hi ha un dret natural que es concreta i regula un ordre jurídic racionalment constituit, i que és de rang superior a tot ordenament jurídic positiu posterior. Se sol considerar *Antígona*, la tragèdia de Sòfocles, com la mostra més antiga i fefaent del conflicte entre les lleis de la naturalesa i les lleis dels homes, la lluita entre els drets no escrits, no legislats, però inherents en la persona humana (jusnaturalisme), i les dictades pels homes, per la *polis* (positivisme). Se li retreu que diferents cultures i èpoques han tingut i tenen diferents valors, morals i normes jurídiques.

Positivisme ètic i juspositivisme. El positivisme ètic (del llatí *ponere*, 'posar', 'col·locar') també se sol anomenar juspositivisme. Nega l'existència d'una moral o dret natural (jusnaturalisme) i considera que són una construcció humana. No hi ha, per tant, valors i principis ètics i jurídics en si, independents de les cultures i èpoques. Se li retreu que no hi ha cap fonament racional per considerar inadequades i perniciosos valors i principis ètics i jurídics nazis establerts democràticament.

Tradició del contracte. En ètica, corrent que, a grans trets, considera que les obligacions morals, polítiques i jurídiques són una resposta als conflictes entre humans, un procediment que possibilita la convivència. El seu origen se sol atribuir a Thomas Hobbes (1578-1679), tot i haver-hi autors anteriors que en parlen, per la profunditat i rigor de la seva anàlisi i per l'adveniment de la moderna filosofia política.

Tradició republicana. En ètica, corrent que, a grans trets, considera que les obligacions morals, polítiques i jurídiques són una necessitat pròpia de la naturalesa humana, del fet que som éssers socials. L'origen d'aquesta tradició se sol situar en Aristòtil (384-322 aC).

Tradició de l'aliança. En ètica, corrent que, a grans trets, considera que les obligacions morals, polítiques i jurídiques són posteriors a l'ètica. I l'ètica, per a aquesta tradició, és un ésser-hi, un ésser-en-el-món-i-amb-els-altres, un relligament (*re-ligio*), una obligació (*ob-ligatio*), una responsabilitat (una resposta) ver l'altre i el món.

Bibliografia

Apel, K.-O. (1976 [1985]). *Transformation der Philosophie: Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft*. Versió castellana d'A. Cortina, J. Chamorro i J. Conill: *La transformación de la filosofia II. El a priori de la comunidad de comunicación*. Madrid: Taurus.
Aristòtil [1985]. *Ética Nicomáquea I* (5a. ed.). Versió castellana de J. Pallí, Madrid: Editorial Gredos.
Aristòtil (1988). *Política I*. Versió de M. García Valdés. Madrid: Gredos.
Benhabib, S. (1992 [2006]). *Situating the Self*. Versió castellana de Gabriel Zadunaisky. *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.
Blum, L. (1988). «Moral exemplars: reflections on Schindler, the Trocmes, and others», *Midwest Studies in Philosophy* (núm. 13, pàg. 196-221).
Camps, V. (2010). *El declive de la ciudadanía. La construcción de una ética pública*. PPC: Boadilla del Monte.
Canimas, J. (2006). «La ética aplicada a la intervención social». *Servicios Sociales y Política Social. Revista del Consejo General del Colegio Oficial de Diplomados en Trabajo Social* (núm. 73, pàg. 135-144).
Canimas, J., **Carbonell, F.** (2008). *Educació i conflictes interculturals. Primum non nocere*. Vic: Eumo Editorial i Fundació Jaume Bofill.
Cortina, A. (2001). *Alianza y contrato. Política, ética y religión*. Trotta: Madrid.
Diaz,C.(2009).http://www.personalismo.org/filosofia-personalista/otros-filosofos-personalistas/carlos-diaz/ Recuperat el març de 2011.
Friedman, M. (1993). «Beyond Caring: The De-Moralization of Gender». A: Larrabee, M. J. (ed.). *An Ethic of Care*. Londres: Routledge.
Gilligan, C. (1982 [1985]). *In a different voice: psychological theory and women's development*. Versió castellana de J. J. Utrilla: *La moral y la teoría. Psiocología del desarrollo femenino*. Mèxic: FCE.
Guisán, E. (1994 [2002]). «Sentimiento moral». A: Cortina, A. (dir.). *10 palabras clave en ética* (4a. ed., pàg. 377-409). Estella: Editorial Verbo Divino.
Habermas, J. (1990 [1991]). *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*. Versió castellana de M. Jiménez: *La necesidad de revisión de la izquierda*. Tecnos: Madrid.
Habermas, J. (1992 [1998]). *Faktizität und Geltung*. Versió castellana de M. Jiménez: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta.
Habermas, J. (2005 [2006]). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Versió castellana de P. Fabra: *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós.
Kant, I. (1785 [2002]). *Grunddlegung zur Metaphysik der Sitten*. Versió castellana de R. R. Aramayo: *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.
Kymlicka, W. (1991 [1995]). «The Social Contract Tradition». Versió castellana de J. Vigil: «La tradición del contrato social». A: Singer, P. (ed.). *Compedio de ética* (pàg. 267-280). Madrid: Alianza Editorial.
Levi, P. (1958 [2001]). *Se questo è un uomo*. Trad. catalana de Francesc Miravitlles: *Si això és un home*. Barcelona: Edicions 62.
Levinas, E. (1961 [1977]). *Totalité et infini. Essai sur l'extériorité*. Versió castellana de D. E. Guillot: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones Sígueme.
Levinas, E. (1990 [1991]). «La ética», conferència pronunciada per Levinas en un seminari organitzat per la Fundació Pablo Iglesias i publicat a *El sujeto europeo*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias.
Llull, R. (1283 [1985]). *Libre d'Amic e Amat*. Barcelona: Barcino.
MacIntyre, A. (1984 [2001]). *After Virtue*. Versió castellana d'A. Valcárcel: *Tras la virtud*. Barcelona: Crítica.
Midgley, M. (1991 [1995]). «The Origin of Ethics». Versió castellana de J. Vigil: «El origen de la ética». A: Singer, P. (ed.). *Compedio de ética* (pàg. 29-42). Madrid: Alianza Editorial.
Morin, E. (2004 [2006]). *La Méthode 6. Éthique*. Trad. castellana d'Ana Sánchez: *El método 6. Ética*. Madrid: Cátedra.
Nietzsche, F. (1887 [1979]). *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Versió castellana d'A. Sánchez: *La genealogía de la moral. Un escrito polémico*. Madrid: Alianza.
Nietzsche, F. (1887 [2006]). *Nachgelassene Fragmente (1885-1889)*. Versió castellana de J. L. Vermal i J.B. Llinares: *Fragmentos póstumos (1885-1889)*, volum IV. Madrid: Tecnos.

Noddings, N. (2002). *Starting at Home. Caring and Social Policy*. Berkeley: University Press.
Nussbaum, M. C. (2001 [2008]). *Upheavals of Thought*. Versió castellana d'A. Maira: *Paisajes del pensamiento. La inteligenia de las emociones*. Barcelona: Paidós.
Sacks, J. (1997). «Rebuilding Civil Society: A Biblical Perspective». A: *The Responsive Community* 7/1 (1996/1997) (pàg. 11-20).
Singer, P. (1993 [2003]). *Practical Ethics: second edition*. Trad. castellana de Rafael Herrera: *Ética práctica*. Madrid: Cambridge University Press. La primera edició és de 1979.
Singer, P. (1995) (ed.). *Compedio de ética*. Madrid: Alianza Editorial.
Taylor, C. (1992 [1993]). «The Politics of Recognition». Versió castellana de M. Utrilla: «La política del reconocimiento». A: *El multiculturalismo y «la política del reconocimiento»*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
Toulmin, S. (1981). «The Tyranny of Principles». *The Hastings Center Report* (vol. 11, núm. 6, desembre, pàg. 31-32).
Weber, M. (1919 [1998]). «Wissenschaft als Beruf». Versió castellana de F. Rubio: «La ciencia como vocación». A: *El político y el científico* (pàg. 181-233). Madrid: Alianza Editorial.

Capítol IV

Autonomia i presa de decisions

Índex

Introducció 123

Objectius 125

1. Llibertat, autonomia, desig, voluntat, raó 127
   1.1. La moralitat moderna es concep com un acte d'autonomia 127
   1.2. Llibertat (i autonomia) positiva i negativa 128
   1.3. Desig, voluntat, raó 129
2. De què parlem quan parlem d'autonomia? 135
   2.1. Autonomia personal i política (i social) 136
   2.2. Autonomia psíquica 137
      2.2.1. Autonomia intel·lectual, moral o racional 138
      2.2.2. Autonomia emocional 138
      2.2.3. Autonomia social 139
      2.2.4. Autonomia volitiva o de la quotidianitat 139
   2.3. Autonomia física i sensorial 139
   2.4. Autonomia econòmica 139
   2.5. La confusió del terme pot dificultar la deliberació i fins i tot conculcar drets fonamentals 140
   2.6. El perill de «la persona autònoma» 141
3. L'autonomia personal en el nostre ordenament jurídic 142
   3.1. La Llei catalana 21/2000, d'autonomia del pacient, i la Llei estatal 41/2002 142
   3.2. La Llei catalana 12/2007, de serveis socials 144
   3.3. Altres textos jurídics que cal tenir en compte 145
      3.3.1. Respecte a les persones menors d'edat 145
4. Determinar les condicions i la capacitat d'una persona per prendre i executar una decisió 147
   4.1. Les conseqüències de la decisió que ha pres o que vol prendre (tipus de decisió) 147
   4.2. La situació de llibertat i equilibri emocional 148
   4.3. La capacitat cognitiva de la persona 148
   4.4. La qualitat i veracitat de la informació i el suport que ha rebut o necessita 149
   4.5. La convicció i el temps necessaris per a aquest tipus de decisió 150
5. Decidir pels altres 150
   5.1. (Paternalisme), autonomia i ajuda, (abandonament) 150
   5.2. La intervenció sense el consentiment de l'afectat 154
   5.3. El respecte a la dignitat de la persona és un precepte absolut 156
   5.4. Procediments de modificació de la capacitat d'obrar 157

Resum 159

Glossari 161

Bibliografia 163

Introducció

En ètica aplicada hi ha una qüestió amb què, d'una manera o una altra, sempre ens acabem trobant: l'autonomia de les persones. I no per casualitat, sinó perquè des de Kant la moralitat es concep com un acte d'autonomia que consisteix a usar correctament la nostra llibertat (Schneewind, 1998). El primer capítol d'aquest capítol tracta la qüestió de la llibertat i la seva relació amb l'autonomia, la raó, el desig, la decisió i la voluntat, aspectes de la condició humana que cal tenir ben definits quan apareixen en la deliberació de qüestions ètiques.

Però *autonomia*, un terme etimològicament ben precís que significa «donar-se la llei un mateix» (*autós*, «el mateix», «allò propi», «un mateix», i *nomos*, «llei», «norma»), s'ha acabat anomenant de moltes maneres. Fins i tot els mecànics parlen dels quilòmetres d'autonomia que té un cotxe (un automòbil). És per això que cal que escatim els possibles usos d'aquest concepte en els àmbits de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitaria, i també el tractament i la regulació que estableix el nostre ordenament jurídic.

En ètica aplicada, com s'ha esmentat a l'inici d'aquestes ratlles, sempre ens acabem trobant o topant-nos, d'una manera o altra, amb l'autonomia de les persones. I en les situacions més difícils això implica considerar si una persona pot decidir quelcom o no, o fins a quin punt ho pot fer. És per això que els darrers dos capítols d'aquest capítol es dedicaran als procediments per determinar les condicions i la capacitat d'una persona per prendre i executar una decisió i a la qüestió d'haver de decidir pels altres.

Objectius

1. Acotar el significat dels conceptes que emprem en la deliberació de situacions que tenen a veure amb l'autonomia i amb les condicions per a prendre decisions, per tal de possibilitar una anàlisi més rigorosa i profunda i, sobretot, per evitar embolicar-se en discussions que solen ser fruit de malentesos.
2. Conèixer les lleis més significatives del nostre ordenament jurídic que tenen a veure amb l'autonomia i les condicions de decisió de les persones.
3. Establir uns criteris d'avaluació de les condicions en què pot estar èticament justificat limitar la capacitat d'obrar d'una persona.
4. Endinsar-se reflexivament en la delicada responsabilitat de prendre decisions pels altres; conèixer la frontera que separa el paternalisme de l'abandonament, i reflexionar-hi.
5. Entrenar-se en les qüestions descrites en els objectius anteriors mitjançant l'anàlisi de situacions pràctiques.

1. Llibertat, autonomia, desig, voluntat, raó

1.1. La moralitat moderna es concep com un acte d'autonomia

L'autonomia neix de la llibertat. Per tant, és posterior a aquesta, la qual cosa s'expressa en la seva tardana incorporació al llenguatge filosòfic, polític i jurídic. En la Constitució espanyola, per exemple, l'autonomia personal no apareix. S'hi reconeixen el lliure desenvolupament de la personalitat (art. 10), la llibertat ideològica, religiosa i de culte dels individus (art. 16) o el dret a la intimitat personal (art. 18), però no s'hi reconeix cap dret a l'autonomia personal. El concepte autonomia apareix únicament com a autonomia política o financera. Endinsar-se en l'autonomia requereix, per tant, endinsar-se prèviament en l'àmbit de la llibertat.

Des de la conferència pronunciada per Benjamin Constant a l'Ateneu de París el 1819, se solen diferenciar dues grans etapes en la significació del terme *llibertat*: la dels antics i la dels moderns. Diu Constant que per als antics la llibertat i l'esclavitud era una pura qüestió política, significava no poder o poder participar en els assumptes públics. «(E)ntre els antics, l'individu, sobirà gairebé sempre en els assumptes públics, era un esclau en totes les qüestions privades», ja que esta sumit a l'autoritat del conjunt i no tenia cap noció dels drets individuals i de la independència privada. «La llibertat individual –insisteix Constant– és la verdadera llibertat moderna» (Constant, 1819 [1989], pàg. 257-285).

En la genealogia d'aquesta llibertat individual pròpia de la moderna hi ha moltes fites que la fan possible. De totes, n'hi ha dues que és oportú destacar, i totes dues es construeixen com a resposta a la tantes vegades qüestió proclamada de per què si Déu és infinitament bo i poderós permet el mal al món. El primer el trobem a l'obra *Sobre el lliure albir* (426) d'Agustí d'Hipona, per a qui Déu, malgrat ser infinitament bo i poderós, permet el mal al món perquè, fins i tot sabent que pecaríem, va preferir donar-nos el do de la llibertat, la possibilitat de triar entre seguir-lo (tal com han fet els àngels) o apartar-se'n (que és el que han fet els dimonis). De l'obra de sanr Agustí és important destacar que, *sensu estricto*, la llibertat individual no és quelcom de què disposem per actuar correctament, sinó per triar, la qual cosa implica la possibilitat de triar el mal, d'equivocar-se, d'arriscar-se. Vuit-cents cinquanta anys després, Tomàs d'Aquino, en una delicada relació entre llibertat i dignitat, considerarà que el grau suprem de dignitat dels homes és «que per si mateixos, i no per altres, es dirigeixin cap al bé» (Aquino, 1272, cap. II, lect. 3, núm. 217).

La segona fita que volem destacar, més recent, prové de la càbala jueva. A la qüestió de com pot habitar Déu entre nosaltres quan el mal és per tot arreu, de vegades de manera extrema, la teoria del *tsimtsum* respon que Déu no és en aquest nostre món. Segons Yitshac Luria (1534-1572), si Déu és tot i infinit, per crear el món es va veure obligat a fer-li lloc abandonant una zona de si mateix i retirant-se cap a dins de si. En hebreu original *tsimtsum* significa «concentració» o «contracció», però usat en el llenguatge cabalístic es tradueix millor per «retirada» o «retraïment» (Scholem, 1974, pàg. 285-290).

Avui sabem que la llibertat no ens ha estat concedida per cap déu, sinó que és el resultat de l'obstinació i la lluita de totes les persones que hi han cregut i que hi creuen. Tanmateix,

la teoria del lliure albir i del *tsimtsum* esdevenen dues paràboles especialment útils en l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària. El *tsimtsum* ens adverteix que, perquè sigui possible la creació de la pròpia personalitat i l'ús de la llibertat i l'autonomia, és necessari que el creador es contregui. Que quan la persona que cuida o intervé ocupa tot l'espai per temor a la fragilitat de l'altre, no hi ha cap altre. Ens adverteix que ocupar tot l'espai esdevé, de vegades, un terrible paternalisme. I també, i com veurem més endavant, que retirar-se del tot implica, algunes vegades, un horrible abandonament.

El retraïment, la retirada de l'assistent crea espais de llibertat en què és possible triar i, per tant, equivocar-se. Aquí és on s'incorporen els ensenyaments de la primera paràbola: la llibertat i l'autonomia no signifiquen triar sempre bé, ja que no són concebibles sense el risc a l'equivocació. La llibertat individual neix i consisteix, com ens recorda sant Agustí, en la possibilitat de triar entre el bé i el mal, entre el que és correcte i el que és incorrecte. No a triar només el que és correcte.

Mar adentro (2004), d'Alejandro Amenábar

Basada en la vida de Ramón Sampedro, un tetraplègic que va fer campanya durant 28 anys en defensa de l'eutanàsia i el seu propi dret a morir dignament, pot servir-nos per il·lustrar el que hem estat explicant. Les paraules del pare de Sampedro «Hay algo peor que la muerte de un hijo: tener un hijo que quiere morirse» contenen moltes de les tensions entre el respecte a l'autonomia personal i l'ajuda i estimació als altres.

El dret a l'autonomia comporta el dret a equivocar-se, el dret al risc, la qual cosa és especialment pertinent (i problemàtica) en algunes situacions del treball social, psicoeducatiu i sociosanitari. Les persones amb plena capacitat d'autogovern ens atorguem un marge de llibertat per afrontar les incerteses i els riscos que comporten algunes decisions, que vigilem o no donem a les persones que no la tenen. A això tornarem més endavant.

1.2. Llibertat (i autonomia) positiva i negativa

El 1661, Hobbes va diferenciar la situació de dos tipus de persones que no poden abandonar una habitació: les que tenien les capacitats per fer-ho però que eren «empresonades o restringides amb murs o cadenes», i les que no posseïen les capacitats per fer-ho perquè

estaven subjectes «al llit per una malaltia». Hobbes va considerar que només podem parlar de falta de llibertat en les primeres i que de les segones podem dir que no tenen « força per moure's», ja que «un home lliure [és] qui en les coses de què és capaç per la seva força i pel seu enginy no està obstaculitzat per fer el que vol» (1651 [1991], pàg. 171). Parlar de falta de llibertat en el cas de l'home postrat al llit per una malaltia seria, per a Hobbes, generar confusió i una burla al valor de la llibertat.

Tanmateix, el 1969 Isaiah Berlin va considerar que aquesta concepció de la llibertat dels moderns com a possibilitat d'actuar sense que altres ho impedeixin, obstaculitzin o influeixin, és només un tipus de llibertat, a la qual va anomenar negativa, i va considerar que és possible parlar d'un altre tipus de llibertat, que va anomenar positiva. S'obria així un debat que encara avui continua (Berlin, 1969 [2009]). Per a Berlin, que les persones no siguin lliures no es deu sempre o únicament al fet que altres els ho impedeixin, a obstacles externs (llibertat en sentit negatiu). També pot passar que no siguin lliures perquè no tenen la capacitat per ser-ho, perquè tenen obstacles interns (llibertat en sentit positiu). La llibertat positiva fa referència a la persona de què es parla, a les seves capacitats, limitacions, autogovern, gestió de la pròpia vida, autorealització, consecució del millor d'un mateix, a si allò que decideix ho decideix realment ella mateixa o altres ho fan per ella.

Distingir entre aquests dos usos dels termes *llibertat* i *autonomia* ens pot ajudar, de vegades, a analitzar amb més precisió una situació, o fins i tot a no embolicar-nos en diàlegs que no porten enlloc. En un sentit estricte, l'autonomia concerneix només a la llibertat positiva, ja que és la capacitat de governar-se un mateix. Tanmateix, l'ús extensiu que s'ha donat al concepte *autonomia* en els àmbits de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària, li ha atorgat també un sentit negatiu. Dir que algú no és autònom pot significar que no té les capacitats per prendre una decisió o fer una tasca (sentit positiu), però també que, malgrat que té les capacitats per fer-ho, se li impedeix prendre la decisió o fer la tasca (sentit negatiu). Així doncs, podríem arribar a dir d'una persona que, malgrat que és autònoma, no ho és; que malgrat que té capacitat d'autogovern o de fer una acció, algú o una cosa externa a ella li ho impedeix. En aquest cas diríem que és autònoma en sentit positiu, però que no ho és en sentit negatiu.

I inversament, podríem considerar que és autònoma en sentit negatiu, però no en el positiu. Un exemple d'això podria ser la situació d'una persona amb drogoaddicció: és lliure de prendre drogues, ja que ningú no li ho impedeix (llibertat negativa), però no és lliure de deixar-les perquè l'addicció li ho impedeix (llibertat positiva). O fins i tot la situació d'algú que compra un determinat producte: és lliure de comprar-lo, ja que ningú no li ho impedeix, però resulta que, sense saber-lo, ho fa de resultes del que s'anomena publicitat subliminar. Aquesta distinció també serà útil per entendre el que proposa Harry G. Frankfurt respecte a «llibertat d'acció» i «llibertat de la voluntat», que tractarem en l'apartat següent.

1.3. Desig, voluntat, raó

Des que, almenys, Plató advertís que l'ànima està formada per tres parts: la racional (que hauria de guiar, segons ell, les altres dues), la concupiscible (dels nostres desigs i passions)

i la irascible (font de la nostra voluntat i coratge), es va alçar una extensa superfície per als problemes ètics. La relació entre raó, desigs i voluntat (entesa aquí com a capacitat d'acció) ha estat considerada «un dels desacords clau entre les diferents teories de l'autonomia.» (Lindley, 1986: 28).

Podem fer alguna cosa perquè tenim raons per a això, perquè tenim desigs de fer-ho, o fer-ho sense preguntar-nos si més no perquè ho fem o ho volem fer. Les dues primeres formes requereixen una decisió («Vull fer-ho» o «Ho faig perquè vull», i «Desitjo fer-ho» o «Ho faig perquè desitjo»), mentre que en la tercera ens trobem (és més: «ens trobem en ella» només quan ens preguntem «Què estic fent?» o « Per què ho estic fent?» A això, ell o altres poden respondre, per exemple: «Perquè tothom ho fa», o «Perquè des de petit et van ensenyar a fer-ho»). Els motius de la decisió poden provenir, per tant, de la raó, del desig o d'una barreja de tots dos.

Tanmateix, decidir i fer no són el mateix. Es pot prendre una decisió i no fer-la, ja sigui perquè no es té la voluntat o el coratge per fer-la (no és lliure en sentit positiu) o perquè alguna cosa o algú extern li ho impedeix (no és lliure en sentit negatiu).

> «Les crisis d'autogovern que provoquen les mancances de voluntat –diu el Document Sitges 2009– són generalment més greus que les que provoca la carència d'intel·ligència teòrica. Tot i això, el dret civil es resisteix encara a contemplar-les com una causa d'incapacitació. [...] La incapacitació per 'carència de voluntat', que afectaria a ludòpates, toxicòmans, etc., és una qüestió que està plantejada i que és de difícil resolució, perquè, en el fons, hi bateguen dues concepcions ideològiques sobre la llibertat radicalment diferents.»
>
> (Moada i Robles, 2009: 45)

Per a uns, continua el document, la llibertat inclou la voluntat, i per a altres no. Per als primers, no es pot parlar de llibertat si no hi ha capacitat personal d'executar allò raonable que un es proposa (llibertat en sentit positiu). Segons aquesta concepció de la llibertat, quan s'opta per les drogues o pel joc sense ser capaç de poder-ne prescindir perquè se n'és depenent, aquesta decisió no es pot considerar un acte de llibertat. Per als que no inclouen la voluntat en la llibertat, aquesta significa únicament la capacitat de decidir el que un vol i fa.

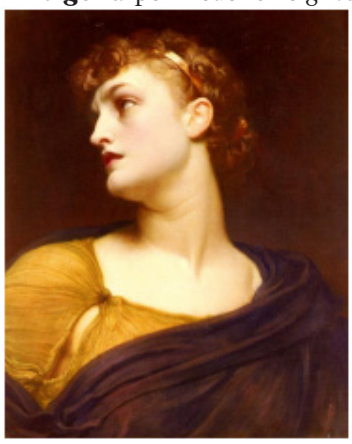
Fins aquí hem presentat somerament un quintet format per la llibertat (negativa i positiva), la raó, els desigs, la decisió i la voluntat (entesa com a capacitat d'acció i no com un voler fer, que correspondria a la decisió), un quintet que provoca o convida a desplegar multitud d'interrogants ètics referits a l'autonomia de les persones. Per exemple, una persona amb drogodependència és lliure? S'ha de respectar la seva addició? Fins a quin punt? A quin tipus de decisions hauríem de correspondre en el respecte a la seva autonomia? A les que provenen de la raó? A les que ho fan del desig? Seria correcte que una persona amb drogodependència signés, fruit d'una decisió impecablement racional, un «contracte d'Ulisses» que ens autoritzés a continuar el tractament, encara que canviés d'opinió, fins al final, no solament de la desintoxicació, sinó fins i tot de la deshabituació? I si el contracte el signés un fumador?

La tradició racionalista s'ha esforçat a recordar que la capacitat de decisió fa referència a la racionalitat, a aquesta capacitat reflexiva pròpiament humana que es manifesta quan es pot dir «depèn de mi» (Tugendhat, 2006 [2008]: 40). Aristòtil ja va fer la distinció entre un voler racional i un voler sensual, i va considerar que el primer diferenciava les persones dels

animals. Locke va reforçar aquesta idea dient que el voler racional, basat en la deliberació que possibilita la raó, només és efectiu quan té la capacitat de suspendre un voler sensual. I, en fi, Kant va identificar la llibertat amb la capacitat de resistir i controlar els desitjos, i va considerar que la persona és autònoma en la mesura que obeeix les seves pròpies lleis.

Però almenys des d'Antígona, que estimava el seu germà, sabem que les decisions no sempre tenen a veure amb una raó que es vol pura.

Antígona per Frederic Leighton (1830-1896)



En *Antígona* s'enfronten dues nocions del deure: la de la naturalesa, caracteritzada pel respecte a les normes religioses, tradicionals i familiars, que en aquesta tragèdia de Sòfocles representa Antígona, i la civil, caracteritzada pel compliment de les lleis de l'Estat, que representa Kreont.

Harry G. Frankfurt ha assenyalat que hi ha almenys tres tipus de requeriments en els processos que ens porten a fer el que hem de fer: necessitats de l'ambició i la prudència, necessitats del deure i necessitats de l'amor. I d'aquestes darreres diu:

> «Els seus requeriments no són racionals, és clar, sinó volitius; l'amor restringeix la voluntat més que l'enteniment. Però així com la llei moral no pot ser diferent del que és, tampoc no podem evitar estimar el que estimem. [...] De maneres radicalment diferents però amb fortes relacions, un i altra [l'amor i la llei] ens indiquen el que hem de fer.»
>
> (Frankfurt, 1994 [2007]: 222)

Per a Hobbes, la deliberació té com a últim apetit la voluntat, i la voluntat, diu, no és quelcom racional. És necessari destacar aquí que Hobbes (i, com veurem més endavant, Hume i Frankfurt) utilitza «voluntat» no en el sentit que hem usat fins ara com a capacitat d'acció (com quan diem «És una persona que no té voluntat per fer el que decideix»), sinó com un voler, com un acte de decisió (com quan diem «Tinc voluntat de fer això», o quan ens referim al «Document de voluntats anticipades»). Estar atents a aquest doble ús del terme *voluntat* (com a acció i com a acte de decisió) no solament és necessari per comprendre correctament els textos de Hobbes, Hume i Frankfurt que a continuació es reprodueixen, sinó també per ser precisos en les deliberacions dels equips professionals. El text de Hobbes diu així:

> «En la deliberació, l'últim apetit o aversió immediatament pròxim a l'acció o a l'omissió corresponent, és el que anomenem voluntat, acte (i no facultat) de voler. Els animals que tenen capacitat de deliberació han de tenir, també, necessàriament, voluntat. La definició de la voluntat donada comunament per les Escoles, en el sentit que és un apetit racional, és defectuosa, perquè si fos correcta no hi podria haver acció voluntària contra la raó [...] Voluntat, per tant, és l'últim apetit en la deliberació.»
>
> (Hobbes, 1651 [1996]: 48)

I Hume, per la seva part, considera que la raó exerceix un paper subordinat en la decisió i l'acció.

> «Res no és més corrent en la filosofia –diu–, i fins i tot en la vida quotidiana, que en parlar del combat entre passió i raó, s'atorgui avantatge a aquesta última, afirmant que els homes són virtuosos únicament quan que es conformen als dictats de la raó. Tota criatura racional, es diu, està obligada a regular les seves accions mitjançant la raó.» Tanmateix, ell es proposa provar «primer: que la raó no pot ser mai motiu d'una acció de la voluntat; segon: que la raó no es pot oposar mai a la passió pel que fa a la direcció de la voluntat.»
>
> (Hume, 1739-1740 [1998]: 558)

Abans de continuar, repassem breument algunes de les qüestions que acabem de tractar: (*i*) no és el mateix decidir que fer, perquè un pot prendre una decisió i no dur-la a terme; (*ii*) quan es dóna la correspondència entre decidir i fer diem que hi ha voluntat, la persona ha tingut la voluntat de que fer el que ha decidit (força de voluntat). I quan no hi ha correspondència, que no ha tingut la voluntat de fer el que ha decidit o el que li agradaria fer; (*iii*) tanmateix, també és possible utilitzar «voluntat» en un altre sentit: no com a capacitat o força d'acció, sinó com a acte de decisió o de volença (un té tal o tal altra voluntat); (*iv*) que la tradició racionalista considera que la decisió, i per tant la llibertat, és únicament i exclusivament una qüestió de racionalitat, no de capacitat de dur a terme la decisió (força de voluntat), la qual cosa motiva, per exemple, que els processos de limitació de la capacitat d'obrar es donin només per decisió del mateix afectat o per limitacions en la seva capacitat cognitiva (en el text s'ha recorregut als exemples de les persones amb drogodependència i ludopatia); (*v*) tanmateix, la capacitat d'autogovern no té a veure únicament amb les decisions, sinó també amb la capacitat i les possibilitats de dur-les a terme; (*vi*) i d'altra banda, la decisió és un voler, i el voler no és un apetit únicament –i moltes vegades principalment– racional.

Frankfurt, en «La llibertat de la voluntat i el concepte de persona» (Frankfurt (1988 [2006]: 25-45), fa notar que se sol entendre llibertat com fer el que un vol, però que la noció «fer el que un vol» no està clara. Davant d'això considera necessari distingir entre llibertat d'acció i llibertat de la voluntat. Tota la llibertat que és possible desitjar o concebre, assenyala Frankfurt, consisteix a ser lliure de fer el que es vol fer (llibertat d'acció) i de voler el que es vol voler (llibertat de la voluntat). És necessari recordar una vegada més que Frankfurt utilitza el terme *voluntat* no com a força de voluntat per fer el que un s'ha proposat, sinó com a decisió, com un voler.

Per a Frankfurt, es pot no tenir llibertat d'acció i tanmateix disposar de llibertat de la voluntat, per exemple persones amb una discapacitat física molt greu que no disposen d'ajuda,

i per tant no poden fer moltes accions, però que decideixen voler o desitjar coses, malgrat que algunes no les podran fer, o només en part. I es pot tenir llibertat d'acció i no disposar de llibertat de la voluntat, per exemple persones amb drogodependència que tenen llibertat per consumir drogues però no per decidir deixar-les, ja que s'hi troben esclavitzades.

Frankfurt se centra en la llibertat de la voluntat per preguntar-se, per exemple, si les persones amb drogodependència són lliures. Per a això considera necessari distingir entre «desigs de primer ordre», «desigs de segon ordre» i «volicions de segon ordre». Els desigs de primer ordre, diu, són simplement desigs de fer o no una cosa o una altra, la qual cosa compartim amb molts animals. Una persona i un gos, per exemple, comparteixen el fet de desitjar o no sortir a passejar una tarda plujosa. Tanmateix, només els humans disposem dels desigs de segon ordre, que consisteixen a desitjar o no tenir cert desig de primer ordre. En l'exemple exposat, només els humans (no tots) poden desitjar desitjar (*sic*) sortir a passejar a la tarda, encara que sigui plujosa. Tanmateix, una cosa és simplement desitjar desitjar-ho (desigs de segon ordre), sense fer res perquè això passi, i una altra de molt diferent és esforçar-se perquè es converteixi realment en allò que es desitja (volicions de segon ordre).

Per a Frankfurt, només es poden anomenar persona els éssers humans que tenen volicions de segon ordre. Als que no les tenen, els anomena «agents inconscients» (*wanton*), i inclou en aquest grup tots els animals no humans que tenen desigs, els nens molt petits i alguns éssers humans adults.

> «La característica essencial d'un agent inconscient és que no li importa la seva voluntat. Els seus desigs l'indueixen a fer certes coses, sense que sigui veritat ni que vol ser induït per aquests desigs ni que prefereix ser induït per altres desigs. [...] El que distingeix l'agent inconscient racional d'altres agents racionals és que no li preocupa la conveniència dels seus desigs. Fa cas omís de la pregunta sobre quina ha de ser la seva voluntat. No solament segueix qualsevol procedir que es vegi més fortament inclinat a seguir, sinó que no li importa quina de les seves inclinacions és la més forta.»
>
> (Frankfurt, 1988 [2006]: 33)

Frankfurt exemplifica la distinció entre «una persona» i «un agent inconscient» mitjançant el cas de dos drogoaddictes. Un d'ells, al qual anomena persona perquè té volicions de segon ordre, detesta la seva addicció i lluita desesperadament contra ella, encara que en va. Es tracta, diu Frankfurt, d'un addicte contra la seva voluntat: té desigs de primer ordre (vol consumir droga i també abstenir-se de fer-ho), però també una volició de segon ordre («no és neutral respecte del conflicte entre el seu desig de consumir droga i el seu desig d'abstenir-se de fer-ho. Aquest últim desig, i no el primer, és el que ell vol que constitueixi la seva voluntat»). L'altre addicte, l'agent inconscient, també té desigs de primer ordre (vol consumir droga i pot voler també abstenir-se de fer-ho), però tanmateix «no prefereix que un desig de primer ordre, i no un altre, constitueixi la seva voluntat [...] no li pot importar o no li importa quin dels seus desigs conflictius de primer ordre guanya.»

Quan preguntem si la voluntat d'una persona és lliure, contínua Frankfurt, «no estem preguntant si té la possibilitat de traduir els seus desigs de primer ordre en accions. Això seria preguntar si és lliure per fer el que li vingui de gust». És a dir, i continuant amb l'exemple del drogodependent, quan preguntem si és lliure, no estem preguntant sobre la possibilitat que faci realitat el seu desig de continuar consumint drogues o de deixar de fer-ho. El que

preguntem és si és lliure de desitjar el que vulgui desitjar, de tenir el desig que vulgui, si és la voluntat que vol tenir. Si el drogodependent és lliure de desitjar continuar amb el desig de consumir drogues, o si és lliure de desitjar desitjar deixar-ho. «Per tant, una persona exerceix la llibertat de la voluntat assegurant la conformitat de la seva voluntat amb les seves volicions de segon ordre», és a dir, que la seva voluntat coincideixi amb el que es desitja que sigui la pròpia voluntat.

Frankfurt considera que cap dels dos éssers humans amb drogoaddicció abans descrit no té una voluntat lliure. Recordem que «la voluntat d'una persona és lliure només si aquesta persona és lliure per tenir la voluntat que vol». Doncs bé: qui Frankfurt anomena persona (ja que té volicions de segon ordre: detesta la seva addicció i lluita contra ella) no té una voluntat lliure perquè és un addicte contra la seva voluntat, no disposa de la voluntat que desitja. I qui anomena inconscient tampoc no té una voluntat lliure perquè no té voluntat (no li importa si desitja o no desitja consumir droga).

Al final del seu assaig i parlant de la responsabilitat moral, Frankfurt introdueix una tercera possible tipologia d'addicte: qui ho és per voluntat pròpia, qui està totalment encantat amb la seva condició i que en cas que el seu desig per la droga es debilités, prendria mesures per renovar-ne la intensitat. Frankfurt diu d'ell que tampoc no és lliure, malgrat que podria ser moralment responsable: el seu desig de primer ordre (desitjar consumir droga) és una necessitat fisiològica, i el seu desig de segon ordre (desitjar desitjar la droga) s'ha convertit en la seva voluntat, amb la qual cosa la seva voluntat és fora del seu control. Tanmateix, malgrat no ser lliure, Frankfurt considera que podria ser possible que fos moralment responsable.

Trainspotting (1996), de Danny Boyle

Pel·lícula basada en la novel·la d'Irvine Welsh (1993) que porta el mateix títol. «Per a què escollir un model de vida?», es pregunta Mark Renton (Ewan McGregor), el protagonista d'un grup d'heroïnòmans d'Edimburg a l'inici de la pel·lícula. Pots triar moltes coses: una feina, una carrera, una família, una televisió, un cotxe, una bona salut, una hipoteca, els amics... però «per què he de voler jo fer una cosa així?» es pregunta el protagonista. «Jo vaig triar no triar la vida: vaig triar una altra cosa. I les raons? No hi ha raons. Qui necessita raons quan tens heroïna?».

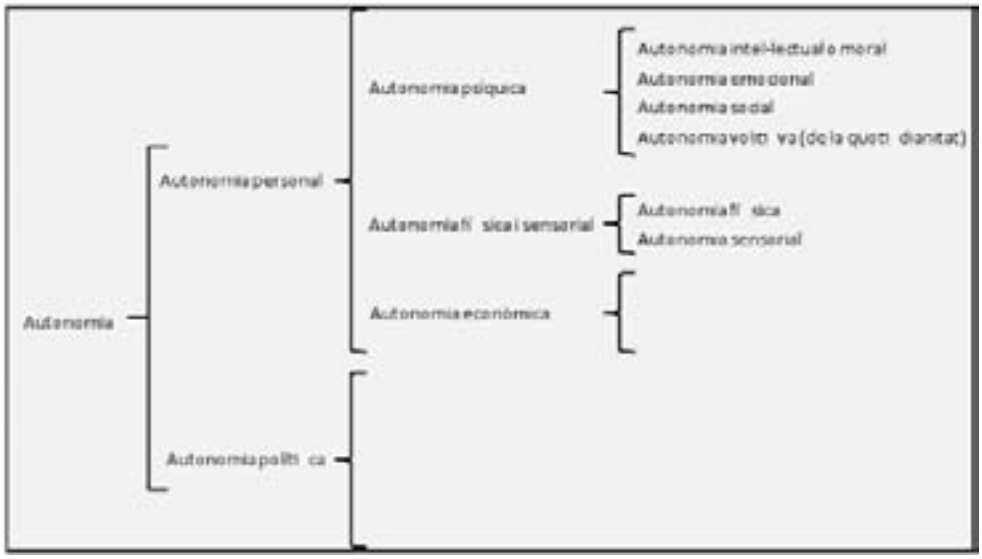
2. De què parlem quan parlem d'autonomia?

La paraula *autonomia*, avui, s'utilitza per a moltes coses, es diu de moltes maneres, ja sigui referida a les persones o a les coses (es parla fins i tot de l'autonomia d'un automòbil). I els professionals de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària, que han col·laborat a eixamplar-ne les significacions, de vegades l'utilitzen sense especificar a quin tipus d'autonomia es refereixen i sense que sigui possible deduir-ho del context discursiu en què s'utilitza, i això pot portar a malentesos, a dificultar les bones pràctiques, i fins i tot a conculcar drets fonamentals. Seria bo, per tant, disposar d'una classificació consensuada dels diferents usos del concepte, conèixer-ne les característiques i especificar, quan sigui necessari, a quin d'ells es fa referència.

Autonomia prové, com se sap, del grec *autós*, que es pot traduir per 'el mateix', 'el propi', 'un mateix', i de *nomos*, que es pot traduir per 'llei', 'norma'. *Autonomia* significa, doncs, «donar-se la llei a un mateix». Aquest sentit etimològic de la paraula autonomia és molt kantià i és evident que no sempre ens referim a «donar-se la llei a un mateix» quan la utilitzem, per exemple quan diem d'una persona que és autònoma per anar al lavabo.

De manera genèrica, solem utilitzar *autonomia* més aviat en el sentit aristotèlic que en el kantià. En la tradició aristotèlica se sol considerar que un ésser humà és autònom quan té dins de si el motor de l'acció o l'omissió, i aquest motor poden ser raons o desigs que el mouen a actuar o a no actuar. Les accions voluntàries, diu Aristòtil (*Ètica a Nicòmac*, llibre III, 1), són aquelles en què «el principi del moviment imprès als membres instrumentals és en el mateix que les executa, i si el principi d'aquestes és en ell, també radica en ell fer-les o no». En canvi, per a Kant, igual que per a Rousseau, ser autònom no significa ser independent dels altres i de les convencions socials, sinó obrar moralment, obrar segons principis que puguin compartir tots els altres, fins al punt que els mals actes són triats lliurement, però no són autònoms.

Aquí no es pretén dilucidar tots els possibles usos i adjectivacions de la paraula *autonomia*, sinó simplement concretar els que estan relacionats amb les pràctiques professionals de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària, com una primera aproximació a un mapa conceptual pendent d'elaborar. En aquest recorregut, i com es pot veure en l'esquema que s'hi adjunta, s'aniran assenyalant les bifurcacions que apareixen, però se seguirà únicament el camí que ens ha de portar a l'autonomia entesa com a possibilitat de decidir, amb la qual cosa el panorama és incomplet. Així mateix, les qualificacions del terme *autonomia* que es proposen no es pretén que siguin definitives.



2.1. Autonomia personal i política (i social)

Hem dit que autonomia significa «donar-se la llei a un mateix». Això, les persones ho poden fer com a conjunt d'éssers que formem entitats polítiques (aleshores parlarem d'autonomia política) o com a éssers individuals (aleshores parlarem d'autonomia personal o individual). Aquesta és la primera distinció que cal tenir en compte.

L'autonomia política fa referència a les capacitats de les entitats o grups, mentre que la personal es refereix a les capacitats de les persones com a éssers individuals. La necessitat d'aquesta distinció o apreciació la trobem en el mateix títol de la Llei espanyola 39/2006, que fa referència a la «promoció de l'autonomia personal» per distingir-se de les lleis que despleguen els mandats constitucionals d'autonomia política, per exemple de les nacionalitats i regions d'Espanya (art. 2 CE), de les universitats (art. 27.10 CE) o dels municipis (art. 140 CE).

Alguns textos, per exemple el Decret 151/2008, pel qual s'aprova la Cartera de serveis socials 2008-2009 de la Generalitat de Catalunya, parlen d'«autonomia social» (concretament d'«autonomia personal i social» i d'«autonomia personal, familiar, econòmica i social»). Hi ha diverses possibilitats de significació de l'autonomia social, i per tant de classificació: considerar-la un tipus d'autonomia personal, un tipus d'autonomia política o un tercer tipus d'autonomia, amb identitat pròpia. Des d'un paradigma liberal, es pot considerar l'autonomia social com un tipus d'autonomia personal, és a dir, com la capacitat que té una persona per relacionar-se amb els altres a través d'un comportament propi i voluntari (per exemple, relacionar-se correctament amb els altres, saber viatjar sense l'ajuda dels pares...). Com que aquest és l'ús emprat gairebé sempre en l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària, és el que es proposa en la classificació d'aquestes pàgines.

Ara bé, cal tenir en compte que la filosofia política de vegades parla d'autonomia social per referir-se a situacions, iniciatives o col·lectius autònoms de les institucions polítiques

i sindicals (per exemple els nous moviments socials), amb la qual cosa ja no la podríem considerar un tipus d'autonomia personal. Aleshores la podem subsumir dins l'autonomia política o donar-li personalitat pròpia. En aquest darrer cas, permet referir-se a un tipus d'autonomia que construeix un terreny singular que, tot i ser d'índole política, té com a referència la persona, no els col·lectius o les institucions. O dit a l'inrevés: que tot i ser d'índole personal té com a referència el marc polític, no el psicològic, perquè d'ençà de Hegel sabem que la diferenciació radical entre autonomia personal i autonomia política ens para trampes que cal identificar i esquivar.

2.2. Autonomia psíquica

Dels tres tipus d'autonomia personal (psíquica, física i econòmica), l'autonomia psíquica és, sens dubte, la que gaudeix de més predicament. Els textos solen parlar d'«autonomia mental, intel·lectual o psíquica» i alguns diferencien entre mental i intel·lectual. Per exemple, l'article 1 de la Convenció sobre els drets de les persones amb discapacitat de les Nacions Unides (2006) diu, tot i que referint-se a la discapacitat, que «les persones amb discapacitat inclouen les que tenen deficiències físiques, mentals, intel·lectuals o sensorials».

En la nomenclatura que proposo, ens hem inclinat per autonomia psíquica, perquè, segons el nostre parer, engloba les altres dues (mental i intel·lectual) i també unes altres (per exemple l'emocional), amb la qual cosa és possible especificar, en cas necessari, a quin tipus d'autonomia psíquica ens referim. És cert que els conceptes *mental* i *intel·lectual* són cada vegada més utilitzats per designar el conjunt d'activitats i processos psíquics conscients i inconscients, però continuen referint-se especialment als processos de caràcter cognitiu, als processos relatius al coneixement i a la intel·ligència, i no als que tenen a veure amb les emocions. La frase tantes vegades esmentada de Pascal «Coneixem la veritat no sols per la raó, sinó també pel cor» (1679 [1981], pàg. 110) és, de nou, requerida aquí.

Intel·ligència, operacions intel·lectuals i cognició

El Document Sitges 2009, elaborat per un equip interdisciplinari en el qual predominen els neuròlegs, diferencia, per exemple, entre, per una banda, «intel·ligència teòrica», «operacions intel·lectuals» i «cognició», i, per l'altra, «voluntat», «ànim» i «emocions». Per a prendre una decisió, diu el document, fa falta «intel·ligència teòrica, que és la que s'ocupa d'elaborar les operacions intel·lectuals. [Però] També necessita unes dosis mínimes de "voluntat" o "ànim".» I més endavant continua: «el procés de prendre una decisió és altament dependent de la cognició. L'acompliment òptim d'una tasca intel·lectual requereix la integritat de determinades funcions cognitives, juntament amb un equilibri emocional que no distorsioni l'execució d'aquestes.»

(Boada i Robles, 2009: 43 i 95)

El concepte *autonomia psíquica* permet incloure en aquest grup no solament els processos o les situacions que tenen a veure amb la voluntat reflexiva (autonomia moral), sinó també els que, per exemple, provenen de la voluntat afectiva (autonomia emocional) o, com veurem més endavant, de la relació amb els altres (autonomia social) o de la simple voluntat

d'allò que em ve de gust (autonomia volitiva de la quotidianitat, i disculpeu un concepte una mica altisonant per referir-se al que és més senzill).

L'autonomia psíquica, en tant que capacitat de servir-se del propi voler sense la direcció d'altres, comprèn molts tipus de decisions i de voluntats: des de les pròpiament morals (per exemple concebre, revisar i realitzar un projecte de vida o una concepció del bé) fins a les molt més profanes i que es refereixen, simplement, al que un vol o li ve de gust fer en un moment determinat (per exemple les postres que vol prendre). Entre tots dos extrems, per tant, s'obre un ampli ventall d'autonomies que el professional ha de saber apreciar per donar respostes adequades a cada situació.

2.2.1. Autonomia intel·lectual, moral o racional

Dins l'autonomia psíquica no hi ha dubte que l'autonomia intel·lectual o moral n'és l'estrella i Kant (1784 [2002]), l'astrònom, perquè, com s'ha dit, va ser el primer a concebre la moral com un acte d'autonomia i qui va definir la nostra era com l'època de la sortida de l'home de la seva culpable minoria d'edat, és a dir, de la incapacitat de servir-se del propi enteniment sense la direcció d'altri. Més de dos-cents anys després d'aquesta proclama i amb les excepcions que veurem més endavant, continuem considerant l'autonomia moral com la capacitat de prendre decisions pròpies, de donar-nos la llei moral, la capacitat de discernir entre allò que està bé o malament, d'autogovernar-nos, d'establir els criteris que orienten i guien la nostra vida, de decidir i fer lliurament la nostra concepció del bé i els nostres projectes de vida, de manera que els que es relacionen amb nosaltres tenen el deure de respectar-la i tenir-la en compte i, en determinades circumstàncies, de potenciar-la (Etxebarría, 2005, pàg. 52).

2.2.2. Autonomia emocional

Els textos legislatius, sociopsicoeducatius i sociosanitaris parlen d'autonomia emocional, i de vegades ho fan en un sentit positiu i altres negatiu. Empren el terme en sentit positiu quan la defineixen com la capacitat de gestionar les pròpies emocions i sentir-se segur de les pròpies eleccions; i en sentit negatiu quan ho fan de la desvinculació emocional respecte d'allò o d'aquells que ens generen una dependència excessiva i consideren l'autonomia emocional com un punt d'equilibri equidistant entre la dependència emocional i la desvinculació afectiva (Bisquerra, 2007).

Competència emocional

L'article 7.2*d* de la Llei catalana 21/2000 diu «[...] si aquests [els menors d'edat] no són competents ni intel·lectualment ni emocionalment, per a comprendre l'abast de la seva intervenció sobre la pròpia salut, el consentiment l'ha de donar el representant del menor, havent escoltat, en tot cas, la seva opinió si és major de dotze anys.»

2.2.3. Autonomia social

En l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària se sol emprar el concepte *autonomia social* per referir-se al conjunt d'habilitats de relació amb els altres (mantenir una conversa, saber-se comportar en públic, tenir amics...) i amb l'entorn (saber comprar, utilitzar els serveis, tenir hàbits de salut, de seguretat i de consum...), la qual cosa permet un equilibri emocional i de vida. En casos molt greus, l'autonomia social es relaciona amb l'autonomia física (una discapacitat física molt greu pot impedir una relació satisfactòria amb els altres i amb l'entorn), però en la majoria de situacions està relacionada amb la capacitat psíquica.

2.2.4. Autonomia volitiva o de la quotidianitat

Considerar que cada vegada que parlem d'autonomia psíquica ho fem de la capacitat de controlar, afrontar i prendre decisions personals sobre com viure d'acord amb les normes i preferències pròpies, o que ho fem de les nostres relacions emocionals o socials, pot resultar, de vegades, excessiu. Igualar autonomia amb autonomia moral és una fidelitat als conceptes que, en tot cas, només es poden permetre els filòsofs. La vida és plena de petites decisions (parar-te a badar mentre passeges, prendre un cafè, tallar-te els cabells d'una manera o altra...) sobre les quals no cal esperar ni exigir les mateixes capacitats psíquiques que esperem i exigim, per exemple, a l'hora de decidir si s'accepta o es rebutja un tractament mèdic que permetrà que continuem vivint. Cal, per tant, considerar que hi ha una autonomia volitiva de la quotidianitat que té a veure amb les decisions que no tenen cap altra conseqüència que complaure la persona que les pren, que s'ha de reconèixer i respectar en tothom i que en l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària pot adquirir una importància cabdal.

2.3. Autonomia física i sensorial

En l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària se sol parlar d'autonomia física (o motriu) i sensorial per referir-se a la capacitat física i sensorial d'una persona per dur a terme activitats de la vida diària sense l'ajuda important d'una altra persona o d'unes altres persones. L'autonomia física fa referència principalment a les capacitats motrius, i la sensorial, a la dels sentits.

2.4. Autonomia econòmica

A més de l'autonomia psíquica i fisicosensorial, també es fa referència a l'autonomia econòmica, és a dir, a tenir satisfetes les necessitats bàsiques de la vida a través dels propis mitjans o recursos. No hi ha dubte que aquest és un aspecte important que cal considerar i que no fer-ho significa oblidar una qüestió molt important de l'autonomia i la felicitat de les

persones. Sobre això, Teognis diu que «un home és en poder de la pobresa, no pot dir ni fer res: la seva llengua està encadenada» (Elegies §177), Aristòtil que «és evident que la felicitat necessita també els béns exteriors, [...] perquè és impossible o no és gens fàcil fer el bé quan no es disposa de recursos» (*Ètica a Nicòmac*, 1099*b*), i un dels personatges de l'*Òpera de tres rals*, de Bertolt Brecht, que «primer ve el menjar, i després la moral.»

La felicitat necessita els béns exteriors

Quan Aristòtil exemplifica el béns exteriors que, diu, són necessaris per a la felicitat, diu: «la carència d'algunes coses, com la noblesa de llinatge, tenir fills bons i la bellesa, entelen la felicitat; aquell que és lletgíssim o mal nascut o està sol i sense fills, no podrà ser feliç del tot, i potser encara menys aquell els fills o amics del qual siguin completament dolents, o, essent bons, hagin mort.»

(Aristòtil. *Ètica a Nicòmac*, 1099*b*)

2.5. La confusió del terme pot dificultar la deliberació i fins i tot conculcar drets fonamentals

La confusió existent en l'ús del concepte autonomia és reconeguda fins i tot per l'Administració pública, que en el *Llibre blanc sobre l'atenció a les persones en situació de dependència a Espanya* (2004) va advertir que:

«un altre terme que cal destacar, novament confús, és el terme *autonomia* usat a manera d'antònim de la paraula *dependència*, confonent-se amb el significat d'autodeterminació (com la capacitat de decisió sobre la pròpia vida) amb el qual cada vegada s'usa amb més freqüència.» (pàg. 568)

I en el capítol dedicat a les residències diu:

«Per tant, cal distingir entre dependència (necessitat d'ajuda per a la realització de les activitats de la vida diària) i manca d'autonomia (incapacitat per prendre decisions i per escollir). Aquesta distinció és essencial en les intervencions a desenvolupar en els allotjaments.» (pàg. 422).

El *Llibre blanc sobre l'atenció a les persones en situació de dependència a Espanya*, per tant, advertia que cal no confondre la dependència amb la manca d'autonomia, perquè la primera té a veure amb la dificultat o incapacitat per dur a terme les activitats de la vida diària, mentre que la segona té a veure amb la dificultat o incapacitat per prendre decisions i escollir.

Tot i aquesta advertència, la *Llei de promoció de l'autonomia personal i atenció a les persones en situació de dependència*, aprovada dos anys més tard, continua alimentant aquesta confusió. En l'article 2.1, dedicat a definir el concepte *autonomia*, diu que és «la capacitat de controlar, afrontar i prendre, per pròpia iniciativa, decisions personals sobre com viure d'acord amb les normes i preferències pròpies *així com* [la cursiva és meva] desenvolupar les activitats bàsiques de la vida diària». És a dir, ens diu que la llei utilitzarà la mateixa paraula en dos sentits: unes vegades com la capacitat per prendre decisions i triar, i unes altres, com la capacitat per dur a terme activitats bàsiques de la vida diària (cura personal, activitats domèstiques bàsiques, mobilitat essencial, reconèixer persones i objectes, orientar-se, entendre i executar ordres o tasques senzilles ...). Aquesta confusió s'aprecia en molts altres textos

legislatius de l'Estat espanyol, en els quals el terme *autonomia* és caracteritzat i subdividit de diverses maneres.

La polisèmia del terme autonomia en la legislació

L'article 2.2 de la Llei espanyola 39/2006, de promoció de l'autonomia personal i atenció a les persones en situació de dependència, parla d'«autonomia física, mental, intel·lectual o sensorial»; l'exposició de motius de la Llei de Castella-Lleó 5/2003, de 3 d'abril, d'atenció i protecció a les persones grans, d'«autonomia física, psíquica o sensorial»; l'article 4c de la Llei catalana 12/2007, d'11 d'octubre, de serveis socials, d'«autonomia personal i funcional», sense que en cap moment s'aclareixi la distinció; el Decret 151/2008, de 29 de juliol, pel qual s'aprova la Cartera de serveis socials 2008-2009 de la Generalitat de Catalunya, unes vegades parla d'«autonomia personal i social» i unes altres, d'«autonomia personal, familiar, econòmica i social».

La distinció entre els diferents tipus d'autonomia pot evitar, de vegades, la conculcació de drets, perquè la confusió de les paraules dóna lloc a la confusió en les pràctiques professionals. Per exemple: una intervenció dirigida a una persona gran amb autonomia intel·lectual plena, és a dir, amb capacitat plena de raciocini i decisió, però sense autonomia física, que persegueixi, per exemple, «promoure la seva autonomia personal» o simplement «la seva autonomia», com proposen tants textos legislatius i projectes d'intervenció, sense especificar que ens referim, en aquest cas, a la física, pot portar els professionals al malentès de no tenir en compte la seva autonomia intel·lectual, o de voler augmenta-la, la qual cosa significaria una actuació paternalista injustificada. Perquè en situacions com aquesta, l'autonomia intel·lectual és una cosa que s'ha de reconèixer i respectar, no promoure. L'autonomia intel·lectual es fomenta –en el sentit d'incrementar– en les persones a les quals no reconeixem una capacitat plena, per exemple els nens o algunes persones amb discapacitat intel·lectual o malaltia mental.

De vegades és doncs imprescindible concretar a quin tipus d'autonomia ens referim. No ens podem permetre que la manca de precisió conceptual ens porti a considerar (a tenir el prejudici), per posar un altre exemple, que una persona que té disminuïda la seva autonomia física o econòmica també té disminuïda la seva capacitat per decidir, una connexió que malauradament abunda en la història dels serveis socials, educatius i sanitaris. Que una persona necessiti ajuda per vestir-se, o tingui dificultats per arribar a final de mes, no vol dir, de cap manera, que necessiti ajuda per decidir –o que no pugui fer-ho– quina roba posar-se o què fer amb la seva vida.

2.6. El perill de «la persona autònoma»

En bioètica s'ha parlat de dues grans tradicions en la reflexió i usos del concepte *autonomia*: l'europea i la dels Estats Units d'Amèrica. Es diu que la filosofia moral europea es caracteritza per l'anàlisi de grans entitats metafísiques i per la relació que manté amb el concepte *autonomia*, que sol ser més o menys kantiana. En el cas que ens ocupa, una d'aquestes entitats metafísiques podria arribar a ser «la persona autònoma», en concebre-la en un sentit fort i transcendental de capacitat autolegisladora de la raó humana. La filosofia dels EUA,

en canvi, sol ser molt més pragmàtica i, pel que fa a l'autonomia, prefereix concretar-la i analitzar-la en l'acció més que en la persona, concebre-la com una capacitat d'actuar més que com una capacitat d'autogovern. Aquest sentit pràctic va fer que mentre aquí exaltàvem i escodrinyàvem la proclama kantiana sobre l'autonomia, als EUA la portaven a la pràctica, per exemple i en l'àmbit sanitari, amb el requisit del consentiment informat per a qualsevol intervenció i, quan això no fos possible, amb el consentiment per substitució.

Aquesta visió pragmàtica de l'autonomia de les persones es fa evident en obres com ara la *Història i teoria sobre el consentiment informat*, que Ruth R. Faden i Tom L. Beauchamp van publicar el 1986, en la qual els autors critiquen que gairebé totes les anàlisis sobre l'autonomia centren la seva atenció en la persona autònoma, mentre que ells se centraran en l'elecció autònoma, o, d'una manera més general, en l'acció autònoma. Aquesta distinció, diuen, pot semblar trivial perquè per definició només les persones autònomes fan accions autònomament. No obstant això, persones autònomes poden fer, i de fet fan, eleccions no autònomes, a causa de factors com la ignorància o la coacció, i persones no autònomes poden fer, i de vegades fan, eleccions autònomes molt concretes (Faden i Beauchamp, 1986, pàg. 8).

El concepte *persona autònoma* té un perill: el concepte *persona no autònoma*. Centrar-se en excés en «la persona autònoma» porta a construir «la persona no autònoma», una categoria permanent, paralitzada, estigmatitzada. Potser és necessari establir, encara, el grau d'autonomia o de dependència d'una persona per als processos administratius, o fins i tot per als informes o historials clínics. No obstant això, quan un professional de l'àmbit social, psicoeducatiu o sociosanitari es troba davant d'un usuari, hauria de considerar quines accions i eleccions està fent o vol fer i si és capaç de fer-les o no, no tant el fet que sigui una persona no autònoma o dependent i en quin grau. En aquest sentit és significatiu que la Classificació internacional del funcionament, de la discapacitat i de la salut (CIF) de l'Organització Mundial de la Salut defugi el terme *autonomia* i prefereixi parlar de capacitat i dificultat.

La capacitat d'una persona segons la CIF

«El qualificatiu *capacitat* –diu la CIF– descriu l'aptitud d'un individu per dur a terme una tasca o acció. Aquest "constructe" té per objecte indicar el màxim nivell probable de funcionament que una persona pot conquerir en un domini i en un moment determinats. Per avaluar l'habilitat màxima de la persona, és necessari disposar d'un context o entorn "normalitzat" que neutralitzi l'efecte diferent dels variats contextos en la capacitat de l'individu. [...] Per tant, la capacitat reflecteix l'habilitat ajustada en funció de l'ambient de l'individu.»

3. L'autonomia personal en el nostre ordenament jurídic

3.1. La Llei catalana 21/2000, d'autonomia del pacient, i la Llei estatal 41/2002

Tot i la proclama kantiana que diu que la il·lustració és la sortida de l'home de la seva minoria d'edat (1784), la declaració universal del dret a la llibertat (1948) i la proclamació

dels drets fonamentals en el nostre ordenament jurídic (1978), per esmentar només tres fites importants del nostre recorregut, va caldre esperar l'any 2000 perquè a Catalunya la llei obligués a fer efectiu de manera clara i decidida el respecte dels professionals, en l'àmbit sanitari, a les decisions dels pacients, fins i tot en les que consideren perjudicials. La Llei 21/2000, de 29 de desembre, sobre els drets d'informació concernent a la salut i l'autonomia del pacient, i la documentació clínica, va aprofundir en el que ja assenyala l'article 10.6 de la Llei 14/1986, de 25 d'abril, general de sanitat, amb la qual cosa s'iniciava la batalla contra el paternalisme professional.

Els antecedents jurídics de la Llei 21/2000

Els antecedents jurídics la Llei 21/2000, sobre els drets d'informació concernent a la salut i l'autonomia del pacient, i la documentació clínica, s'han de buscar, entre altres, en el Conveni del Consell d'Europa per a la protecció dels drets humans i la dignitat de l'ésser humà respecte a les aplicacions de la biologia i la medicina (Conveni sobre els drets de l'home i la biomedicina), subscrit el 1997 i que va entrar en vigor a Espanya l'1 de gener de 2000; en l'article 10.6 de la Llei 14/1986, general de sanitat, i en la Declaració de l'Associació Mèdica Mundial de Lisboa (1981).

Com que en l'àmbit dels serveis socials i de la intervenció psicoeducativa no disposem d'un text jurídic que emmarqui la qüestió del consentiment informat, la Llei 21/2000 i la que dos anys més tard va ser aprovada pel Parlament espanyol (Llei 41/2002, de 14 de novembre, bàsica reguladora de l'autonomia del pacient i de drets i obligacions en matèria d'informació i documentació clínica), ens poden servir de referència i de compliment obligat en l'àmbit de la intervenció sociosanitària. D'aquestes dues lleis cal destacar:

I. Que qualsevol intervenció en l'àmbit de la salut requereix que la persona afectada hi hagi donat el seu consentiment específic i lliure i n'hagi estat informada prèviament.
II. Que en qualsevol moment la persona afectada pot revocar lliurement el seu consentiment.
III. Que quan el pacient manifesti expressament el desig de no ser informat, s'ha de respectar la seva voluntat.
IV. Que les úniques excepcions a l'exigència del consentiment són:
    - Quan hi ha risc per a la salut pública.
    - Quan en una situació de risc immediat greu per a la integritat física o psíquica del malalt no és possible aconseguir l'autorització d'aquest o dels seus familiars o de les persones que hi estan vinculades.
V. Que són situacions d'atorgament del consentiment per substitució:
    - Quan el pacient, a criteri del metge responsable de l'assistència, no és competent per prendre decisions, perquè es troba en un estat físic o psíquic que no li permet fer-se càrrec de la seva situació.
    - Quan el pacient estigui incapacitat legalment.
    - Quan el pacient menor d'edat no sigui capaç intel·lectualment ni emocionalment de comprendre l'abast de la intervenció. En aquest cas, el consentiment l'ha de donar el representant legal del menor després d'haver escoltat la seva opinió si té dotze anys complerts. Quan es tracti de menors no incapaços ni incapacitats, però

emancipats o amb setze anys complerts, no es pot prestar el consentiment per representació. Tanmateix, en cas d'actuació de risc greu, segons el criteri del facultatiu, els pares han de ser informats i la seva opinió ha de ser tinguda en compte per prendre la decisió corresponent.

- Això no obstant, en els supòsits legals d'assaigs clínics i de pràctica de tècniques de reproducció humana assistida, cal atenir-se al que estableix amb caràcter general la legislació civil sobre majoria d'edat, i, si escau, la normativa específica que hi sigui aplicable.
- En els casos de substitució de la voluntat de l'afectat, la decisió ha de ser la més objectiva i proporcional possible a favor del malalt i de respecte a la seva dignitat personal. Així mateix, el malalt ha d'intervenir tant com sigui possible en la presa de decisions.

3.2. La Llei catalana 12/2007, de serveis socials

De les referències que la Llei 12/2007, de serveis socials, fa a l'autonomia cal destacar:

I. L'article 3 diu que «2) Són necessitats socials, als efectes del que estableix l'apartat 1, les que repercuteixen en l'autonomia personal i el suport a la dependència, en una millor qualitat de vida personal, familiar i de grup, en les relacions interpersonals i socials i en el benestar de la col·lectivitat.» Entre els objectius de les polítiques de serveis socials esmenta «facilitar que les persones assoleixin l'autonomia personal i funcional en la unitat familiar o de convivència que desitgin.» (art. 4*c*). L'article 8 diu que «2) Els professionals i les entitats que gestionen serveis socials han d'orientar la seva activitat de manera que es garanteixi especialment la dignitat de les persones, el seu benestar i el respecte a la seva autonomia i intimitat».

II. Un dels principis rectors de la Llei és el «Foment de l'autonomia personal: Els serveis socials han de facilitar que les persones disposin de les condicions adequades per a desenvolupar els projectes vitals, dins la unitat de convivència que desitgin, d'acord amb la naturalesa dels serveis i les seves condicions d'utilització» (art. 5*n*).

III. L'article 9.2 diu, entre altres coses, que els destinataris dels serveis socials tenen dret a: «f) Renunciar a les prestacions i serveis concedits, llevat que la renúncia afecti els interessos de menors d'edat o de persones incapacitades o presumptament incapaces. g) Decidir si volen rebre un servei social i escollir lliurement el tipus de mesures o de recursos que s'han d'aplicar, d'entre les opcions que els siguin presentades, i també participar en la presa de decisions sobre el procés d'intervenció acordat».

3.3. Altres textos jurídics que cal tenir en compte

3.3.1. Respecte a les persones menors d'edat

I. L'article 155 del Codi de família de Catalunya diu, respecte a la representació legal, el següent: «1. El pare i la mare titulars de la potestat sobre els fills menors no emancipats són els representants legals d'aquests. 2. S'exceptuen de la representació legal atribuïda al pare i a la mare: *a*) Els actes relatius als drets de la personalitat, llevat que les lleis que els regulin ho disposin altrament. *b*) Els actes que, de conformitat amb les lleis i segons l'edat i la capacitat natural, pugui fer el fill o filla per si mateix. *c*) Els actes en què hi hagi un conflicte d'interessos entre el pare o la mare o el dels dos que exerceixi la potestat i els fills. *d*) Els actes relatius als béns exclosos de l'administració del pare o de la mare».

II. L'article 156 del Codi de família de Catalunya diu que «Per a qualsevol acte que impliqui alguna prestació personal dels fills, es requereix el seu consentiment si tenen dotze anys o més, o si, tenint-ne menys de dotze, tenen prou coneixement».

III. La Llei orgànica 1/1996, de protecció jurídica del menor, insisteix en el fet que les persones menors d'edat són «subjectes actius, participatius i creatius, amb caoacitat de modificar el seu propi medi personal i social; de participar en la recerca i satisfacció de les seves necessitats i en la satisfacció de les necessitats dels altres.» Titulars de drets amb una capacitat progressiva per exercir-los, i que les limitacions que es puguin derivar d'aquest fet evolutiu s'han d'interpretar de manera restrictiva.

Concreció de drets

La Llei de protecció jurídica del menor concreta l'abast i les limitacions del dret a l'honor, la intimitat i la pròpia imatge (art. 4), a la informació (art. 5), a la llibertat ideològica (art. 6), a la participació, associació i reunió (art. 7), a la llibertat d'expressió (art. 8) i a ser escoltat (art. 9).

IV. La Llei orgànica 2/2010, de salut sexual i reproductiva i de la interrupció voluntària de l'embaràs, estableix que «En el cas de les dones de 16 i 17 anys, el consentiment per a la interrupció voluntària de l'embaràs els correspon exclusivament a elles d'acord amb el règim general aplicable a les dones majors d'edat. Almenys un dels representants legals, pare o mare, persones amb pàtria potestat o tutors de les dones compreses en aquestes edats ha de ser informat de la decisió de la dona. Es prescindeix d'aquesta informació quan la menor al·legui fundadament que això li provoca un conflicte greu, manifestat en el perill cert de violència intrafamiliar, amenaces, coaccions, mals tractes, o es produeixi una situació de desarrelament o desemparament» (art. 13.4).

Informe sobre les al·legacions fundades

L'article 8.2 del Reial decret 825/2010, de 25 de juny, de desplegament parcial de la Llei orgànica 2/2010, de 3 de març, de salut sexual i reproductiva i de la interrupció voluntària de l'embaràs, diu que «[...] quan la dona al·legui les circumstàncies que preveu l'apartat quart del dit article 13, el

metge encarregat de practicar la interrupció de l'embaràs ha d'apreciar, per escrit i amb la signatura de la dona, que les al·legacions d'aquesta són fundades, i, si s'escau, pot sol·licitar un informe psiquiàtric, psicològic o d'un professional del treball social.»

Juno (2007), de Jason Reitman

Juno Macguff (Ellen Page) té 16 anys i és enginyosa, ràpida en les respostes, observadora i, sobretot, sarcàstica. Aquest sarcasme és la seva particular trinxera per amagar les seves pors i els dubtes. Es queda embarassada i decideix donar el nen en adopció. El seu pare i la seva madrastra hi estan d'acord. Ara cal trobar uns pares adoptius adequats. Son en Mark (Jason Bateman) i la Vanessa (Jennifer Garner), i són ideals.
La pel·lícula permet tractar la capacitat de decisió dels adolescents, la seva relació amb els pares, la seva relació amb la sexualitat, els nous models d'adolescència, de maternitat i de família, etc.

V. La Llei catalana 27/2001, de justícia juvenil, en l'article 4, estableix com a principis rectors de l'actuació de les administracions públiques en l'àmbit dels menors i els joves «a) El respecte al lliure desenvolupament de la personalitat, i també dels senyals d'identitat propis i de les característiques individuals i col·lectives. b) La informació sobre els seus drets i l'assistència necessària per poder exercir-los. c) La prevalença de l'interès superior dels menors d'edat sobre qualsevol altre interès concurrent. d) L'adequació de les actuacions a l'edat, la psicologia, la personalitat i les circumstàncies personals i socials dels menors i dels joves. e) L'aplicació de programes fonamentalment educatius, promotors i no repressius, que fomentin el sentit de la responsabilitat, el respecte dels drets i la llibertat dels altres i una actitud constructiva envers la societat.»

VI. Pel que fa a l'ús de la llibertat sexual dels menors d'edat amb persones majors d'edat, el Codi penal estableix tres grans franges d'edat: fins els tretze anys («El que realitzi actes que atemptin contra la indemnitat sexual d'un menor de tretze anys ha de ser castigat com a responsable d'abús sexual a un menor», art. 183); dels tretze als setze («El que, intervenint-hi engany, dugui a terme actes de caràcter sexual amb una persona més gran de tretze anys i menor de setze, ha de ser castigat amb la pena de presó [...]», art. 182); i més grans de setze anys. En aquesta darrera franja, hi poden haver situacions d'especial vulnerabilitat (edat, malaltia o situació) que agreugin la pena (art. 184.3).

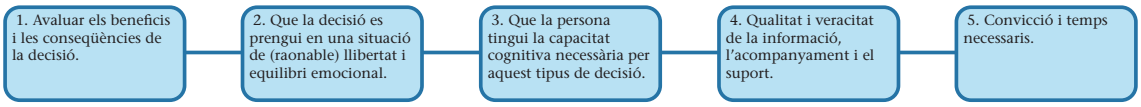
4. Determinar les condicions i la capacitat d'una persona per prendre i executar una decisió

Com assenyala Josep M. Vilajosana (2007: 231), respectar la voluntat d'una persona no és el mateix que satisfer els seus desigs. Consisteix, entre altres coses, a permetre que «assumeixi les conseqüències de les decisions que hagi tingut en compte en adoptar la decisió, que és tant com dir que cal permetre que incorpori aquestes conseqüències al curs de la seva vida.» Una de les qüestions més discutides a la pràctica de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària és determinar si una persona disposa de les condicions i la capacitat per prendre una decisió, per incorporar en la seva vida les conseqüències d'aquesta decisió i per assumir-les.

L'autonomia no solament es diu de moltes maneres, sinó que també té molts graus. S'és més o menys autònom per a unes coses i més o menys per a altres. La dificultat, sens dubte, és esbrinar en determinades situacions si una persona té capacitat per prendre una decisió o no. Aquesta qüestió la tractarem en el tercer apartat.

Jurídicament, la capacitat per prendre una decisió o no és categòrica: una persona és competent o no ho és per fer-ho, és capaç o no ho és. En ètica i en la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària, en canvi, la capacitat de decisió és gradual i relativa, i el ventall de possibilitats que desplega només pot ser acotat valorant-la en cada situació concreta. Un diagnòstic de demència, per exemple, i tal com assenyala la posició segona de l'American Geriatrics Society Ethics Committee, no confereix automàticament la incapacitat en la presa de decisions. Poques vegades l'autonomia psíquica d'una persona es mostra de manera dicotòmica i inalterable, en el sentit que hom sigui o no capaç de prendre decisions per sempre i en tota situació, sinó en una escala de graus i matisos, un estat que depèn d'una varietat de factors funcionals en un continu que pot variar amb el temps i les circumstàncies.

A l'hora de considerar fins a quin punt una persona està o estava en condicions de prendre una decisió, cal tenir en compte quatre factors, la combinació dels quals solem anomenar responsabilitat, és a dir, si una persona pot respondre i assumir, d'una manera o una altra, les conseqüències de la decisió o de les decisions que ha pres: (*i*) el tipus de decisió que ha pres o que vol prendre; (*ii*) la capacitat intel·lectual; (*iii*) que la decisió es prengui en una situació de llibertat i equilibri suficient; (*iv*) la qualitat i veracitat de la informació i el suport que ha rebut, i (v) el temps i la convicció necessaris.



4.1. Les conseqüències de la decisió que ha pres o que vol prendre (tipus de decisió)

No totes les decisions afecten de la mateixa manera la persona que l'ha de prendre ni altres persones. En funció de les conseqüències que pugui tenir la decisió, s'és més o menys exigent en la capacitat intel·lectual de la persona, la llibertat i l'equilibri que té i la qualitat de la informació i el suport que ha rebut. Per exemple, no és el mateix decidir si s'adopta o no un infant que decidir si es pren aigua amb gas o sense.

Quan es fa la valoració de si una persona està capacitada o no per prendre una determinada decisió, és importantíssim atendre primer el tipus de decisió que vol prendre o que ha pres, perquè hi ha decisions que no requereixen passar a les valoracions següents i fer-ho podria comportar una falta de respecte, i fins i tot la vulneració de drets. Repetim-ho una vegada més: que una persona amb discapacitat intel·lectual prefereixi el iogurt de maduixa al de plàtan no requereix –sempre que això no signifiqui un greu perjudici per a la seva salut– valorar la seva capacitat intel·lectual, discernir si ha estat ben informat i si ha pres la decisió en unes condicions de llibertat, sinó solament atendre el seu desig.

4.2. La situació de llibertat i equilibri emocional

No hi ha dubte que les decisions es prenen perquè hi ha un requeriment, una cosa que ens empeny a fer-ho, i això fa que es donin sempre en un context i amb una tensió que poden ser més o menys influents. Tanmateix, això no significa, de cap manera, que s'hagin de permetre qualsevol tipus de requeriment o exigència. El cas més flagrant són les coaccions o les amenaces, que no s'han de permetre i quan no és possible neutralitzar-les directament, el professional ha de generar espais en què la persona afectada pugui analitzar la situació amb un cert distanciament, tranquil·litat i perspectiva. De la mateixa manera, malgrat que qualsevol procés de decisió està motivat pel desequilibri (agradable de vegades, tràgic d'altres) que provoca l'aparició de dues o més alternatives, això no significa que qualsevol tipus de desequilibri sigui permès per acceptar una decisió.

No hi ha dubte que hi ha situacions de vulnerabilitat o desesperació que distorsionen la capacitat d'una persona per prendre decisions. No tenir diners per alimentar la família, rebre la notícia de la mort d'un ésser estimat, estar amenaçat, sofrir una depressió greu o ser addicte a substàncies (alcohol, drogues...) o a conductes (ludopatia, anorèxia...) són situacions que no reuneixen les condicions de llibertat i equilibri per prendre determinades decisions. Així mateix, una persona sol pot fer ús de la seva llibertat i autonomia si hi ha dues o més alternatives i si és raonablement possible portar-les a terme.

4.3. La capacitat cognitiva de la persona

Hi ha diferents instruments per determinar la capacitat intel·lectual d'una persona i, per tant, el llindar a partir del qual es considera una discapacitat intel·lectual o un retard mental. També hi ha diferents instruments per mesurar i definir la tipologia i el grau de malaltia mental d'una persona. I fins i tot n'hi ha per mesurar la maduresa, un concepte que permet relacionar les característiques cognitives de la persona amb la relació i responsabilitat amb ella mateixa i amb els altres, i que és especialment útil en les persones menors d'edat, perquè permet atorgar-los més o menys autonomia.

La neurologia, la psiquiatria i la psicologia han creat diverses escales per valorar la capacitat d'una persona per prendre decisions, però cap disposa del reconeixement unànime de la comunitat científica. D'altra banda, alguns estudis indiquen que no hi ha una correlació

necessària entre els valors obtinguts en les escales de valoració de la capacitat de decisió i les escales de mesurament del trastorn mental, la qual cosa assenyala que no hi ha una relació necessària entre trastorn mental i incapacitat per a la presa de decisions, i que és aconsellable fer un examen de capacitat de decisió individualitzat.

Els diferents instruments de l'àmbit clínic solen coincidir, a grans trets, a valorar aquestes quatre característiques:

I. **Entendre.** Capacitat d'entendre la informació rebuda i, sobretot, els riscos i beneficis de les diferents opcions. L'avaluació d'aquest factor es realitza demanant a la persona que expliqui amb les seves pròpies paraules allò que se li ha tramès.
II. **Comprendre.** Capacitat d'apreciar i identificar que la informació rebuda es pot aplicar a la pròpia situació personal. Tenir la capacitat de posar-se en la situació, d'identificar-s'hi. Es pot donar el cas, per exemple, de persones que entenguin els riscos de l'actuació que se'ls proposa però que siguin incapaces de considerar que això els pot passar a elles.
III. **Raonar.** Capacitat de comparar opcions (raonament comparatiu) i de deduir les conseqüències d'aquestes opcions (raonament consecutiu). Gràcies al raonament comparatiu la persona ha de ser capaç de donar explicacions i comparar els avantatges i desavantatges de les diferents accions o alternatives, i gràcies al raonament consecutiu ha de ser capaç de donar explicacions de les repercussions que això pot tenir en la seva vida.
IV. **Elegir.** Capacitat de donar a conèixer amb explicacions coherents la decisió que ha pres i d'assumir-ne les possibles conseqüències.

4.4. La qualitat i veracitat de la informació i el suport que ha rebut o necessita

A l'hora de considerar si hem de respectar la decisió d'una persona també és important saber si la informació que ha rebut o rep ha estat o és l'adequada. Seria una mala praxi professional acceptar la decisió d'una persona basada en una informació incompleta o distorsionada, sobretot sabent que una informació correcta podria donar lloc a una altra decisió. En els àmbits jurídics se sol considerar que algú ignori elements rellevants de la situació en què ha d'actuar, un motiu d'incompetència bàsica que justificaria una intervenció sense consentiment (Garzón, 1988) i per exemplificar-ho s'acostuma a recórrer al cas exposat per John Stuart Mill, segons el qual

> «Si un funcionari públic o una altra persona qualsevol veu que algú intenta creuar un pont declarat insegur, i no té temps d'advertir-lo del perill, el podria agafar i fer-lo retrocedir sense atemptar per això contra la seva llibertat, ja que la llibertat consisteix a fer el que un vol, i no voldria caure al riu.»
>
> (Mill 1859 [1970]: 135)

Tanmateix, la qualitat de la informació no solament té a veure amb el que es diu, sinó també en com es diu i en el suport i acompanyament. La informació no és només un acte

de donar (informació), sinó també d'acollir la persona amb els seus neguits, dubtes, incerteses, limitacions i ajudar-la i acompanyar-la en l'itinerari, més o menys llarg, que requereixi prendre la decisió. Alguns àmbits, per exemple el de la discapacitat intel·lectual, s'han fet ressò d'això mitjançant el que anomenen «descripcions funcionals», que consideren extremament útils en el «nou paradigma de suports», que no se centra tant en la discapacitat de la persona sinó en el suport que necessita per dur a terme les tasques que s'exigeixen per a un funcionament individual satisfactori en la societat contemporània.

Escala d'intensitat dels suports

Per a un exemple de «descripcions funcionals» vegeu, per exemple, American Association on Intellectual and Developmental Disabilities (2004): Supports Intensity Scale. Versió i adaptació catalana: *Escala d'Intensitat dels Suports. Manuel de l'usuari. Traducció i adaptació de Supports Intensity Scale*, Federació Catalana Pro Persones amb Retard Mental (APPS), Barcelona, 2007, pàg. 13.

4.5. La convicció i el temps necessaris per a aquest tipus de decisió

Les decisions no sempre es manifesten d'una manera clara i convincent. De vegades són dubtoses. Que un professional accepti una decisió dubtosa dependrà de la ponderació d'alguns factors assenyalats anteriorment (conseqüències de la decisió, capacitat intel·lectual, grau i tipus de coacció, equilibri emocional i suport) amb el grau de dubte que manifesti la persona. En aquesta qüestió són bàsics l'acompanyament i el suport en el procés d'informació i decisió, i sempre que sigui possible, donar temps.

Hi ha decisions que hem d'atendre immediatament i altres que, tot i que la persona compleixi tots els requisits que s'han assenyalat anteriorment, és prudent demanar-li que es prengui un temps per pensar-ho i madurar-ho. Aquest temps dependrà, una vegada més, de la ponderació d'alguns dels factors assenyalats anteriorment (conseqüències de la decisió, capacitat intel·lectual, grau i tipus de coacció i equilibri emocional) amb la urgència en què sigui necessari prendre la decisió.

5. Decidir pels altres

5.1. (Paternalisme), autonomia i ajuda, (abandonament)

De tots els valors morals que han d'orientar la tasca dels professionals de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària, l'autonomia i l'ajuda són, tal vegada, els més importants. Ara bé, els professionals viuen, o haurien de viure, la tensió entre l'autonomia i l'ajuda, una tensió motivada pel fet que, de vegades, en el respecte escrupolós a l'autonomia s'albira el perill de l'abandonament, i en el de l'ajuda, el del paternalisme.

El terme *paternalisme* té una significació tan pejorativa que, a força de defugir-lo, pot provocar que ens sigui difícil pensar la frontera que separa les intervencions pel bé d'una persona sense la seva autorització que són èticament correctes de les que no ho són. Kant (1793 [1999], pàg. 261) va escriure que és el més gran despotisme imaginable, perquè ningú no ens pot obligar a ser feliços a la seva manera, sinó que cadascú ha de cercar la seva felicitat de la manera que li sembli més bé a ell, sempre que no causi cap perjudici a la llibertat dels altres. En aquesta línia, Ferrater Mora i Priscilla Cohn (1981 [1996], pàg. 167-188) consideren que tot paternalisme és una visió tova de l'autoritarisme i, per tant, denunciable, fins i tot el que sembla dictat per les raons més humanitàries i generoses, perquè implica l'inacceptable supòsit que el millor per a una persona és el que decidim nosaltres, quan no hi ha dubte –diuen– que el millor judici sobre un mateix és el que formula la mateixa persona.

Ara bé, és evident que hi ha decisions que afecten persones a les quals no és assenyat o possible demanar el consentiment en algunes qüestions, per exemple i avui, l'escolarització obligatòria als infants o que una persona amb discapacitat intel·lectual greu es prengui una medicació. O fins i tot mesures que considerem assenyades imposar a tothom, per exemple l'obligació d'anar amb cinturó de seguretat. És per això que alguns autors consideren que cal diferenciar entre un paternalisme èticament justificat (per exemple impedir l'ablació genital femenina) i un altre d'injustificat (per exemple impedir la circumcisió masculina a un nen jueu o musulmà).

Entre els autors que defensen un «paternalisme èticament justificat» cal destacar Manuel Atienza. Per a Atienza,

> «una conducta (o una norma) és paternalista si i només si es duu a terme (o estableix): (a) amb el fi d'obtenir un bé per a una persona o un grup de persones, i (b) sense comptar amb l'acceptació de la persona o persones afectades (és a dir, dels presumptes beneficiaris de la realització de la conducta o de l'aplicació de la norma).»
>
> (Atienza, 1989: 82).

A partir d'aquest enunciat, distingeix entre un paternalisme èticament justificat i un d'injustificat.

> «Una conducta o una norma paternalista –continua Atienza– està justificada èticament si i només si: (a) està realment encaminada cap a la consecució del bé objectiu d'una persona o una col·lectivitat; (b) l'individu o la col·lectivitat a la qual s'aplica o destina la mesura no pot donar el seu consentiment perquè té algun tipus d'incapacitat bàsica –transitòria o no–, i (c) es pot presumir racionalment que aquests donarien el seu consentiment si no estiguessin en la situació d'incapacitat indicada en el punt (b) i –per tant– coneguessin realment quin és el seu bé.»
>
> (Atienza, 1989: 83).

Tot i la seva crítica al paternalisme, Kant no tenia cap dubte que hi ha situacions en les quals algunes persones, per exemple els infants, no poden distingir què els és beneficiós o perjudicial de debò i que, per tant, es fa necessari que algú prengui la decisió per ells. Aleshores, a quina mena de paternalisme feia referència quan deia que és el més gran despotisme imaginable? Doncs segurament a una actitud, a una manera generalitzada de concebre les relacions amb els altres que els considera incapaços de pensar correctament i de decidir per

ells mateixos, fins el punt de poder provocar en ells el convenciment de que són incapaços de servir-se del seu propi enteniment.

La Il·lustració és la sortida de l'home de la seva culpable minoria d'edat

Aquí és necessari recordar una vegada més la proclama kantiana «Il·lustració és la sortida de l'home de la seva minoria d'edat, de la qual ell mateix és culpable. Minoria d'edat és la incapacitat de servir-se del propi enteniment sense la direcció d'altri. Ell mateix n'és culpable si la seva causa no rau en la manca d'enteniment, sinó de decisió i de valor per servir-se'n sense la direcció d'altri. *Sapere aude*! Tingues el valor de servir-te del teu propi enteniment! Heus ací, doncs, la divisa de la il·lustració.»

(Kant, 1784 [2002], pàg. 80)

Això és, al meu entendre, el que no té en compte la proposta d'Atienza: que el concepte *paternalisme* porta un sufix (*-isme*) que converteix la protecció que s'espera d'un *pater* en una actitud, en una doctrina que envaeix tots els espais i temps de la persona. Els «ismes» tenen voluntat totalitzadora. El paternalisme és una disposició del «jo» o del «nosaltres» davant aquells «altres» que s'identifiquen i estigmatitzen com a grup dèbil, incapaços de prendre decisions assenyades. Aquest és el perill i l'actitud que és imprescindible eradicar de soca-rel en les professions que atenen persones en situació de vulnerabilitat. Considero, per tant, que no és encertat parlar d'un *paternalisme èticament justificat* i d'un *paternalisme èticament injustificat*.

Els professionals que treballen amb persones que es troben en una situació de vulnerabilitat han d'estar atents al perill del paternalisme, que de vegades s'empara en el dogmatisme de la raó. I com se sap, per sentir-se moralment autoritzat a cometre els disbarats més grossos, n'hi ha prou amb estar convençut que es té raó. Per protegir-nos del paternalisme fa falta, sobretot, un compromís amb la llibertat i l'autonomia de les persones. També un exercici de modèstia; intentar comprendre i posar-se al lloc de l'altre o dels altres; ganes de descobrir allò positiu que hi ha en ells; valorar prudentment les conseqüències de qualsevol acció; entendre la raó en termes d'acció comunicativa i intersubjectiva. Si no s'és capaç de fer això, és millor no intervenir, que de vegades és la millor manera de seguir el principi hipocràtic de, com a mínim i abans de res, no fer mal (*Primum non nocere*).

Ara bé, de vegades no intervenir és abandonar. No és difícil trobar situacions en les quals el respecte escrupolós i genèric a l'autonomia de les persones pot comportar deixar de banda la responsabilitat que tenim amb els altres. Per il·lustrar-ho, però, no recorrerem a exemples fàcils i extrems d'abandonament, sinó a un de més controvertit: l'article 33 del Codi de deontologia del Consell de Col·legis de Metges de Catalunya aprovat el 2005. Aquest article deia que

«el metge, en cas de tractar un pacient menor d'edat i quan el consideri amb les suficients condicions de maduresa, haurà de respectar la confidencialitat envers els pares o tutors i fer prevaler la voluntat del menor.»

Aquest article del Codi de deontologia del Consell de Col·legis de Metges de Catalunya, juntament amb el 59, va ser anul·lat per la sentència número 251/2007 del Jutjat Contenciós Administratiu número 12 de Barcelona i, posteriorment, per la sentència número 330/2010 del Tribunal Superior de Justícia de Catalunya, perquè va considerar que contradeia l'article 9.3*c* de la Llei 41/2002, d'autonomia del pacient.

En l'article 33 del Codi de deontologia del Consell de Col·legis de Metges de Catalunya de l'any 2005 hi faltaven, segon el nostre parer, dues consideracions molt importants: que els adolescents i joves formen part d'una família que cap professional no pot obviar com si res, i que la maduresa no exclou el sofriment, una situació que, sobretot si es tracta de persones menors d'edat o vulnerables, un professional ha de saber copsar, valorar i donar-hi la resposta adequada. Per tant, considero que una lectura escrupolosa d'aquest article per part d'alguns professionals podria haver portat a l'abandonament.

Però la solució a aquest possible abandonament no és l'altre extrem, no és la ingerència paternalista que, per exemple i al meu entendre, representa l'article 13.4 de la Llei orgànica 2/2010, de salut sexual i reproductiva i de la interrupció voluntària de l'embaràs, que estableix que

> «Almenys un dels representants legals, pare o mare, persones amb pàtria potestat o tutors de les dones compreses en aquestes edats [16 i 17 anys] ha de ser informat de la decisió de la dona» i que «Es prescindeix d'aquesta informació quan la menor al·legui fundadament que això li provoca un conflicte greu, manifestat en el perill cert de violència intrafamiliar, amenaces, coaccions, mals tractes, o es produeixi una situació de desarrelament o desemparament.»

De l'abandonament (que podia haver arribat a generar en algunes ocasions l'article 33 del Codi de deontologia del Consell de Col·legis de Metges de Catalunya) al paternalisme (que pot arribar a generar en algunes ocasions l'article 13.4 de la Llei orgànica 2/2010), s'hi estén la fecunda superfície de l'ajuda, de l'acompanyament compromès amb l'autonomia de les persones. D'aquesta superfície, per exemple i en el cas que ens ocupa, n'és bona mostra la *Directriu de millores pràctiques per metges i altres professionals sanitaris per a l'assessorament i tractament a menors de 16 anys respecte de l'anticoncepció i la salut sexual i reproductiva* («Directriu de 2004») del Regne Unit. Cal destacar que aquesta directriu va dirigida a menors de 16 anys, que en el nostre ordenament jurídic necessiten l'autorització dels pares, mares o tutors per a qualsevol aspecte relacionat amb la seva salut sexual i reproductiva. La directriu del Regne Unit estableix, entre altres, els aspectes següents:

I. Que les joves menors de 16 anys tenen el mateix dret a la confidencialitat que els adults, tal com o proclamen les declaracions internacionals i l'ordenament jurídic nacional i internacional.
II. Que els professionals de la salut han d'intentar sempre que la persona menor de 16 anys informi els seus representants legals, o ajudar-la perquè ho faci, o oferir-se per fer-ho ells.
III. Que la millor manera d'ajudar i acompanyar les persones menors de 16 anys que acudeixen als professionals sanitaris sense haver informat els seus pares és garantir-los la confidencialitat, que només es podrà trencar quan la menor d'edat no tingui capacitat per comprendre la seva situació o hi hagi un risc greu per a la seva salut o la d'altres persones. En aquestes circumstàncies excepcionals, la confidencialitat només es podrà trencar quan se li ha ofert el suport necessari per tal que ho expliqui ella, i no l'ha acceptat; i d'haver-li demanat autorització per explicar-ho, i no l'ha donada.

5.2. La intervenció sense el consentiment de l'afectat

En l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària s'hi atén sovint persones que tenen el que es podria considerar una autonomia personal (física, psíquica o econòmica) incompleta o feble. Tot i que en un sentit estricte ningú no és plenament autònom, és evident que a algunes persones no els reconeixem una capacitat completa en algun o alguns tipus d'autonomia personal; per exemple i respecte a l'autonomia intel·lectual, als nens o a les persones amb discapacitat intel·lectual o una malaltia mental greu. Davant d'això, considerem que estan exposades al perill de la seva pròpia irresponsabilitat o a l'autoritarisme o profit de terceres persones, amb la qual cosa establim mecanismes de protecció (per exemple la tutela) i els processos d'aprenentatge que siguin possibles. Els nens, per exemple, és evident que no tenen una autonomia psíquica plena, però també ho és que la van adquirint progressivament i que només ho faran correctament si tenen l'oportunitat de prendre decisions de rang progressivament superior. I perquè això sigui possible, els adults que en són responsables tenen el deure de facilitar i promoure la seva educació en llibertat i responsabilitat. Aquest aspecte gradual i dinàmic de l'autonomia psíquica també és aplicable a totes les persones que tenen algun grau d'incapacitació legal, i una bona mostra d'això és que en els processos de limitació de la capacitat d'obrar la llei estableix la necessitat de determinar l'extensió i els límits de la incapacitació i assenyala que està subjecta a revisió.

Considero que les condicions que s'han de donar per tal que una intervenció sense consentiment estigui èticament justificada, es poden subsumir en dos grans grups. La condició del primer grup protegeix a terceres persones i té només una disposició, que es podria formular així: *quan una persona o col·lectiu ha fet o pretén fer un mal a tercers, hi ha raons fonamentades per considerar que ho continuarà fent o ho farà i la nostra intervenció ho pot evitar o pal·liar*. John Stuart Mill va considerar que evitar un mal als altres era

> «l'únic propòsit per al qual el poder pot ser exercit correctament sobre qualsevol membre d'una societat civilitzada, en contra de la seva pròpia voluntat [...]. No pot ser obligat correctament a fer o ometre una cosa perquè sigui millor per a ell fer-ho així, perquè això l'hagi de fer més feliç, perquè, segons l'opinió dels altres, fer-ho seria savi o fins i tot correcte.»
>
> (Mill 1859 [1970]: 135)

Aquesta condició només ha d'anar acompanyada de l'omnipresent prudència que, entre altres coses, aconsella adaptar raonablement aquesta condició a les situacions particulars. Un bon exemple d'una intervenció d'aquest tipus seria denunciar un maltractador sense, evidentment, el seu consentiment, per tal de protegir la víctima. Ara bé, les persones que treballen en aquest camp saben que els problemes ètics apareixen quan la víctima no està d'acord que es denunciï la situació.

L'article 262 de la Llei d'enjudiciament criminal (LEC) estableix el següent:

> «Els qui per raó dels seu càrrec, professió o ofici tinguin notícia d'algun delicte públic estan obligats a denunciar-lo immediatament al Ministeri Fiscal, al tribunal competent, al jutge d'instrucció i, si no n'hi ha, al municipal o al funcionari de policia més pròxim al lloc, si es tracta d'un delicte flagrant.»

I l'article 11 de la Llei catalana 5/2008, del dret de les dones a eradicar la violència masclista, diu el següent:

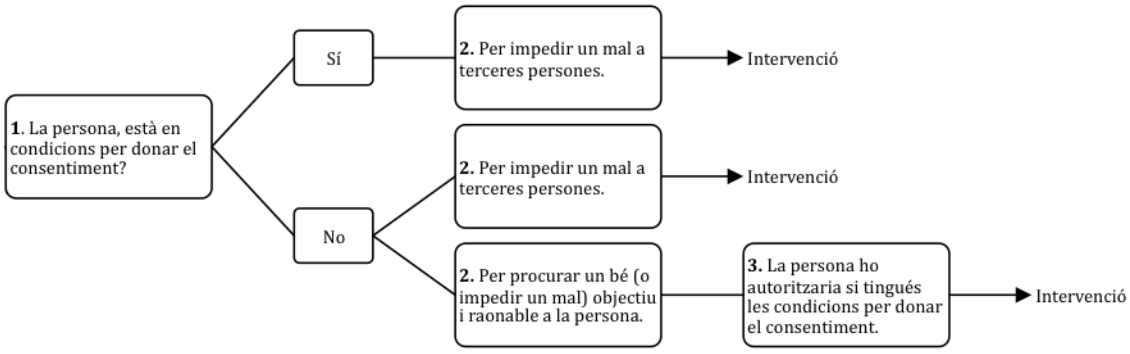
> «Obligació d'intervenció i comunicació. 1). Totes les persones professionals, especialment professionals de la salut, els serveis socials i l'educació, han d'intervenir obligatòriament quan tinguin coneixement d'una situació de risc o d'una evidència fonamentada de violència masclista, d'acord amb els protocols específics i en coordinació amb els serveis de la Xarxa d'Atenció i Recuperació Integral. 2). Els contractes que les administracions públiques de Catalunya subscriguin amb persones o entitats privades que presten serveis en els àmbits professionals a què es refereix l'apartat 1 han de recollir expressament les obligacions d'intervenció. 3). Les obligacions a què es refereixen els apartats 1 i 2 s'entenen sense perjudici del deure de comunicació dels fets als cossos i forces de seguretat o al Ministeri Fiscal.» Com es veu, l'article 11 de la Llei catalana 5/2008 va més enllà de la denúncia: imposa als professionals l'obligació d'intervenir «d'acord amb els protocols específics i en coordinació amb els serveis de la Xarxa d'Atenció i Recuperació Integral.»

A efectes jurídics, això pot comportar que la no-prestació d'ajuda en casos de violència domèstica no implica només una responsabilitat individual i disciplinària del treballador social, sinó que l'Estat incorre en una mala prestació del servei públic.

Quan un professional es troba davant del dilema de si denunciar o no una situació de maltractament, perquè la víctima no ho considera una opció desitjable i hi ha bones raons, deliberades sempre amb l'equip professional, per considerar que la denúncia agreujaria la situació, la millor actuació professional i ètica és no denunciar i, per tant, no complir la llei. En aquestes situacions, els professionals han d'actuar amb i per responsabilitat, és a dir, amb capacitat de donar raons de la seva decisió, també davant d'una eventual exigència per part del jutge. En tot cas, és necessari destacar que no denunciar s'ha d'entendre sempre com una excepció a la norma i que aquest tipus de decisions s'han de prendre en equip.

El segon grup de condicions que s'han de donar per intervenir sense consentiment protegeix principalment la persona a la qual s'aplica la mesura, i les disposicions assenyalades per Manuel Atienza em semblen molt pertinents: (*a*) la persona a la qual s'aplica o es destina la mesura no pot donar el seu consentiment o dissentiment perquè té algun tipus d'incapacitat bàsica; (*b*) està realment encaminada cap a la consecució del bé objectiu de la persona, i (*c*) es pot presumir racionalment que donaria el seu consentiment si no estigués en la situació d'incapacitat.

Prendre una decisió per un altre de vegades no és gens fàcil. A la dificultat de determinar cada un dels tres factors assenyalats per Atienza s'afegeix que són variables, dependents de les altres dues. Quan hem parlat de la llibertat s'ha assenyalat que es fonamenta i comporta un grau de risc, que en fer-ne ús correm el risc d'equivocar-nos en les nostres decisions o que aquestes decisions o accions tinguin uns resultats imponderables, per exemple patir un accident mentre es fa una excursió. Doncs bé: el grau de llibertat, i per tant de risc, que deixem assumir a les persones va relacionat amb la seva capacitat d'autogovern. Per tant, una mateixa intervenció que vagi realment encaminada cap a la consecució del bé objectiu de la persona, per exemple impedir-li que vagi a una excursió molt llarga i cansada, pot estar èticament justificada en un grau d'incapacitat i no en un altre.



5.3. El respecte a la dignitat de la persona és un precepte absolut

Considerem que tots els drets tenen excepcions, que no n'hi ha cap d'absolut, que tots són *prima facie*. En canvi, considerem que hi ha un valor que no permet excepcions: el respecte a la dignitat de la persona. Aquest caràcter inamovible ha estat reflectit en l'article 10 de la Constitució espanyola, que atorga a la dignitat una categoria dogmàtica que cap llei pot alterar i sobre la qual es fonamenta el mateix ordre polític. En aquest sentit, el Tribunal Constitucional d'Espanya ha considerat (sentències 120/1990 i 57/1994) que «la dignitat ha de romandre inalterable sigui quina sigui la situació en què es trobi la persona [...] i, en conseqüència, constitueix un *minimum* invulnerable que tot estatut jurídic ha d'assegurar».

Tot i el caràcter polisèmic de la paraula *dignitat* (Nordenfelt, 2004), de la varietat de fonamentacions que ha tingut i té (Torralba, 2005), de la diversitat d'aspectes que abraça segons els contextos culturals i les persones que la reclamen, o fins i tot del fet que alguns autors el veuen un concepte inútil o fins i tot estúpid (Maclin, 2003; Pinker, 2008), no disposem de cap altre concepte per designar el valor que atorguem als éssers humans. La dignitat ens assenyala una «sacralitat laica» que ens fa mereixedors i ens obliga a un «respecte religiós» que impedeix actes que podrien arribar a estar justificats pels principis o les conseqüències.

La dignitat, és un concepte inútil?

A «Dignity is a useless concept», Ruth Macklin defensa que el concepte *dignitat* no aporta cap altre significat o valor que no s'expressi en aquests cinc: (*i*) respecte a la persona, (*ii*) consentiment informat, (*iii*) confidencialitat, (*iv*) evitar la discriminació i (*v*) evitar les pràctiques abusives. El concepte *dignitat* engloba, efectivament, tots aquests significats i segurament més. Ara bé, a Macklin li falta explicar per què considera que hem de respectar les persones, demanar-los permís, ser curosos amb les seves dades i evitar la discriminació i les pràctiques abusives. I la resposta, tal vegada, sigui perquè els reconeixem la dignitat.

La definició més acceptada de dignitat de què disposem és la formulada per Kant, que diu:

«L'home, i en general tot ésser racional, *existeix* com a fi en si mateix, *no pas simplement com a mitjà* per a un ús qualsevol de tal o tal voluntat [...] En el reialme dels fins tot té o un *preu* o una *dignitat*. Allò que té un preu pot ben ser substituït per una altra cosa, com a *equivalent*. En canvi, allò que està per damunt de tot preu, allò que consegüentment no admet cap equivalent, té una dignitat.»

(Kant, 1785 [1995]: 120 i 130)

I a la *Metafísica dels costums* ho expressa així:

> «La mateixa humanitat és una dignitat; perquè l'home no pot ser utilitzat únicament com a mitjà per cap home (ni per altres, ni tan sols per ell mateix), sinó sempre a la vegada com un fi, i en això consisteix precisament la seva dignitat.»
>
> (Kant, 1797 [2002]: 38)

La dignitat, per tant, està relacionada amb allò que té un valor en si mateix i no pot ser substituït per cap altra cosa ni pot ser emprat simplement com un fi. S'ha observat que el «simplement» de l'imperatiu kantià és absolutament necessari, perquè moltes vegades les persones actuem o som tractades també com a mitjà, per exemple quan ajudem una persona a caminar, la qual cosa no afecta la nostra dignitat.

5.4. Procediments de modificació de la capacitat d'obrar

La disposició final primera de la Llei 1/2009 diu que el Govern «ha de remetre a les Corts Generals un projecte de llei de reforma de la legislació reguladora dels procediments d'incapacitació judicial, que passen a denominar-se procediments de modificació de la capacitat d'obrar, per adaptar-los a les previsions de la Convenció internacional sobre els drets de les persones amb discapacitat, adoptada per les Nacions Unides el 13 de desembre de 2006», amb la qual cosa podrem abandonar definitivament el terme *incapacitació* poc afortunat.

Com que el nostre sistema jurídic està integrat en els tractats internacionals subscrits per Espanya, de la Convenció sobre els drets de les persones amb discapacitat, vigent a Espanya des del 3 de maig de 2008, cal destacar, quant a la modificació de la capacitat d'obrar, els articles 1 i 12. L'article 1 estableix que el propòsit de la Convenció és «promoure, protegir i assegurar el plaer ple i en condicions d'igualtat de tots els drets humans i llibertats fonamentals per totes les persones amb discapacitat, i promoure el respecte de la seva dignitat inherent». I l'article 12 advoca en favor d'un sistema de protecció basat en el suport a la presa de decisions i, entre altres coses, estableix que els estats que l'han ratificat han de reconèixer «que les persones amb discapacitat tenen capacitat jurídica en igualtat de condicions amb la resta en tots els aspectes de la vida» i que «s'han d'adoptar les mesures pertinents per proporcionar accés a les persones amb discapacitat al suport que puguin necessitar en l'exercici de la seva capacitat jurídica», assegurant «que en totes les mesures relatives a l'exercici de la capacitat jurídica [es] respectin els drets, la voluntat i les preferències de la persona, que no hi hagi conflicte d'interessos ni influència indeguda, que siguin proporcionals i adaptades a les circumstàncies de la persona, que s'apliquin en el termini més breu possible i que estiguin subjectes a exàmens periòdics per part d'una autoritat o un òrgan judicial competent, independent i imparcial.»

Els procediments de modificació de la capacitat d'obrar són –o haurien de ser– un procés destinat a defensar els drets i el benestar de les persones que no estan capacitades per fer-ho per si soles; així doncs, es nomena un tutor, un curador, un defensor judicial o un guardador de fet perquè exerceixi aquesta funció. És un recurs destinat a la protecció de la persona, la

qual cosa implica limitar la seva capacitat d'obrar (possibilitat d'autogovernar-se) en les decisions o actuacions que el puguin perjudicar. No comporta en cap cas limitar la seva capacitat jurídica (possibilitat de ser titular de drets i obligacions). La responsabilitat que representa la defensa dels drets de la persona fa que la tutela i curatela s'exerceixin sota la vigilància del Ministeri Fiscal, que en qualsevol moment pot exigir al tutor que l'informi sobre la situació de la incapacitat i de l'estat de l'administració de la tutela (art. 232 Cc), i que el tutor necessiti una autorització judicial per a les actuacions que es considera que poden atemptar contra els drets del tutelat (art. 271 Cc).

La Llei d'enjudiciament civil estableix que la sentència que declari la incapacitació ha de determinar l'extensió i els límits d'aquesta, i també el règim de tutela o guarda a què ha de quedar sotmesa la incapacitat (art. 760.1), «els actes que el pròdig no pot realitzar sense el consentiment de la persona que l'hagi d'assistir» (art. 760.2) i que «la sentència d'incapacitació no impedeix que noves circumstàncies sobrevingudes puguin instar un nou procés que tingui per objecte deixar sense efecte o modificar l'abast de la incapacitació ja establerta» (art. 761). Així mateix, el títol X del Codi civil (De la tutela, de la curatela i de la guarda dels menors o impossibilitats) preveu les figures del tutor (o de protecció més completa), curador (o protecció només per als actes que els menors o pròdigs no puguin realitzar per si sols i que la sentència assenyala expressament que han de tenir assistència per part d'un curador), defensor judicial i guardador de fet. En l'article 167 del Codi de família de Catalunya es diu expressament que «la tutela i, en general, les funcions tutelars s'exerceixen sempre en interès i d'acord amb la personalitat dels tutelats i han d'assegurar la protecció de la persona tutelada, l'administració i la guarda dels seus béns i, en general, l'exercici dels seus drets».

Resum

A Occident, la moralitat moderna s'entén com un acte d'autonomia, i l'autonomia és un acte de llibertat. És per això que cal conèixer la gènesi de la llibertat individual, de la qual en aquest capítol s'han destacat dues fites, i estar atents a la relació amb persones que provenen de contextos culturals en què no s'ha seguit aquest camí. Tanmateix, el concepte llibertat pot tenir diferents significats: la llibertat dels antics i dels moderns, i la llibertat negativa i positiva.

Dençà que Plató va considerar que l'ànima està formada per diferents parts (racional, concupiscible i irascible), es va alçar una extensa superfície pels problemes ètics. I per abordar-los fa falta discernir els factors que hi intervenen i la relació que tenen entre ells: decisió, voluntat com a acció o com a voler, llibertat de la voluntat, racionalitat, autogovern. També saber que «autonomia» es diu de moltes maneres i que és important escatir-ne el significat amb què s'usa per tal d'evitar la confusió o fins i tot les males pràctiques: autonomia política, personal, psíquica, física o sensorial, econòmica, intel·lectual o moral, emocional, social i volitiva.

L'autonomia personal, la intel·lectual o moral, ha estat incorporada recentment en el nostre ordenament jurídic i cal conèixer els principals textos que en parlen, per exemple la llei catalana d'autonomia del , o la llei de serveis socials o, en definitiva, tots els textos jurídics que fan referència a la capacitat d'autogovern dels menors d'edat.

En aquest capítol també s'han abordat els que cal considerar per determinar si una persona té les condicions i la capacitat per prendre una decisió o no, i se n'han proposat cinc que, en cas que no es compleixin, fan necessari no atendre la decisió o fins i tot impedir-la. En aquest sentit s'ha abordat la qüestió del paternalisme i l'abandonament, les condicions que s'han de complir per fer una ó sense el consentiment de l'afectat, la dignitat i els drets de les persones, i els procediments de ó de la capacitat d'obrar.

Glossari

Autonomia intel·lectual o moral. Capacitat d'autogovernar-se, de prendre decisions pròpies, de discernir entre el que està bé o malament, d'establir els criteris que orienten i guien la pròpia vida.

Autonomia volitiva o de la quotidianitat. Decisions que no tenen altra conseqüència que complaure la persona que les pren i que tenen a veure amb les petites coses de la vida quotidiana.

Contracte d'Ulisses. Se sol dir de les instruccions prèvies o voluntats anticipades en les quals s'autoritza, o fins i tot es demana, que en una situació futura es tinguin en compte el que diuen les instruccions i no el que pugui dir la persona que l'ha signat. El concepte fa referència a l'episodi de l'*Odissea* en què Ulisses va manar als seus mariners que el lliguessin al pal per poder sentir el cant de les sirenes i que no el deslliguessin encara que els ho demanés.

Dignitat. Sacralitat laica que conferim a les persones pel sol fet de ser-ho i que obliga a una actitud de respecte i consideració.

Llibertat en sentit negatiu. Absència d'impediments o restriccions externes que impossibilitin fer el que es vol fer.

Llibertat en sentit positiu. Capacitat de la pròpia persona per fer o desitjar allò que vol fer o desitja.

Llibertat d'acció. Ser lliure de fer el que es vol.

Llibertat de la voluntat. Segons Frankfurt, ser lliure de voler el que es vol voler, és a dir, ser lliure de voler una «volició de segon ordre» (desitjar, o no, desitjar tal cosa o tal altra).

Procediments de modificació de la capacitat d'obrar. Procediment judicial de protecció dels drets de les persones que tenen alguna disfunció que les impedeix autogovernar-se correctament i defensar els seus drets. Aleshores, es nomena un tutor, curador, defensor judicial o guardador de fet per tal que exerceixi aquesta tasca.

Voluntat. Pot tenir dos significats: capacitat de fer el que es decideix o es vol fer («Ha tingut la força de voluntat per fer-ho») i acte de voler o decidir («La seva voluntat és que no vinguis»).

Bibliografia

Alemany, M. (2006). *El paternalismo jurídico*. Madrid: Iustel.
Aristòtil (1978). *Sobre l'Ànima*. Llibre III, capítol 10. Trad. castellana de T. Calvo. *Acerca del Alma*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos 14.
Atienza, M. (1989). «Paternalismo i consenso». A: Muguerza, J. et al. *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Debate.
Berlin, I. (1969 [2009]). *Two Concepts of Liberty*. Trad. catalana de L. Font i D. Udina. «Dos conceptes de llibertat». A: *El veritable estudi de la humanitat. Una antología d'assaigs*. Barcelona: Empúries.
Bisquerra Alzina, R. (2007). *La autonomía emocional: status quaestionis de una controversia*. III Jornades d'Educació Emocional. Barcelona.
Boada Rovira, M.; **Robles Bayón, A.** (2009). *Document Sitges 2009. Capacitat per a prendre decisions durant l'evolució d'una demència; reflexions, drets i propostes d'avaluació*. Barcelona: Glosa.
Constant, B. (1819 [1989]). *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*. Versió castellana de M. L. Sánchez: *De la libertad de los antiguos comparada con la de los modernos* (pàg. 257-285). Madrid: Centro de estudios constitucionales.
Etxebarria, X. (2005). *Aproximación ética a la discapacidad*. Bilbao: Universidad de Deusto.
Faden, R. R.; **Beauchamp, T. L.** (1986). *A History and Theory of Informed Consent*. Nova York: Oxford University Press.
Ferrater Mora, J.; **Cohn, P.** (1981 [1996]). *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
Frankfurt, H. G. (1988 [2006]). *The Importance of What We Care About. Philosophical Essays*. Versió castellana de V. I. Weinstabl i S. M. de Hagen: *La importancia de lo que nos preocupa. Ensayos filosóficos* (pàg. 25-45). Buenos Aires: Katz Editores. La primera versió d'aquest capítol es va publicar en forma d'article en *Journal of Philosophy* el 1971.
Frankfurt, H. G. (1994 [2007]). «Autonomy, necessity, and love». Trad. castellana de H. Pons. «Autonomía, necesidad y amor». A: *Necesidad, volición y amor*. Buenos Aires: Katz.
Garzón Valdés, E. (1988): «¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?». *Doxa. Cuadernos de filosofía del derecho* (núm. 5, pàg. 155-173). Universitat d'Alacant.
Hegel, G. W. F. (1798-1800 [1978]). *Der Geist des Cristentums und sein Schicksal*. Trad. castellana de Z. Szankay i J. M. Ripalda: *El espíritu del cristianismo y su destino*. A: *Escritos de juventud*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
Hobbes, T. (1651 [1996]). *Leviatan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Eclesiastical and Civil* (capítol 21). Versió castellana de M. Sánchez*: Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (7a. ed.). Mèxic, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
Hume, D. (1739-1740 [1998]). *A Treatise of Human Nature*. Versió castellana de F. Duque: *Tratado de la naturaleza humana* (3a. ed.). Madrid: Tecnos.
Kant, I. (1781 [1998]). *Kritik der reinen Vernunft*. Trad. castellana de P. Ribas: *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara.
Kant, I. (1784 [2002]). «Beantwortumg der Frage: Was ist Aufklärumg?». Trad. catalana de S. Turró: «Resposta a la pregunta: Què és il·lustració?». A: *Història i política*. Barcelona: Edicions 62.
Kant, I. (1785 [1995]): *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. Versió catalana de J. Leita: *Fonamentació de la metafísica dels costums*. Barcelona: Edicions 62.
Kant, I. (1793 [1999]). «Sobre el tópico: Esto puede ser correcto en teoría, pero no vale para la práctica». A: *En defensa de la Ilustración*. Trad. castellana de J. Alcoriza i A. Lastra. Barcelona: Ed. Alba.
Kant, I. (1797 [2002]). *Metaphysik der Sitten, II*. Trad. castellana d'A. Cortina i J. Conill: *La metafísica de las costumbres. Segunda parte. Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*. Tecnos: Madrid.
Lindley, R. (1986). *Autonomy*. Londres: MacMillan.
Locke, J. (1690 [1999]). *An Essay Concerning Human Understanding*. Cap. 21. Trad. castellana d'E. O'Gorman. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
Macklin, R. (2003). «Dignity is a useless concept. It means no more than respect for persons or their autonomy». *British Medical Journal* (vol. 327, pàg. 1419-1420).

Mill, J. S. (1859 [1970]). *On Liberty*. Versió castellana de P. de Azcárate: *Sobre la libertad*. Madrid: Alianza Editorial.
Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales (2004). *Libro Blanco sobre la Atención a las personas en situación de dependencia en España*.
Moada, M., **Robles, A.** (ed.) (2009). *Documento Sitges 2009. Capacidad para tomar decisiones durante la evolución de una demencia: reflexiones, derechos y propuestas de evaluación*. Barcelona: Editorial Glosa.
Noom, M. J.; **Dekovic, M.**; **Meeus, W.** (2001). «Conceptual analysis and Measurement of Adolescent Autonomy». *Journal of Youth and Adolescence*(vol. 30, núm. 5, pàg. 577-595).
Nordenfelt, L. (2004). «The Varieties of Dignity». *Health Care Analysis* (núm. 12, pàg. 69-81).
Pascal, B. (1670 [1981]). *Pensées sur la Religion et sur quelques autres sujets*. Trad. castellana de J. Llansó: *Pensamientos*. Madrid: Alianza Editorial.
Pinker, S. (2008). «The Stupidity of Dignity. Conservative bioethics' latest, most dangerous ploy». *The New Republic* (28 de maig de 2008).
Schneewind, J. B. (1998). *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge – Nova York: Cambridge University Press.
Scholem, G. (1974 [1996]). *Major Trends in Jewish Mysticism*. Versió castellana de B. Oberländer: *Las grandes tendencias de la mística judía*. Madrid: Ediciones Siruela.
Skinner, Q. (2005). «La libertad de las repúblicas: ¿un tercer concepto de libertad?» *Isegoría* (núm. 33, pàg. 19-49).
Swift, A. (2001). *Political Philosophy*. Cambridge.
Teognis. *Elegías* §177. Versió castellana de F. R. Adrados: *Líricos griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos* (vol II, pàg. 93-257).
Tomàs d'Aquino (1272?). *Super Epistolas S. Pauli lectura. Ad Romanos*. Torino: Ed. Marietti, 1953.
Torralba, F. (2005). *¿Qué es la dignidad humana? Ensayo sobre Peter Singer.* Hugo Tristram Engelhardt y John Harris. Barcelona: Herder.
Tugendhat, E. (2006 [2008]). «Willensfreiheit und Determinismus». Trad. castellana de D. Gamper. «Libre albedrío y determinismo». A: *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa.
Vilajosana, J. M. (2007). *Identificación y justificación del derecho*. Barcelona: Marcial Pons.