

PRACTICA L'ÈTICA DELS SERVEIS SOCIALS

2^a edició



Observatori
d'ètica aplicada
a la intervenció social

Practica l'ètica dels serveis socials

2a edició

PRACTICA L'ÈTICA DELS SERVEIS SOCIALS

CURS D'INTRODUCCIÓ A L'ÈTICA APLICADA A LA INTERVENCIÓ SOCIAL
I PSICOEDUCATIVA

segona edició



**observatori
d'ètica aplicada
a la intervenció social**



**CAMPUS
ARNAU
D'ESCALA**
Innovació i Recerca
Social i Sociosanitària



Generalitat de Catalunya
**Departament d'Acció Social
i Ciutadania**

Amb el suport de:



Obra Social "la Caixa"



**Documenta
Universitaria**
www.documentauniversitaria.com

Reservats tots els drets. El contingut d'aquesta obra està protegit per la Llei, que estableix penes de presó i/o multes, a més de les corresponents indemnitzacions per danys i perjudicis per a aquells que reproduïssin, plaguessin, distribuïssin o comunicuessin públicament, en la seva totalitat o en part, una obra literària, artística o científica, o la seva transformació, interpretació o execució artística fixada en qualsevol mena de suport o comunicada a través de qualsevol mitjà, sense la preceptiva autorització.

Correcció lingüística: Servei de Llengües Modernes de la UdG

Aquesta edició ha estat promoguda per l'Observatori d'Ètica Aplicada a la Intervenció Social de la Fundació Campus Arnau d'Escala per al curs Practica l'Ètica dels Serveis Socials. Curs ofert pel Departament d'Acció Social i Ciutadania de la Generalitat de Catalunya durant l'any 2010

Amb el suport de l'Obra Social la Caixa

Podeu consultar aquesta publicació a l'adreça <http://etica.campusranau.org>

© del text original: els autors
© Fundació Campus Arnau d'Escala

Edició a càrrec de Documenta Universitaria (www.documentauniversitaria.com)

Primera edició: gener de 2010

Segona edició: març de 2010

D.L.:

Imprès a Catalunya

Girona, març de 2010

ÍNDEX

I. PER QUÈ ÉS IMPORTANT L'ÈTICA APLICADA, AVUI?.....	9
<i>Joan Canimas i Brugué</i>	
1. La secularització del pensament	9
2. El progrés tecnocientífic i econòmic	11
3. L'eclosió de l'alteritat i del reconeixement	11
4. El biopoder i el postfordisme	12
II. ALGUNS ASPECTES I CONCEPTES INSTRUMENTALS DE LA FILOSOFIA MORAL.....	15
<i>Joan Canimas i Brugué</i>	
1. Ètica i moral.....	15
2. «Ètica <i>dilèmica</i> » i «ètica de l' <i>hospitalitat</i> ».....	16
3. Ètica aplicada.....	17
4. La moral és raó emotiva.....	18
5. Deontologia i codi deontològic.....	19
6. Cal distingir els problemes ètics d'altres tipus de problemes.....	21
7. Legitimitat, legalitat, moralitat, normes morals i normes jurídiques.....	22
8. <i>Prima facie</i>	23
9. Bioètica (i els seus quatre principis)	23
10. Fal·làcies.....	25
10.1 Fal·làcia naturalista, tradicionalista i legalista.....	25
10.2 Fal·làcia o argument «del pendent relliscós»	26
10.3 Fal·làcia teològica.....	26
11. Monisme moral, politeisme axiològic i pluralisme moral	27
12. Ètica de mínims i ètica de màxims	27
III. ÈTIQUES I PROCEDIMENTS.....	29
<i>Joan Canimas i Brugué</i>	
1. Ètica de la complexitat.....	29
2. L'ètica deliberativa com a àgora.....	31
2.1 Tenir una actitud de reconeixement i cortesia	31
2.2 Perseguir que tots els afectats hi participin i hi puguin estar d'acord.....	32
2.3 Moure's en l'àmbit dels arguments*	33
2.4 Seguir un procediment.....	34
2.5 La imposició del millor argument.....	36
2.6 El millor argument s'imposa només quan és necessari fer-ho.....	37
2.7 La imposició ha d'anar acompanyada de la compassió.....	37
3. Ètica de principis o deontològica	38
4. Ètica conseqüencialista i utilitarista	38
5. Ètica del cuidar	39
6. <i>Epocacitat</i>	42

IV. LES RELACIONS ENTRE ÈTICA I DRET EN L'ÀMBIT DE LA INTERVENCIÓ SOCIAL	
I PSICOEDUCATIVA.....	45
<i>Fco. Javier Pereda Gámez</i>	
1. Introducció	45
2. Ètica i dret.....	47
3. Drets, deures, responsabilitat	48
4. Principis i valors i legitimitat de la intervenció.....	49
4.1 Drets i principis bàsics del nostre ordenament jurídic que cal tenir en compte	49
4.2 Els límits legals a la intervenció social	50
5. Els codis deontològics.....	52
6. Algunes qüestions ètiques controvertides en l'àmbit de la intervenció social	53
6.1 El cas de la Sra. Maria	54
6.2 El cas d'en Pere	54
7. La responsabilitat legal.....	55
8. Conclusió.....	56
V. DE QUÈ PARLEM QUAN PARLEM D'AUTONOMIA?	59
<i>Joan Canimas i Brugué</i>	
1. Els diferents tipus d'autonomia	60
1.1 Autonomia positiva i autonomia negativa	60
1.2 Autonomia personal i política (i social)	61
1.3 Autonomia psíquica	62
1.5 Autonomia econòmica.....	65
1.6 En la pràctica professional, la confusió pot conculcar drets fonamentals.....	65
1.7 El perill de «la persona autònoma».....	67
2. La llei d'autonomia del pacient.....	68
3. Determinar la capacitat de decisió.....	69
4. Paternalisme, abandonament i ajuda.....	72
VI. ÈTICA DE LES ORGANITZACIONS	77
<i>Joan Canimas i Brugué</i>	
1. Ètica i màrqueting.....	78
2. La responsabilitat social corporativa	79
3. Ètica i excel·lència productiva	79
4. Una gran comèdia?.....	80
5. És important treballar per un <i>èthos</i> corporatiu	81

I. PER QUÈ ÉS IMPORTANT L'ÈTICA APLICADA, AVUI?

JOAN CANIMAS I BRUGUÉ

Durant el darrer terç del segle XX l'ètica aplicada ha irromput com una necessitat palpable en molts àmbits de l'activitat humana i s'anuncia com un aspecte d'importància creixent al llarg del XXI. Fins fa poc, parlar d'ètica aplicada era parlar de bioètica, és a dir, d'una reflexió dirigida a orientar o resoldre les situacions moralment problemàtiques que es donen en l'àmbit de la medicina. Avui, però, l'ètica aplicada ja no se circumscriu només a l'àmbit de la salut, sinó també a molts altres, entre ells el de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària. Podríem dir que l'ètica està de moda, la qual cosa requereix preguntar-se quines característiques de la nostra època empenyen al fet que això sigui així.

La resposta més fàcil és que és degut al progrés dels drets humans. Aquest aspecte és important i reconfortador, però no és l'únic. Considero que hi ha quatre factors que expliquen l'expansió de l'ètica aplicada: la secularització del pensament, el progrés tecnocientífic i econòmic, l'eclosió de l'alteritat i del reconeixement i, finalment, el biopoder i el postfordisme. Passaré d'una manera ràpida pels tres primers i dedicaré més atenció al quart, perquè és un aspecte poc tractat i que té una importància cabdal en l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària.

1. La secularització del pensament

La irrupció de l'ètica aplicada no és aliena a la caiguda de les veritats inamovibles, a la pèrdua dels grans fonaments ètics i al relativisme moral consegüent 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 procés que la raó va iniciar a Grècia i que després de dos mil cinc-cents anys de recerca de la veritat ha descobert, finalment, que la veritat, i per tant els valors i els principis morals, és una creació humana, massa humana.

Secularitzar vol dir tornar a la vida seglar allò que pertanyia a la institució eclesiàstica, per exemple un sacerdot o religiós que retorna a la vida laica. La secularització del pensament es pot entendre com un procés en el qual la capacitat explicativa dels humans recorre cada vegada menys a formes i instàncies alienes al món i el pensament es queda sol amb ell mateix sense acudir a les criatures que ell ha creat, per exemple la màgia, el mite, la religió o la metafísica.

La màxima expressió d'aquesta secularització és el pensament racional, un tipus de pensament que, a diferència del màgic, mític o religiós, es caracteritza per practicar una recerca irrespectuosa de la veritat. El pensament racional es considera cridat a penetrar i il·luminar qualsevol espai que l'enteniment humà pugui albirar, per sagrat que sigui. Allà on el pensament màgic, mític i religiós es para, la raó continua tufanera i insolent. És un tipus de pensament que no s'atura davant l'inabastable o innombrable, que no es conforma amb respostes del tipus «perquè sí», «perquè sempre ha estat així», «perquè les forces del món ho volen així», «perquè Déu ho ha fet així» o «perquè ara no toca». És com un nen impertinent que davant aquestes respostes torna a preguntar, insistent: «I per què sí?», «I per què ha estat sempre així?», «I per què les forces del món, o Déu, ho volen així?», «I per què ara no toca?». Un nen inquiet que a mesura que es fa gran tot ho potineja, indaga, obre, desmunta.

En aquesta història de cerca de la veritat, el segle XX ens ha situat davant el repte que Nietzsche ja havia constatat al XIX: que no hi ha cap ocell de Raons immenses que ens empari ni cap veritat per descobrir, sinó un munt de veritats creades. Aquesta situació incomoda alguns i és molt atractiva per a altres. Sol incomodar les persones que necessiten principis absoluts en els quals recolzar-se (Déu, Raó, Història, Natura, Llei, Pàtria, Poble...) i que veuen en el relativisme una gran amenaça. I sol ser una situació atractiva per aquells altres que ens sentim amenaçats per la metafísica i els dogmes i que veiem en el relativisme la possibilitat de construir, finalment, valors humans.

Així doncs i en aquesta situació que configura també «la nostra època», gairebé ningú escapa a la necessitat d'haver de justificar per què considera que unes coses estan bé i altres no. Gairebé ningú escapa a haver de donar explicacions de la seva actuació o valoració moral en allò que afecta altres persones o fins i tot només a ell, un requeriment poques vegades necessari per a aquells que comparteixen un paradigma moral omnipresent i eternament fonamentat. Algú ha resumit aquesta situació amb la crida: «La moral ha mort. Visca l'ètica!»

En l'àmbit de la intervenció social i psicoeducativa, la secularització del pensament es manifesta amb nitidesa quan, per exemple, el professional es veu immers en un conflicte entre diferents moralitats cada una de les quals considera que l'altra vulnera valors. Aleshores es fa necessari que una d'elles s'imposi a l'altra o una tercera a ambdues. 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 ho mana així». S'adona de la necessitat d'una reflexió i justificació ètica.

2. El progrés tecnocientífic i econòmic

El progrés tecnocientífic és un factor cabdal per explicar la necessitat i el desplegament 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 allargament de la vida en estats que fins fa ben poc estaven irremeiablement vinculats a la mort. Aquestes noves situacions han generat nous interrogants ètics o han transformat els anteriors, i necessiten noves respostes i nous paradigmes morals o adaptar els anteriors.

I en l'àmbit de la intervenció social i psicoeducativa? Es pot dir que el progrés tecnocientífic hagi generat nous interrogants ètics o hagi transformat els anteriors? Respondre aquesta pregunta obliga a repassar els avenços tecnocientífics produïts en aquest àmbit en els darrers cinquanta anys, i aleshores ens adonem que s'ha generat poc coneixement d'aquesta mena. Tot i això, els progressos en altres camps l'afecten o afectaran de manera significativa: les noves tecnologies de la informació i la comunicació, els psicofàrmacs (per exemple el Prozac), algunes intervencions mèdiques (per exemple els implants coclears), l'enginyeria genètica, els sistemes alternatius de comunicació, la neuropsicologia... comencen a situar els professionals de la intervenció social i psicoeducativa davant noves situacions i interrogants ètics.

Ara bé, la irrupció de l'ètica aplicada no sols està relacionada amb el progrés tecnocientífic, sinó també amb el desplegament econòmic que l'acompanya. Aquesta relació es manifesta principalment en tres qüestions: (a) en el fet que les societats opulentes ens permetem reflexionar i reclamar aspectes ètics impensables en aquelles societats que conviuen amb el fantasma de la fam i el dolor, la qual cosa evidencia una vegada més que la dignitat i els drets tenen diferents escales d'exigència; (b) en la cada vegada més imperiosa necessitat (a mesura que ens acostem a l'abisme) de 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 sols tenen responsabilitats econòmiques, sinó també socials, i (c) en el fet que el caràcter de les empreses s'ha convertit en un factor cabdal de productivitat, qualitat i excel·lència (això serà tractat a l'apartat 4 d'aquest capítol —«El biopoder i el postfordisme»— i al capítol VI —«Ètica de les organitzacions»).

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

No hi ha ètica sense la presència i el reconeixement de l'altre, sense la responsabilitat amb l'altre i la capacitat de posar-se en la seva pell. En les societats democràtiques —i en menys mesura en les no democràtiques— el segle XX s'ha caracteritzat, entre altres coses, per la irrupció creixent de veus diferents a l'hegemònica, de «veus 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 qui són, viuen, senten o pensen d'una altra manera. Axel Honneth, entre altres, ha destacat el paper importantíssim que tenen les lluites pel reconeixement (lluites èticament

motivades) en el desenvolupament de les estructures normatives morals, jurídiques i polítiques.¹

Hi ha quatre factors que poden explicar aquesta eclosió de veus: l'aprofundiment i extensió dels drets humans de primera, segona i tercera generació;² el protagonisme creixent de la societat civil; els moviments migratoris, i la globalització.

D'ençà de la proclamació de la Declaració Universal dels Drets Humans el 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 universal de dignitat i benestar. Aquest procés és conseqüència —i causa a la vegada— d'un protagonisme creixent de les persones que configuren la societat civil, que es neguen a ser silenciades o, fins i tot, representades per organitzacions i institucions en allò que les afecta directament.

D'altra banda, els moviments migratoris creen, en un mateix espai, mosaics multiculturals que alhora generen relacions interculturals, contactes entre morals i costums diferents. I com que no es vol que aquestes relacions siguin d'estranyament o de marginació, és necessària una moral civil compartida per tots, una *minima moralia* que faci possible la convivència. Finalment, 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, en la qual cada vegada és més necessària una moralitat compartida.

4. El biopoder i el postfordisme

Hi ha raons per considerar que l'ètica aplicada és avui també un moviment cultural de resistència a les noves formes de poder. Per explicar això fa falta que ens detinguem i relacionem tres qüestions: (i) el concepte *biopoder* creat per Michel Foucault a la dècada de 1970, (ii) el concepte *postfordisme* estudiat per Toni Negri i Paolo Virno i (iii) el canvi de paradigma dels moviments de resistència del qual parla Alain Touraine.

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

2 La primera generació de drets humans se centra en els drets civils i polítics que configuren un *Estat de dret* (dret a la vida, a la llibertat, a la igualtat, a la participació política...). La segona, 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, l'any 1966 es van ampliar a través del Pacte Internacional dels Drets Econòmics, Socials i Culturals i del Pacte Internacional de 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 figuren en la Declaració de 1948 però que cada vegada són més presents, fan referència als nous reptes bèl·lics, mediambientals, biotecnològics i de la societat de la informació, per exemple, el dret que tenen els que ja han nascut i els que encara ho han de fer de viure en un planeta habitable, amb un medi ambient sà i no contaminat i en una societat en pau. Els drets humans de tercera generació han començat a ser proclamats, entre altres llocs, 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).

Foucault va advertir-nos que calia que corregíssim l'ús simplista amb què utilitzem el concepte *poder*. Primer, perquè l'entendem com una cosa única i en canvi es manifesta en relacions extraordinàriament nombroses i múltiples. I segon, perquè la característica principal del poder no és que oprimeix, sinó que també dóna plaer (almenys a algunes persones) i, sobretot, crea.³ El poder és un camp de poders en el qual es creuen sabers, pràctiques, institucions. «Si el poder només fos repressiu —diu Foucault—, si no fes res més que dir no, vostè creu que l'obeiríem? Allò que fa que el poder es mantingui, que sigui acceptat, és senzillament que no sols pesa com a potència que diu no, sinó que cala de fet, produeix coses, genera plaer, forma saber, produeix discursos; se l'ha de considerar una xarxa productiva que passa a través de tot el cos social en lloc de fer-ho com una instància negativa que té per funció reprimir.»⁴

A partir del segle XVIII, diu Foucault, comença a manifestar-se una forma de poder que s'expressa i actua en la vida de les persones. Un «conjunt de mecanismes a través dels quals allò que són les característiques biològiques fonamentals de l'espècie humana formarà part d'una política, una estratègia política, una estratègia general de poder».⁵ 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. Metges, psiquiatres, infermers, psicòlegs, pedagogs, treballadors socials, educadors socials, mestres, professors, integradors socials, cuidadors, gestors culturals, advocats, jutges... i la varietat d'institucions i serveis en els quals treballen i la multitud de sabers que generen són avui responsables i 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 (tot i que això es pot donar en alguns casos), sinó fonamentalment creant saber, discursos, conductes, necessitats, ordre.

- (i) En l'àmbit empresarial, el biopoder s'ha materialitzat en una nova forma productiva que alguns autors, per exemple 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, reclamava i reclama del treballador la seva força física. Tal com diu 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 silenciós d'allò que és pròpiament humà. El postfordisme, en canvi, és un tipus d'organització productiva que reclama dels treballadors creativitat, reflexió, capacitat crítica, predisposició, solidaritat, bona comunicació, interdependència, treball en equip, tonalitats emotives i gustos estètics, capacitat d'aprenentatge, carència d'instints especialitzats, iniciativa, lideratge, optimisme, sensibilitat, sinergia, adaptació a

3 Foucault, M. (1978). *A verdade e as formas jurídicas*. Recull cinc conferències i un debat celebrat l'any 1973 (trad. castellana d'E. Lynch. *La verdad y las formas jurídicas*. Mèxic: Gedisa, 1984. P. 168-169).

4 Foucault, M. (1977). «Entrevista a Michel Foucault» (trad. castellana de M. Morey. «Verdad y poder. Diálogo con M. Fontana». A: *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones*. Madrid: Alianza Editorial, 1984. P. 137).

5 Foucault, M. (1978). Classe de l'11 de gener de 1978, transcrita a *Seguridad, territorio, población*. Curso del Collège de France (1977-1978). Madrid: Akal, 2008. P. 13.

l'imprevist, familiaritat amb allò possible, virtuosisme... En definitiva, reclama del treballador allò que li és pròpiament humà.

Com veurem més endavant, en el capitalisme avançat l'ètica de les organitzacions no solament té una gran importància per aconseguir dinàmiques de qualitat en els processos productius, sinó també en els comercials, perquè els consumidors no solament compren un producte, sinó principalment «una manera de ser», «un caràcter», un *èthos*. Una entitat té una manera de fer i de ser que no és simplement una garantia de qualitat que hom adquireix, sinó també una manera de fer i de ser que es transmet a aquells que s'hi relacionen. En definitiva: un producte o marca és propi d'un tipus de persona i, per tant, si es compra imprimirà en la persona una manera de ser, un caràcter.

- (ii) Les polítiques socials, que es caracteritzen per la intervenció en la vida de les persones, han experimentat un gran creixement al segon terç del segle XX, la qual cosa ha coincidit amb el que Alain Touraine ha considerat un canvi de paradigma en els moviments de resistència de les societats postindustrials.⁶ Segons aquest autor, hem passat d'un paradigma social propi de la modernitat a un paradigma cultural propi de la postmodernitat. El paradigma social es manifestava en moviments de resistència com ara els partits polítics i els sindicats i en els combats entre ideologies (feixisme, liberalisme, socialisme, comunisme, anarquisme...). El paradigma cultural, en canvi, es manifesta en moviments de resistència com ara l'ecologisme, el nou feminisme, els ocupes, els moviments de «no a la guerra» o d'«àlter globalització», les associacions de malalts, de persones sordes, d'homosexuals, lesbianes i transsexuals... Moviments que s'orienten no sols cap al canvi sociopolític, sinó també i principalment cap al canvi en les maneres d'entendre'ns i relacionar-nos.

En aquest nou paradigma, els actors, en lloc d'identificar-se amb un valor o objectiu exterior (Déu, pàtria, poble, Estat, futur, socialisme, comunisme...), descobreixen en ells mateixos la capacitat d'actuar de manera autoreferencial. La persona lluita contra aquells i allò en nom dels quals la volen subjectar, amb la qual cosa es produeix l'alliberació d'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 mena d'individualisme, un individualisme conscient, reflexiu, responsable i lliure. I una nova mena de resistència: l'afirmació d'un mateix no solament com a actor social, sinó com a *subjecte personal i moral*.

L'ètica aplicada, per tant, es pot entendre també com un moviment de resistència de caire cultural, com una manifestació d'aquest nou individualisme consistent en l'afirmació d'un mateix com a subjecte personal i moral. Com l'afirmació d'un mateix i dels altres en una etapa d'expansió del biopoder, d'un poder que s'expressa i actua en la vida de les persones, per exemple, en la multitud d'informes i intervencions educatives, psicològiques, socials i sanitàries. Quan el poder es manifesta en l'*èthos* (comportament, hàbit, costum, manera de ser...) de la vida i no, com antany, en el cos o fins i tot en les idees, l'ètica aplicada forma part d'un entramat de relacions de poder i, per tant, de resistència.

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

II. ALGUNS ASPECTES I CONCEPTES INSTRUMENTALS DE LA FILOSOFIA MORAL

JOAN CANIMAS I BRUGUÉ

En filosofia moral, com en tantes altres àrees del coneixement, hi ha aspectes i conceptes que ajuden a veure i millorar situacions i a resoldre problemàtiques. I com en tota activitat del pensament i la comunicació, també n'hi ha que, si no es va en compte, ens poden embolicar en anàlisis i discussions que no porten enlloc; o que ens retornen al començament (quantes vegades ens hem embrancat en una discussió de la qual hem acabat descobrint que tot era fruit d'un malentès inicial, per exemple perquè les paraules emprades no tenien la mateixa significació per a totes les parts). És per això que va bé que les persones que deliberen sobre aspectes ètics coneguin i comparteixin alguns aspectes i conceptes de la filosofia moral.

1. Ètica i moral

Se sol 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. *Ètica* prové del grec *éthos* (ἦθος), que vol dir comportament, hàbit, costum; i d'*êthos*, que vol dir caràcter, manera de ser (per als grecs, l'*êthos* no és, com el *páthos*, donat per naturalesa, sinó que s'adquireix a través dels hàbits i costums). *Moral* prové de la traducció llatina d'aquests mots grecs per *mos moris*, és a dir, costum (és per això que no fa pas gaire dels tractats d'ètica en deien de «metafísica dels costums»). Ara bé, cada vegada més la gent sembla preferir el terme *ètica*, potser perquè *moral* els remet a un codi tancat de normes religioses, mentre que *ètica* sembla fer-ho a un codi obert de normes civils.

En contextos acadèmics sí que se sol diferenciar entre *moral* i *ètica*. *Moral* s'utilitza per referir-se al conjunt de principis, normes, preceptes, valors i actituds sobre la manera de comportar-se per tal de portar una vida que es considera bona i justa. I *ètica* — encara que no sempre —, a la reflexió que fonamenta i orienta la moral. La moral ens diu allò que està bé o no i l'ètica indaga en el perquè d'aquesta apreciació. La pregunta bàsica de la moral és «què hem de fer?», i la de l'ètica, «per què ho hem de fer?». Hi

ha un detall que pot ajudar a exemplificar aquesta diferència: en el món acadèmic, els corrents i autors que s'han preocupat de dir-nos com hem de viure se'ls anomena *morals* (moral jueva, estoica, cristiana, calvinista, musulmana, budista, hinduista, civil...); i els corrents i autors que s'han preocupat de dir-nos com hem de reflexionar i construir el fet moral, se'ls anomena *ètiques* (ètica aristotèlica, kantiana, formal, material, hegeliana, utilitarista, pragmàtica, postmoderna...).

Paul Ricoeur compara aquest panorama conceptual amb els diferents trams d'un riu: la moral —diu— és el tram intermedi; aigües amunt hi ha l'*ètica anterior* i aigües avall les *ètiques posteriors*. La moral són les normes; «l'amunt de les normes» té a veure amb les fonts i els orígens i «l'avall de les normes», amb les diferents regions i aplicacion

2. «Ètica *dilèmica*» i «ètica de l'*hospitalitat*»

És important destacar que hi ha un sentit primer i encara més antic d'*èthos* que significa *habitança*, habitatge, residència, llar, lloc en el qual s'habita. Aquest significat primer es feia servir, sobretot en poesia, per referir-se als llocs on es crien, es troben, pasturen i guareixen els animals; després es va aplicar als pobles i a les persones en el sentit del seu país, i finalment ja no feia referència al lloc extern o país en el qual es viu, sinó al «lloc» que portem en nosaltres mateixos i que configura el nostre estar en el món (l'*habitud* dels escolàstics).⁷

Malauradament, aquest darrer sentit d'*èthos* és poc recordat, sobretot en ètica aplicada, que tendeix a percebre l'ètica com un camp de conflictes entre diferents valors o principis que la filosofia moral és cridada a resoldre des de la reflexió i la dialèctica. Sóc de l'opinió que, simplificant molt, es pot parlar de dos grans tipus d'ètica: una que podríem anomenar *dilèmica* i una altra que se sol designar *de l'hospitalitat*, tot i que potser seria més encertat anomenar-la *de l'habitança*.

L'ètica *dilèmica* percep l'ètica com una activitat exclusivament racional que es preocupa de problemes que gairebé sempre es donen en forma de conflicte entre diferents concepcions del bé. L'ètica *de l'hospitalitat* o *de l'habitança*, en canvi, concep l'ètica en un sentit més originari, com quelcom anterior a qualsevol activitat racional o de coneixement, com a acte de reconeixement i d'acollida de l'altre a partir del qual i en el qual tota ètica es fa possible. 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 ens convoca a la responsabilitat, a fer-se'n càrrec (*spondere* en llatí).

Per a l'ètica *de l'hospitalitat* o *de l'habitança*, la presència de l'altre, la seva exterioritat, és la font originària de tota moralitat. En aquest sentit es podria considerar que hi ha una ètica universal (totes les cultures reconeixen la responsabilitat vers l'altre), però diferents

⁷ Aranguren, J. L. (1958). *Ètica*. Madrid: Alianza Universidad Textos, 1994. P. 21.

morals (per exemple no totes les cultures inclouen dins la categoria d'altre els mateixos éssers, o no totes les cultures consideren que estan bé o malament les mateixes coses).

Levinas ho ha descrit molt bé en aquest fragment: «Bon dia, desig de benedicció, interès pel destí de l'altre, inquietud original per la seva vida i per la seva mort. El bon dia abans del *cogito*. [...] No pretenc de cap manera afirmar que una cosa impedeix l'altra, sinó que una té prioritat sobre l'altra: el bon dia abans del *cogito*, encara que l'amor del proïsme s'ha oblidat per culpa de la veritat.»⁸ Abans del pensament i de la recerca de la veritat (que en allò que ens ocupa és la veritat moral, allò que considerem que està bé o malament), Levinas ens recorda que hi ha la presència de l'altre, l'interès per l'altre, l'amor per l'altre, que és el fonament sobre el qual tota moral es fa possible.

A l'ètica *dilèmica*, l'amoïna principalment la *minima moralia*, és a dir, els valors, drets i deures mínims, comuns, compartits i exigibles a tothom i sobre els quals és possible la convivència. Per exemple la preocupa els conflictes que provoca la relació amb persones d'altres contextos culturals (la no acceptació del currículum escolar, les maneres de vestir que considerem inacceptables, el poc respecte a la igualtat de gènere i a l'autonomia de les persones...), o la controvèrsia al voltant de l'eutanàsia. L'ètica de l'hospitalitat, en canvi, la preocupa especialment la *minima habitalia*, els recursos bàsics que possibiliten i faciliten viure i ser feliç (menjar, vestit, habitatge, sentir-se estimat i valorat...), per exemple l'acollida i el tracte que dispensem a l'estranger, al diferent,⁹ o els processos d'acompanyament en el final de la vida.

No hi ha dubte que l'ètica *dilèmica*, molt present en l'àmbit de la bioètica, és important, perquè la pràctica professional de vegades se les ha de veure amb situacions en les quals xoquen diferents valors i cal decidir quin d'ells preval. Però reduir l'ètica aplicada a aquest exercici intel·lectual empobreix enormement la nostra condició humana i la nostra capacitat d'evitar i de resoldre problemes ètics. D'evitar-los perquè el reconeixement i l'acollida de l'altre permeten i faciliten l'encontre. Resoldre'ls perquè, com veurem més endavant, en la moral no només hi ha raons, sinó també sentiments, afectes, narracions.

3. Ètica aplicada

En el darrer terç del segle XX es va començar a parlar, sobretot en l'àmbit de la bioètica, d'*ètica aplicada*, i d'aleshores ençà, aquest terme ha fet fortuna. Alguns autors consideren que l'ús de l'expressió *ètica aplicada* (o *ètica pràctica*, tot i que aquest terme

8 Levinas, E. (1990). «La ética». A: *El sujeto europeo*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias, 1991. P. 7 (conferència pronunciada per Levinas en un seminari organitzat per la Fundación Pablo Iglesias).

9 «Per dir-ho d'una altra manera, l'hospitalitat absoluta exigeix que jo obri casa meva i que doni no sols a l'estranger (que té un cognom, un estatus social d'estranger, etc.), sinó a l'altre absolut, desconegut, anònim, i que li *doni lloc*, el deixi venir, el deixi arribar, i tenir lloc en el lloc que li ofereixo, sense demanar-li ni reciprocitat (l'entrada en un pacte) ni tan sols el seu nom. La llei de l'hospitalitat absoluta ordena trencar amb l'hospitalitat de dret, amb la llei o la justícia com a dret. L'hospitalitat justa trenca amb l'hospitalitat de dret.» (Derrida, J.; Dufourmantelle, A. (1997). *Anne Dufourmantelle invite Jacques Derrida à répondre De l'hospitalité* (trad. castellana de M. Segoviano. *La hospitalidad*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor, 2006. P. 31).

no és tan usual) no té cap sentit o, fins i tot, és contraproduent, perquè sembla voler abastar quelcom diferent al concepte *ètica*. No té cap sentit, diuen, perquè l'ètica ha aparegut i s'ha mogut sempre a partir i al voltant d'allò que faig o 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 qualsevol 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 calgut diferenciar una nova relació amb l'ètica. Consideren que, tot i que no hi ha dubte que les ètiques tradicionals contenen una dimensió d'aplicació, a partir del segon terç del segle XX s'esdevé una diferència essencial que assenjala 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 tal de reflexionar sobre els dilemes morals que se'ls plantegen i intentar resoldre'ls. En definitiva: s'evidencia 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, l'oportunitat de concretar els valors que sempre s'havien mogut en l'àmbit de grans principis abstractes i de construir una moral civil.

4. La moral és raó emotiva

Hi ha un aspecte importantíssim que cal tenir en compte en l'ètica aplicada: la moral és un conjunt de raons emotives que necessiten calma per a ser tractades i temps per a ser canviades. La moral és un conjunt d'enunciats prescriptius que assenyalen allò que està bé o malament i d'enunciats descriptius que ho justifiquen. Però també és sentiments, emocions, creences. I, tal com va dir Ortega y Gasset, les idees es tenen però en les creences s'hi està.¹⁰ Les idees les podem canviar amb relativa (no sempre) facilitat. En canvi, les creences ens tenen i desprendre'ns requereix idees, però sobretot narracions, emocions, constatacions, temps...

Richard Rorty diu que l'única manera d'aconseguir un món més just és ampliar el cercle de les lleialtats morals, aconseguir que les persones sentin simpatia per gent situada fora del seu cercle més íntim. I que això difícilment s'aconsegueix amb llenguatges descriptius com ara la filosofia moral o el dret, sinó més aviat amb gèneres narratius com el cinema o la literatura. I sol posar com exemple de la poderosa educació sentimental que exerceixen aquests gèneres l'impacte que va tenir la novel·la de Harriet B. Stowe *La cabana de l'oncle Tom* (*Uncle Tom's Cabin*), una obra que a partir de 1852 va donar a conèixer a molts nord-americans blancs les condicions de vida dels esclaus

10 Ortega y Gasset, J. (1940). *Ideas y creencias*, Obras Completas, 5. Madrid: Alianza Editorial, 1983.

negres, va fer que comencessin a considerar negativament l'esclavitud i va influir en el desenvolupament de la Guerra de Secessió.¹¹

En la moral hi ha molt de logos, però també mites i creences, quelcom que en darrera instància no és pot justificar. Que totes les persones som iguals, que tenim dignitat i que ens hem de respectar és, en darrera instància, una creença, una narració per a la qual s'opta, un emparaulament dels que incessantment porta a terme l'ésser humà. «Hom no hauria d'oblidar —escriu Lluís Duch— que l'home, com tan lúcidament subratllava Friedrich Nietzsche, és un “animal no-fixat”, que habita significativament en *el seu* espai i en *el seu* temps, amb l'ajut, alhora, de *formes imatjades* i de *formes conceptuals*, les quals, en cada *hic et nunc*, li permeten d'anar configurant i destruint alhora la seva mòbil humanitat. Resulta tan irreal i perillós el *mythos* sense referència al *logos* com el *logos* sense cap al·lusió al *mythos*.»¹²

Això és important tenir-ho en comte en la deliberació dels problemes ètics i en la imposició de normes morals, sobretot els fills i filles de la Il·lustració, que considerem que la passió de la raó està lliure de dogmatismes i que amb l'evidència ja n'hi ha prou per canviar la moral. De vegades exigim canvis en la moralitat dels altres sense tenir en compte que no és una cosa de la qual ens podem despendre o canviar com si res. I si repassem la nostra pròpia història vital segur que trobarem alguna qüestió moral sobre la qual al començament ens vam manifestar en contra —potser fins i tot radicalment en contra— i després, poc a poc, l'hem anat acceptant. És per això que la comprensió i la paciència són molt importants en l'ètica aplicada.

5. 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 l'any 1834. *Deontologia* ve del grec *déon* (*déon*), que vol dir 'necessari', 'convenient', 'oportú', 'adequat', 'just', 'norma', 'deure', 'obligació'; d'*ontos* (*ōntoj*), que vol dir 'ésser' o 'ens', i de *logos* (*λόγος*), que vol dir 'paraula', 'raó', 'teoria', 'tractat', 'ciència'. Literalment, per tant, *deontologia* vol dir 'estudi de l'ésser adequat' o, dit d'una manera més entenedora, ciència o tractat que estudia i determina els deures que s'han de complir en determinades circumstàncies. I s'anomena *codi deontològic* al conjunt de normes escrites en el qual s'assenyala allò 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 dona entitat corporativa i, cada vegada més, valor productiu i comercial. Tot

11 Rorty, R. (1998). *Truth and Progress* (trad. castellana d'A. M. Faerna García. *Verdad y progreso*. Escritos filosóficos 3. Barcelona. Paidós. 2000). Capítol 9 «Drets humans, racionalitat i sentimentalisme».

12 Duch, Ll. (1996). *Mite i interpretació. Aproximació a la logomítica II*. Barcelona. Publicacions de l'Abadia de Montserrat. P. 300

i això, a les empreses se sol parlar cada vegada més de *codi ètic*, o fins i tot de *manual d'ètica*, segurament perquè *deontologia*, *moral* i fins i tot *codi* remetent a una rigidesa incompatible amb els valors organitzatius i comercials que s'intenta evidenciar.

De vegades es parla d'*ètiques deontològiques* (o *principialistes*) per designar un tipus d'ètiques, concretament aquelles que consideren que l'acció moral correcta ve determinada pel deure, per exemple dir sempre la veritat, no robar, no fer als altres allò que no t'agradaria que et fessin a tu, etc. Les ètiques deontològiques, per tant, defensen que s'ha d'actuar atenent el deure moral que es té, perquè consideren que els actes són correctes o incorrectes en ells mateixos (dir mentides, per exemple, està sempre malament). En aquest sentit, i tal com veurem més endavant, es diferencien d'altres tipus d'ètica, per exemple les *ètiques conseqüencialistes* (que consideren que s'ha d'actuar atenent les conseqüències de l'acció) o *teleològiques* (atenent allò que es vol aconseguir) o *del cuidar* o *de l'hospitalitat* (atenent l'estimació per l'altre). És per això que algú 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 figuren.

Els codis deontològics es mouen en la franja que va de la concreció a la generalització. Si són massa concrets, 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. I si són massa generals, aleshores no donen una resposta a la manera d'actuar en les situacions particulars problemàtiques. Tot i això, solen ser útils per a orientar l'acció en situacions delicades, sempre que compleixin tres condicions: que recullin els problemes ètics de la professió, que ho facin de forma 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 la qual s'anul·len els articles 33 i 59 del Codi de deontologia del Consell de Col·legis de Metges de Catalunya,¹³ diu, referint-se al Codi de deontologia, que «no hi ha dubte que estem davant d'una norma jurídica en tant que imperativa i obligatòria per als col·legiats. [...] No es tracta, per tant, d'un recull de bones pràctiques mèdiques o una mera proposta de pautes de comportament perquè siguin lliurement assumides pels metges, sinó d'una norma amb eficàcia jurídica plena, una norma que afecta plenament els col·legiats en llur esfera professional». I més endavant diu que «el codi deontològic no pot modificar el plantejament de les lleis». L'afirmació que un codi deontològic és «una norma jurídica» o «una norma amb eficàcia jurídica plena» és segurament desencertada, però no hi ha dubte que en un procés en el qual es jutgessin les bones pràctiques professionals, es

13 Aquests dos articles, actualment sense efecte, diuen: «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.» i «El metge no practicarà mai cap interrupció d'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 allò en què consent. Quan no hi hagi aquesta capacitat, caldrà el consentiment de les persones vinculades responsables.»

tindria en compte el que diu el codi deontològic, ja que defineix allò que els membres d'una professió consideren bona praxi ètica.

6. Cal 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 al qual ens enfrontem. Quan hom no sap a què s'encara apareix l'angoixa, que es caracteritza pel fet que allò amenaçador no és enlloc (la qual cosa no significa que no hi sigui). L'angoixa no sap què és el que l'angoixa.¹⁴

La identificació del problema no sols significa localitzar-lo, sinó també escatir quina mena de problema és. Saber el tipus de problema permet saber on o cap on ens hem de dirigir per trobar respostes escaients. Per a un problema psicològic cercarem 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, haurem de coordinar un equip de diferents professionals. Tot i que la realitat i el pensament són complexos i que la frontera entre el que pertany o no al camp de l'ètica és, com 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 (ètica de l'hospitalitat) i amb les diferències o dificultats per determinar allò que està bé o malament, correcte o incorrecte de la manera de viure i de relacionar-se amb els altres i amb l'entorn (ètica *dilèmica*).

Per 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 de l'infant per tal d'elaborar el seu Projecte educatiu individual és deficient. Si arreu no existeix un protocol millor, és un problema tecnocientífic que pot derivar en una mala praxi professional si no procurem millorar-lo tot i poder-ho fer. Si resulta que existeix un protocol d'observació millor i el CRAE no l'utilitza, aleshores 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, aleshores ens trobem davant d'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 allò que està bé i malament, normalment a través del costum, o els codis deontològics, o els protocols de bones pràctiques, i la qüestió és accomplir-ho (actuar correctament) o no fer-ho (actuar incorrectament). En l'exemple del paràgraf anterior, ja ho hem dit, la

¹⁴ Heidegger, M. (1927). *Sein und Zeit*, § 40 (trad. castellana de J. Gaos. *El ser y el tiempo*. Fondo de Cultura Económica, 1987).

deontologia professional ens mana utilitzar sempre els millors procediments disponibles i si no ho fem no ens trobem pas davant d'un problema ètic, sinó d'una mala praxi deontològica. Els problemes ètics sorgeixen quan la deontologia no ens diu què hem de fer, o allò que ens diu és susceptible d'interpretacions, o tenim raons per no estar d'acord amb el que diu. Continuant amb l'exemple anterior, tindrà un problema ètic quan he intentat introduir el protocol d'observació correcte, la direcció del CRAE m'ho ha impedit, si ho denuncio sé segur que no em renovaran el contracte, i necessito la feina perquè tinc quatre fills.

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

La legalitat és allò que es troba sotmès o és conforme a la llei. Quan parlem de legalitat gairebé sempre ens referim a allò que es troba sotmès a les lleis jurídiques d'un país o de la comunitat internacional, però com no només hi ha lleis jurídiques, sinó també morals, divines, científiques..., en les deliberacions de vegades pot ser necessari aclarir a quin tipus de legalitat fem referència.

Per tant, es pot parlar d'una legalitat jurídica i d'una legalitat moral, Kant va distingir entre legalitat i moralitat. Per a Kant, la legalitat és la determinació de la voluntat segons la llei (hom fa allò que és manat fer), mentre que la moralitat és la determinació de la voluntat per amor a la llei (hom fa allò que creu que ha de fer). Aquesta diferenciació kantiana ajuda a entendre la diferència entre normes jurídiques i normes morals.

Les normes jurídiques són promulgades per aquells a qui correspon en un Estat, i obliguen tots els membres de la comunitat política a qui van dirigides, hi estiguin o no d'acord. La infracció de la norma jurídica s'assenyala amb una coacció externa de caire punitiu clarament establerta. Les normes morals, en canvi, són aquelles que obliguen o volen obligar una persona internament, perquè és la pròpia consciència que reconeix o no la seva 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 caire 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 moralment acceptades per la majoria de les persones. Tot i això, pot passar que una norma jurídica sigui considerada per la majoria o per una minoria una norma il·legítima, moralment injusta.

Segons els diccionaris, legitimitat també vol dir allò que es troba sotmès o és conforme a la llei, però aquest concepte ens remet a la justificació de la llei, a la justificació de la seva legalitat, a l'adequació o no de la norma jurídica a uns principis o exigències morals, de manera que una persona o grup de persones poden considerar que una llei és legal però no legítima. La legitimitat requereix sempre una explicació, una fonamentació, que pot ser ètica, teològica, jurídica...

8. *Prima facie*

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 el seu costat bo. Per a l'ètica de principis i la deontologia, els dilemes ètics solen aparèixer quan en una situació atendre un principi moral ens porta a actuar d'una manera i atendre'n un o uns altres ens porta a actuar d'una o altres maneres, per exemple quan ens trobem en una situació en la qual ajudar una persona (principi de beneficència) t'obliga a no respectar la seva decisió (principi d'autonomia). W. D. Ross (1877-1971) va abordar aquesta qüestió i va crear la teoria anomenada dels «deures *prima facie*». 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 de vegades passa que les circumstàncies fan que entrin en conflicte entre ells; per exemple de vegades és necessari mentir per tal d'ajudar una persona. En aquestes situacions, diu Ross, cal decidir quin deure preval sobre l'altre. L'ideal fóra que poguéssim jerarquitzar clarament i d'antuvi tots els deures, tots els principis; decidir quins són més importants i 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, si entren en contradicció, les situacions concretes i l'anàlisi obliguin a jerarquitzar-los.

L'expressió *prima facie* es pot traduir per 'en principi', que és una expressió que se sol utilitzar en el llenguatge col·loquial. No és estrany sentir dir: «En principi no vindré» o «Considero que això, en principi, està bé» per referir-nos al fet que, si no hi ha res de nou que ho impedeixi, o que aconselli el contrari, farem tal cosa o considerem que tal altra està bé. En bioètica, per exemple, se sol considerar que hi ha quatre grans principis *prima facie*: autonomia, beneficència, no maleficència i justícia.

9. Bioètica (i els seus quatre principis)

La primera notícia que tenim de la paraula *bioètica* es remunta al 1927, en un article sobre la relació entre l'ésser humà i les plantes i els animals del pastor protestant alemany Fritz Jahrper. L'any 1970, el bioquímic nord-americà Rensselaer van Potter el va emprar al seu article «Bioethics: The Science of Survival», que un any més tard es convertiria en llibre (*Bioethics: Bridge to the Future*). En aquesta obra, Potter dona al terme bioètica un sentit molt més ampli del que té ara, considerant 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.¹⁵

L'any 1978, la *Comissió nacional per a la protecció de subjectes humans en la investigació biomèdica i del comportament* d'EEUU (la *National Commission for the protection of Human Subjects of Biomedical and Behavioral Research*) va fer públic l'informe «Principis

15 Jahrper, F. (1927). *Bio-Ethik. Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze*. A: Kosmos: Handweiser für Naturfreunde 24 (1): 2-4. Potter, V. R. (1970). «Bioethics: The Science of Survival». *Perspectives in Biology and Medicine*. Nova York. (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs NJ: Prentice-Hall Pub.

ètics i pautes per a la protecció dels éssers humans en la investigació». Aquest informe, conegut com 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 molts dels preceptes ètics i les valoracions particulars de les accions humanes [i] s'accepten de manera general a 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*, en la qual assenyalaven i definien quatre principis, 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 següent manera:

- (i) **Respecte a l'autonomia.** «Respectar a un agent autònom implica, com a mínim, assumir el seu dret a tenir opinions pròpies i a elegir i realitzar les accions que vulgui a partir dels seus valors i creences personals. Aquest respecte ha de ser *actiu* i no només una *actitud*. Implica l'obligació de no intervenir en els assumptes de les altres persones i també assegurar les condicions necessàries per tal que l'elecció pugui ser autònoma, allunyant les pors i totes aquelles circumstàncies que puguin dificultar o impedir l'autonomia.»
- (ii) **No maleficència.** «El principi de no maleficència obliga a no fer cap mal intencionadament. En ètica mèdica, aquest principi està íntimament relacionat amb la màxima *primum non nocere*: 'Primer de tot, no fer mal'.»
- (iii) **Beneficència.** «No hi ha una ruptura clara en el *continuum* entre no fer mal i oferir un benefici, però el principi de beneficència necessita més implicació que el principi de no maleficència, perquè cal donar passos positius per ajudar als altres i no només abstenir-se de realitzar actes perjudicials. De vegades s'utilitza el terme no maleficència d'una manera àmplia per tal de referir-se també a la prevenció 'del mal' i a la supressió de les condicions lesives. Però vet aquí que la prevenció i la supressió requereixen actes positius per beneficiar als altres, i per tant pertanyen a la beneficència més que a la maleficència.»
- (iv) **Justícia.** «Els termes *equitat*, *mèrit* (allò que hom mereix) i *titularitat* (allò a què hom té dret) han estat usats per diversos filòsofs en l'intent d'explicar la justícia. Totes aquestes explicacions interpreten la justícia com tracte igual, equitatiu i apropiat atenent a allò 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 quelcom. Així doncs, una injustícia implica un acte erroni o una omisió que nega a les persones beneficis als quals té dret o que falla en la distribució justa de les càrregues.»¹⁶

¹⁶ Beauchamp, T.L. i Childress, J.F. (1979). *Principles of Biomedical Ethics* (traducció castellana de Teresa Gracia, F. Javier Júdez i Lydia Feito: *Principios de ética biomédica*. Barcelona: Masson, 2002 [4ª]), p. 117-118, 179, 245, 312 i 372 respectivament.

10. Fal·làcies

En el moment de donar arguments que justifiquen una decisió o acció, de vegades passa que, analitzant-los més detingudament, ens adonem que són fal·laços. Una fal·làcia és un argument aparentment vertader, però racionalment fals i enganyós. N'hi ha de diferents tipus. Aquí només parlarem de les que són més habituals en les deliberacions ètiques.

10.1 Fal·làcia naturalista, tradicionalista i legalista

David Hume va ser el primer d'advertir que la gent, en parlar o escriure, passa com aquell qui res del «ser» a l'«ha de ser», d'allò descriptiu a allò prescriptiu.¹⁷ Tot i això, el primer a utilitzar l'expressió *fal·làcia naturalista* va ser George E. Moore,¹⁸ que va dir que per tal de no caure-hi s'ha de saber separar allò que és «visible» o «audible» d'allò que és «desitjable», i distingir la pregunta «què és real» de la pregunta «què és bo».

La fal·làcia naturalista és la fal·làcia ètica més usual i consisteix a fonamentar les obligacions morals en allò que es considera lleis naturals, és a dir, considerar que del fet que les coses siguin o funcionin d'una determinada manera (enunciats descriptius o explicatius) se'n dedueix que han de ser i continuar així (enunciats prescriptius o normatius). Però del fet que les coses siguin d'una manera determinada no se'n pot pas concloure que hagin de ser o continuar sent així. Aquest pas de la lògica deductiva és injustificat, perquè d'una cosa no se'n pot derivar l'altra. De fet, la història de la humanitat es caracteritza precisament per modificar «allò que és» i convertir-ho en «allò que es considera que ha de ser». Per exemple, fins fa ben poc era natural morir de la verola o al part, o passar fred a l'hivern, i no per això la gent considera que estava bé i que havia de continuar sent així.

Tot i que és important detectar la fal·làcia naturalista i sobretot no quedar-hi atrapat, en l'anàlisi i en la presa de decisions de qüestions ètiques és important considerar que 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 ens agradaria que fossin les coses) hi ha un lligam. L'«ha de ser» no es pot desempallegar com si res d'«allò que és». Els enunciats normatius parteixen dels descriptius, els tenen en compte i hi dialoguen, i si no ho fan els considerem ingenus (que no toquen de peus a terra), absurds (que qui els formula ha perdut l'enteniment), dogmàtics (que volen imposar-se a l'evidència) o irrespectuosos (que no valoren allò que hi ha o hi ha hagut).

17 «En tot sistema moral de què fins avui he tingut notícia —escriu en el *Tractat de la naturalesa humana*— hi he observat sempre que l'autor segueix durant un temps la manera de parlar ordinària, establint l'existència de Déu o fent observacions sobre els afers humans, i, de cop, em trobo amb la sorpresa que, en lloc de les còpules habituals de les proposicions *és* i *no és*, no veig cap proposició que no estigui connectada amb un *ha de* o un *no ha de*. Aquest canvi és imperceptible, però té una gran importància.» (Hume, D. (1739-1740). *A Treatise of Human Nature*. Tractat III, 1, 1 (trad. castellana de F. Duque. *Tratado de la naturaleza humana*. Madrid: Tecnos). Alguns autors parlen de la «lei 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.

18 Moore, E. (1903). *Principia ethica* (trad. catalana de N. Roig. *Principia ethica*. Barcelona: Editorial Laia, 1982).

Una variant de la fal·làcia naturalista és la fal·làcia tradicionalista, que considera que pel fet que una cosa s'ha fet sempre d'una manera això ja justifica que s'hagi de continuar fent d'aquesta manera. 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 de soca-rel cada acció. Hi ha moments en els quals no es poden donar explicacions i s'ha de dir «això es fa així perquè sempre s'ha fet així», o «això es fa així perquè la llei ho diu». Però en ètica, és a dir, en el moment de pensar de forma racional i profunda el per què de les normes morals, no es poden donar aquestes explicacions. I si es donen, ens trobem davant de fal·làcies.

10.2 Fal·làcia o argument «del pendent relliscós»

La fal·làcia del pendent relliscós (o de la roca *rossoladora*) consisteix en una cadena d'arguments o inferències del tipus «A causarà B, B causarà C, C causarà 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 fonamentades conseqüències que no són segures i de vegades ni tan sols probables. S'empara en un il·lusionari resultat final per tal d'argumentar que és una temeritat donar el primer pas, perquè les conseqüències es produiran de manera irremediabile 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.

És una fal·làcia molt emprada en qualsevol proposta d'innovació. En el debat sobre l'eutanàsia, per exemple, s'utilitza dient que la seva despenalització portarà irremediablement a l'assassinat de les persones que estan malaltes o són molt grans i que fan nosa a les famílies o a l'Administració.

10.3 Fal·làcia teològica

Tot i el lloable esforç de la filosofia medieval per entendre allò que es creu, la comprensió i la creença continuen pertanyent a dos mons diferents: l'una, a l'àmbit de la lògica i l'observació; l'altra, al de la fe i els sentiments. La fal·làcia teològica es produeix quan els arguments traspassen d'un àmbit a l'altre, és a dir, quan l'àmbit de la comprensió es fonamenta en l'àmbit de la fe. Quan una argumentació moral es fonamenta en la creença, als qui que no participen en aquesta fe els és impossible entendre, i per tant acceptar, allò que els creients senten amb tota claredat.¹⁹

¹⁹ Sant Agustí, que va intentar establir ponts entre ambdós àmbits, diu sobre això: «Hem de creure les grandioses i divines veritats que desitgem entendre, 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.

11. Monisme moral, politeisme axiològic i pluralisme moral

El monisme moral, de llarga i poderosa tradició en la història de la humanitat, consisteix en el fet que un determinat grup s'atorga en exclusiva el dret i la capacitat de jutjar sobre allò que és bo i dolent no sols per als membres del seu grup, sinó per a tota la humanitat. La modernitat se sol caracteritzar per l'inici del desencantament d'aquest model, tot i 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 a les societats democràtiques i pluralistes.

L'expressió *politeisme axiològic* va ser creada per Max Weber per tal de descriure un dels resultats socials de la caiguda o desencantament del monisme moral en el procés de modernització de les societats occidentals. 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 a creure que cada persona o grup de persones elegeix una jerarquia de valors o una altra sense cap argumentació, sinó sols 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 quelcom conjuntament, atès 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 vulgui d'abast universal i que s'articula a partir d'una ètica de mínims i de màxims. Una societat pluralista, i per tant un comitè d'ètica pluralista, és aquella dels ciutadans de la qual comparteixen uns mínims a partir dels quals els és possible abordar problemàtiques i neguits, dialogar i construir.

12. Ètica de mínims i ètica de màxims

En la construcció de la moral o ètica cívica, Adela Cortina ha assenyalat la importància de diferenciar i tenir en compte les relacions de mútua necessitat entre una ètica de mínims i una de màxims, la qual cosa permet, segons ella, no caure en els paranys 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 darrera instància, pública). Una ètica mínima, com el seu nom indica, té a veure amb la determinació i construcció dels mínims de justícia compartits i per sota dels quals una societat consideraria que ha caigut «per sota dels mínims de moralitat». Es pretén ampliar progressivament aquests mínims consensuats, tant pel que fa al seu contingut com al nombre de persones de la comunitat global que els accepta. Segons Cortina, aquesta ètica mínima és avui els drets humans de les primeres tres generacions

i els valors d'autonomia, igualtat, dignitat, beneficència, justícia i solidaritat. A l'ètica mínima també se l'anomena ètica cívica, ètica pública, ètica dels ciutadans...²⁰

Una ètica mínima és allò que permet respectar i alimentar activament una ètica màxima. Per ètica màxima o de màxims s'entén 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 pertanyen que no necessàriament han de compartir els altres i que, tot i no fer-ho, és possible conviure amb ells perquè s'avenen als mínims compartits.

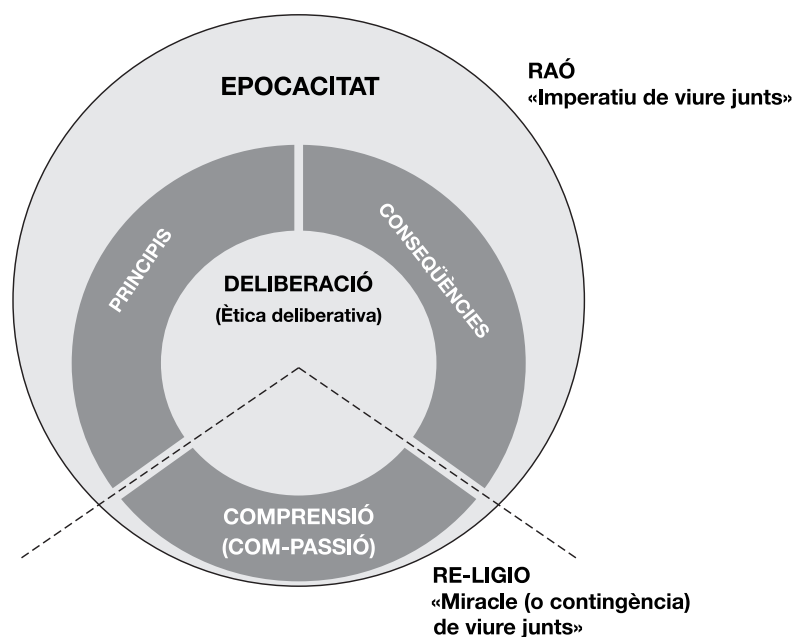
20 Cortina, A. (1994). *Ètica mínima*. Madrid: Tecnos. Cortina, A.; García-Marzá, D. (2003). *Razón pública y éticas aplicadas. Los caminos de la razón práctica en una sociedad pluralista*. Madrid: Tecnos.

III. ÈTIQUES I PROCEDIMENTS

JOAN CANIMAS I BRUGUÉ

Al meu entendre, hi ha quatre grans paradigmes per abordar un problema ètic: l'ètica deliberativa, el principialisme, el conseqüencialisme i l'ètica del cuidar. L'experiència assenjala, però, que cap d'aquestes teories pot donar tota sola i en tots els casos respostes adequades als problemes que planteja la pràctica professional, i que és necessari tenir-les en compte totes. A l'actitud de tenir-les en compte totes la podem anomenar ètica de la complexitat. A continuació presento breument aquest nou paradigma de la complexitat i les teories i procediments que el conformen, transformant quan cal el seu contingut original.

1. Ètica de la complexitat



El gràfic que acompanya aquestes línies resumeix el panorama que anirem descrivint. S'ha d'interpretar com un mapa en el centre del qual es troben les persones que volen enraonar sobre la qüestió ètica que els preocupa; per exemple, una reunió d'equip de professionals. Aquest espai deliberatiu constitueix la primera teoria ètica que considerarem: l'ètica deliberativa.

En la deliberació, però, el grup no parteix de zero, no s'ha d'inventar o posar-se sempre d'acord sobre els valors, els drets i els deures que hi ha en joc i que es proposa fer respectar o que ha de tenir en compte. 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 rodegen (en part) i els assenyalen allà cap a on s'han de dirigir o els límits que no poden traspasar. La filosofia moral que defensa aquesta manera d'actuar i n'esbrina els fonaments i procediments és l'ètica principialista o deontològica.

Però —i continuant amb la metàfora que permet el dibuix— no sols ens envolten principis morals que cal seguir, sinó també les conseqüències que tenen o poden tenir les nostres decisions i actes. Per a l'ètica conseqüencialista i utilitarista, com veurem més endavant, allò que està bé o malament no ho determina els principis morals, sinó els resultats. Les coses estan bé o malament en funció de la quantitat de bé o de mal que provoquen o poden provocar.

L'ètica principialista o deontològica i l'ètica conseqüencialista o utilitarista es mouen en l'àmbit de la raó, en l'àmbit del que al capítol II i d'una forma general he anomenat *ètica dilèmica*. Però, com hem vist, l'ètica no s'escapa en la raó. Primer perquè fins i tot les raons es mouen per sentiments, per creences, per voluntats. I segon perquè la moral és també un acte de *re-ligio*, que ens uneix als altres i a la totalitat de la qual ens vam separar en l'aventura humana de la individualització, de la construcció d'un jo solitari i autònom. I aquest relligament amb els altres no és només o principalment una necessitat política, un contracte social per a la supervivència o la millora social al qual ens guia la raó, sinó també el descobriment del fet admirable de l'experiència de l'altre i del món. D'un *ésser-hi* (aquí) que sabem fruit d'una contingència temporal i espacial que ens hagués pogut transmetre altres dons i sofriments, altres acompanyants, altres móns. Si l'imperatiu de viure junts es mostra principalment a través de les estructures polítiques, la raó i la moral, el miracle de viure junts ho fa a través de l'estimació i l'ètica.²¹

Finalment tenim «la nostra època», aquest ésser-en-un-món que ens dóna llenguatges, veritats, ocupacions, interessos, afectes, sofriments, esperances, capacitats, maneres d'abordar les qüestions ètiques... que configuren «el nostre món». Ens sabem en una deriva temporal en la qual construïm un espai habitable. I com que ja tenim suficient perspectiva històrica i geogràfica per saber que les normes morals d'aquests espais habitables canvien, ens hi hem d'aferrar sabent-nos en aquesta contingència.

²¹ Aquí *moral* s'utilitza en el sentit de conjunt de normes o lleis que s'han d'acomplir, i *ètica* com a acte de reconeixement, acollida i responsabilitat de l'altre.

2. L'ètica deliberativa com a àgora

De totes les propostes filosòfiques actuals per fonamentar les decisions morals, l'ètica deliberativa és, malgrat les limitacions que assenyalaré 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). La raó entesa en termes d'intersubjectivitat, de diàleg, porta també a relacionar-nos d'una altra manera amb la veritat. La veritat ja no pot ser entesa com quelcom a descobrir pel subjecte, sinó a construir per una comunitat dialògica (per exemple la comunitat científica d'un moment històric concret).

L'ètica deliberativa, també anomenada *procedimental*, 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.

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'han de comprometre a complir 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 d'aquells que no tenen arguments s'hagin de menysprear), (iv) seguir un procediment, (v) a través del qual s'imposarà el millor argument, (vi) sempre que sigui necessari fer-ho, (vii) amb compassió cap aquells que es veuen maltractats per aquesta imposició.

2.1 Tenir una actitud de reconeixement i cortesia

La primera norma per resoldre un malentès, un conflicte o un problema és reconèixer, respectar i ser atent amb l'interlocutor. Hi ha desavinences, conflictes o problemes que som capaços de discutir amb tranquil·litat i sospesant els arguments d'una i altra banda i en canvi en aquells que tenen a veure amb la moral solem embolicar-nos 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 aquelles 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.²²

Tots els membres del grup s'han de poder expressar lliurement, han de ser tractats en igualtat de condicions i s'han de sentir reconeguts. Les bones maneres i el tracte afectuós no estan renyides amb la crítica a les creences.

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

Davant d'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 la qual 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.²³

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 Benhabib, «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».²⁴

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 ha de participar o, si això no és possible, s'han de tenir en compte els seus interessos d'una forma sincera). No cal dir que aconseguir ambdues coses és difícil d'aconseguir, però s'ha de perseguir. I és difícil per dues raons: perquè de vegades no és possible arribar a

22 Canimas, J., Carbonell, F. (2008): *Educació i conflictes interculturals. Primum non nocere*. Vic: Eumo Editorial i Fundació Jaume Bofill. P. 26-29.

23 Aquest principi és una modificació del *principi d'universalització* (principi «U») de Habermas.

24 Benhabib, S. (1992). *Situating the Self* (trad. castellana de Gabriel Zadunaisky. *El ser y el Otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa, 2006. Nota 30 de les p. 74-75).

acords o respectar determinades opinions, i perquè no sempre es poden reunir tots els possibles afectats o saber tots els possibles interessos que conflueixen en una qüestió. D'altra banda, no sempre és aconsellable assegurar 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 a construir, sinó que des de fa dos mil cinc-cents anys ens hi relacionem com quelcom a descobrir, a confrontar i a imposar (més endavant retornarem a aquesta qüestió).

Se sol dir que els comitès d'ètica assistencial (CEA), uns grups creats per abordar problemàtiques ètiques que es donen en l'àmbit hospitalari, són plurals. Ara bé, la majoria de CEA són «pluralment homogenis»: per exemple, i en l'àmbit d'un hospital públic, tots els seus membres solen tenir una formació universitària positivista amb uns tocs d'humanisme i la majoria són laics de tradició cristiana. I tot i aquesta «homogènia pluralitat», 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.

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. Quan més maduresa hi ha en aquests dos factors es fa possible més diversitat en el grup i, per tant, més universalització en els acords a què s'arriba.

Cal destacar la utilíssima funció que fan els mitjans de comunicació de tota mena, especialment Internet, que posen en el fòrum de l'opinió pública veus radicalment diferents i d'arreu del món, la qual cosa permet conèixer les diferents visions i tenir-les en compte en aquesta conversa a distància.

2.3 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 poden arribar a entendre's. És important, per tant, cercar i agrair la possibilitat que l'altre ens porti 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 dona 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, a l'altre, al 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 va advertir-nos que havíem d'anar en compte amb aquells que no s'han adonat que pensar, raonar, és una cosa comú 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 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.

2.4 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:

1. Delimitació de la qüestió a abordar («De què parlem?»).

1.1 Descripció-narració del cas. La primera qüestió és conèixer bé la problemàtica, els factors que hi intervenen, el context en què es dona, etc. D'aquesta fase és important destacar les diferències entre la descripció i la narració. La descripció fixa la realitat parant-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.

1.2 Concreció del problema o 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'embranchar-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?»)

2.1 Aspectes ètics i deontològics a 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.

2.2 Aspectes jurídics a tenir en compte. La llei sol recollir aquells valors, drets, deures i procediments que considerem bàsics i ineludibles, aquells valors, drets, deures i procediments que conformen una ètica de mínims que, en cas de que no es respecti, causa un perjudici injustificat a les altres persones. Així doncs,

cal saber quins aspectes jurídics es conculquen, poden conculcar o ens poden ajudar a resoldre la situació.

2.3 Aspectes socials, psicoeducatius, sòciosanitaris... a tenir en compte. En la concreció d'allò que s'ha de respectar o seria desitjable respectar no només 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.

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

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

3.1 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.

3.2 Pros i contres dels arguments més plausibles, atenen 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 atenen els principis (ètics, deontològics, jurídics) que cal respectar i les conseqüències que és raonable esperar.

3.3 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 encallar-nos al començament i arribar, al menys, a algun acord. També facilita la comunicació entre els membres del grup, perquè qualsevol grup necessita un període d'habitació i comprensió del llenguatge i les expressions dels altres. D'altra banda, de vegades els petits acords van desfent o alleugerint els grans desacords.

3.4 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, en un futur, apropar punts de vista divergents.

4. Seguiment i avaluació («Ha esta 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.

2.5 La imposició del millor argument

En una recerca i construcció cooperativa de la veritat l'única coacció lícita, quan és necessària, és el millor argument.²⁵ 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 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.

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 sols és fruit d'un principi humanista amb el qual hi pots estar d'acord o no. Maltractar les persones té conseqüències negatives que es poden conèixer a través de 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, allò 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 als pares o tutors de les noies de 16 i 17 anys que decideixen avortar, encara que elles no vulguin, a no ser que això li provoqui un conflicte greu, manifestat en el perill cert de violència familiar, amenaces, coaccions, maltractaments, o es produeixi

²⁵ Aquest principi és una modificació del *principi de procediment* (principi «D») de Habermas.

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 aquelles situacions de noies de 16 i 17 anys que decideixen avortar i no volen que els seus pares ho sàpiguen, a no ser que es trobin en una situació de risc vital o no entenguin l'abast de la seva situació. I ho considero per varies raons: perquè si no els hi garantim la confidencialitat algunes no acudirán 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 de res, he 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 dels exposats aquí. Però si ens limitem als dos personatges ficticis i consideréssim que un i altre i tots aquells que viuen a 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.

2.6 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 les quals 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. L'infern està ple de bons arguments desprietats.

2.7 La imposició ha d'anar acompanyada de la compassió

Més endavant tindrè 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.

3. Ètica de principis o deontològica

L'ètica de principis o deontològica és la que estem més acostumats a emprar: orientem o resollem qüestions ètiques emparant-nos en uns valors, 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. Quedem-nos amb el fet que hi ha valors i drets –per exemple, els que recull la Declaració Universal dels Drets Humans i les declaracions posteriors, cartes, convenis i pactes internacionals que l'amplien i concreten– que suporten bé la prova de l'àgora deliberativa a què ens hem referit en l'apartat anterior i també la de l'ètica del cuidar que abordarem més endavant. Valors i drets que cada vegada més persones i col·lectius prenen com a referència i suport per fer valdre la seva dignitat, per millorar les seves condicions de vida i sortir del sofriment i la marginació, i que considerem que val la pena fer valdre i ampliar. El principialisme, per tant, és una ètica de la convicció que aborda els problemes morals amb l'aplicació directa dels principis i regles generals.

Tanmateix, aferrar-se sense matisos a un principi sense tenir en compte les conseqüències o altres principis, pot portar a situacions poc respectuoses, poc eficaces, o fins i tot aberrants. És per això que gairebé tots els corrents i autors coincideixen en la necessitat d'interpretar i adaptar els principis als diferents contextos particulars. Fins i tot el 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.

No m'estendré més en aquest tipus d'ètica i en la funció que té en l'àgora deliberativa, perquè ja n'hem parlat en els apartats dels «deures *prima facie*», de l'ètica de la complexitat i del procediment.

4. Ètica conseqüencialista i utilitarista

El conseqüencialisme i l'utilitarisme²⁶ sostenen que una acció és moralment bona (o no tan bona, o dolenta) segons els fins que persegueixi i les conseqüències que pugui tenir. 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 dona. Mai es podrà acusar un utilitarista de manca de realisme, o d'adhesió rígida a uns ideals menyspreant

²⁶ L'utilitarisme és la teoria conseqüencialista més coneguda. 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 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.

la situació concreta. L'utilitarista jutjarà, per exemple, que dir mentides és dolent en algunes circumstàncies i bo en altres, depenent de les conseqüències.»²⁷

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 sols de la majoria.

Singer 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.²⁸

5. Ètica del cuidar

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 sols 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 expressa 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.»²⁹

Defugir tot allò 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'aversion que pot generar la paraula *compassió* en l'àmbit de les professions sociopsicoeducatives, que la solen vorejar i substituir per *vincl*, *simpatia*, *empatia*, *afectivitat*, *intel·ligència emocional*... Ara bé, i sense desestimar aquests termes, cap d'ells aconsegueix copsar plenament la compassió, aquest sentiment gràcies al qual es fa possible posar-se en el lloc de l'altre i compartir, en la mesura que sigui possible, la seva situació i sofriment. Quan hi ha compassió hom no es manté indiferent, sinó que

27 Singer, P. (1993). *Practical Ethics: second edition* (trad. castellana de Rafael Herrera. *Ètica pràctica*. Madrid: Cambridge University Press, 2003. P. 2-3). La primera edició és de 1979.

28 Singer, P. (1993). *Practical Ethics: second edition*. *Op. cit.* P. 11-17.

29 Levinas, E. (1990). «La ètica», conferència pronunciada per Levinas en un seminari organitzat per la Fundació Pablo Iglesias i publicat a *El sujeto europeo*. Madrid: Fundación Pablo Iglesias, 1991. P. 7.

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.

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».³⁰

L'acollida, l'hospitalitat, el reconeixement, la cura, la compassió... són especialment pertinents i necessaris en l'ètica de la intervenció social i psicoeducativa, perquè sol afectar persones vulnerables o d'una certa fragilitat, incidir en la seva vida privada i en els seus itineraris vitals, canviar en alguns casos costums, maneres de viure, moralitats.³¹ La pràctica professional en aquests àmbits és plena de situacions en les quals 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 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. L'ètica de la compassió possibilita pensar els valors no sols, o principalment, en termes de racionalitat, sinó també en termes d'hospitalitat, de reconeixement, d'acollida, d'afectivitat. Permet pensar els valors en relació amb l'habitud, la cordialitat i el costum. 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*.

30 Levi, P. (1958). *Se questo è un uomo* (trad. catalana de Francesc Miravittles. *Si això és un home*. Barcelona: Edicions 62, 2001. P. 153).

31 En l'article «La ètica aplicada a la intervenció social» vaig parlar d'una professió «d'alt risc ètic» perquè la seva tasca consisteix moltes vegades a qüestionar o canviar la moralitat de les persones a les quals es dirigeix l'acció, per la necessitat de crear vincles, per la dificultat d'entendre la veu de l'altre i per la tensió entre el control i l'ajuda. Canimas, J. (2006). «La ètica aplicada a la intervenció social». *Servicios Sociales y Política Social. Revista del Consejo General del Colegio Oficial de Diplomados en Trabajo Social* núm. 73, 2006. P. 135-144.

Efectivament, i pel que fa a l'ètica, els professionals de la intervenció social i psicoeducativa 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*, és a dir, 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 i psicoeducativa 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 tinc cap 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; però, a força de defugir aquests valors en la pràctica professional, ens neguem la possibilitat de dibuixar-los correctament. 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.»³²

Entre el mimetisme incondicional amb l'altre que impedeix entendre la situació (mimetisme intel·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 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».³³

32 Morin, E. (2004). *La Méthode 6. Éthique* (trad. castellana d'Ana Sánchez. *El método 6. Ética*. Madrid: Cátedra, 2006. P. 150 i 153).

33 Levi, P. (1958). *Se questo è un uomo. Op. cit.* P. 279.

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.»³⁴

6. *Epocacitat*

Algunes persones consideren que hi ha normes morals permanents i universals. A mi em sembla que és una afirmació massa agosarada, i això per tres raons principals. La primera és que per defensar-ho fa falta tenir una visió omnímoda, és a dir, conèixer totes les morals que hi ha hagut, que hi ha i que hi haurà. Segurament per això molts dels qui ho defensen es refugien en Déu.

La segona raó és que 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.³⁵ Aleshores, aquells que no comparteixen les normes que es consideren universals són tinguts per immorals, salvatges, malalts o, fins i tot, per inhumans, és a dir, que no pertanyen a la pròpia espècie. Tanmateix, quan hom considera haver trobat alguna norma moral universal l'etnologia sempre surt 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 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 ja va assenyalar que si poguéssim arribar a saber *com són les coses* no en podríem concloure *com han de ser les coses*: 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, procurar per un mateix, compadir, rebutjar, agredir, 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

³⁴ Morin, E. (2004). *La Méthode 6. Éthique*. Op. cit. P. 219.

³⁵ Ho poden ser en el sentit, per exemple, de la Declaració Universal dels Drets Humans de 1948: perquè hi ha bones raons per desitjar que tothom les faci seves i perquè moltes persones i comunitats s'hi adhereixen.

d'una manera o altra: es pot estimar la guerra o la pau o els infants d'una manera pedofílica o maternal.

Si retornem a l'àgora deliberativa en la qual, i tenint en compte els principis, les conseqüències i la compassió, s'acorda què està bé o no, caldrà que tinguem present que tot això es dona en un espai i en un temps, en una cultura i un «esperit de l'època» que ens té, sortosament, atrapats.

IV. LES RELACIONS ENTRE ÈTICA I DRET EN L'ÀMBIT DE LA INTERVENCIÓ SOCIAL I PSICOEDUCATIVA

FCO. JAVIER PEREDA GÁMEZ

1. Introducció

El Dr. Joan Canimas ha introduït, en les primeres sessions d'aquest curs, les nocions fonamentals per considerar l'ètica com un instrument útil al servei del progrés professional i personal. En Joan ha plantejat les raons de la importància de l'ètica i els procediments o mètodes per abordar problemes ètics i ha aclarit conceptes com *ètica*, *moral* i *deontologia*.

En aquest segon matí l'objectiu és fer «exercicis pràctics», analitzar alguna de les temàtiques o situacions de la pràctica professional en les quals es planteja als assistents al curs algun dels problemes ètics que ens han fet arribar amb anterioritat, no necessàriament «dilemàtic» i tal vegada amb components jurídics, per tal de posar en pràctica una manera d'afrontar aquests problemes i un mètode d'anàlisi i de treball d'aquestes qüestions que pugui ser útil. Busquem que els professionals puguin, en el futur, detectar i abordar les situacions conflictives i posicionar-se amb èxit davant d'aquestes situacions, tot donant suport a les persones vulnerables en els seus processos vitals i enfortint, al mateix temps, el bagatge dels seus valors com a professionals. L'objectiu és, en definitiva, incrementar les bones pràctiques ètiques.

Tanmateix, hem cregut convenient fer, abans dels tallers, algunes reflexions sobre les relacions entre ètica i dret en la intervenció social:

- a) Perquè molt sovint el dret està present en la solució del problema ètic, a cops com a element fonamental, altres com a element complementari.
- b) Perquè freqüentment es confonen ambdós àmbits, ètica i dret, o es fan simplificacions tot considerant, per exemple, l'ètica com a privada i personal i el dret com a públic, col·lectiu i extern, i és convenient aclarir aquestes confusions.

- c) Perquè estem en una societat fortament «legalista» i molt «judicialitzada», en la qual la invocació del dret imposa respecte i, fins i tot, por, i cal guanyar confiança en la llei i la justícia.
- d) Perquè molts cops ens encarem amb la norma legal sense «resistència ètica», sense capacitat per criticar-la i, si cal, per incomplir-la.

Serà bo, doncs, reflexionar una mica sobre aquestes qüestions, conèixer el marc legal general en el qual es poden plantejar i resoldre els problemes ètics de la intervenció social i comentar algunes normes jurídiques que tenen una repercussió directa en la tasca dels professionals.

És evident que els grans principis, els valors i els drets fonamentals que conformen la nostra societat responen a una manera concreta de veure la realitat i condicionen la nostra tasca professional. Quan se'ns planteja una problemàtica ètica hem de tenir en compte, per exemple, que no podem resoldre-la sense comptar amb els altres (valor democràtic), que hem de respectar la llibertat de la persona afectada i la seva intimitat (fins on podem intervenir?) i que hem de vetllar perquè la solució al problema no limiti les possibilitats de progrés i el lliure desenvolupament de la personalitat de les persones vulnerables que atenem.

Aquests principis tenen un reflex legal constitucional i crec necessari repassar alguns dels drets, dels principis i dels valors constitucionals que poden afectar més significativament la solució de problemàtiques ètiques en la intervenció social. Tanmateix, intentaré aclarir la limitada força legal dels codis deontològics i els perills de la seva «cosificació».

D'altra banda, les qüestions ètiques importants i controvertides acaben formant part de l'ordenament jurídic. Sense necessitat de plantejar aquí qüestions un xic allunyades de la vostra pràctica professional (com el dret a la vida o el dret sobre el propi cos), fóra bo parlar d'alguns problemes concrets, més propers. Podem referir-nos a algunes qüestions referents a les persones grans, o a àmbits com la pobresa, les presons, la violència de gènere, la malaltia mental o la discapacitat intel·lectual. Per començar, vull referir-me, a tall d'exemple, als menors d'edat i, en concret, a la regulació legal de l'ús de la força per part dels educadors, i a la protecció i la dignitat de les persones grans. En posaré dos exemples, extrets dels quaderns que publica l'Observatori d'Ètica Aplicada a la Intervenció Social (OEAIS).

Per acabar, m'agradaria parlar de responsabilitat legal. La paraula *responsabilitat* sentida de boca d'un jurista produeix sempre preocupació, desgrat i, fins i tot, por. Però tenir «responsabilitat» vol dir només ser capaç de «respondre», és a dir, ser capaç de justificar la pròpia conducta. I no sempre haurem de «respondre» davant la llei, sinó també davant la persona vulnerable i els seus familiars, els companys de feina, els caps, nosaltres mateixos...

2. Ètica i dret

Hi ha problemàtiques amb un fort component legal però que no tenen res a veure amb l'ètica i situacions de convivència i de conflicte en les quals juguen aspectes ètics importants sense que el dret hi tingui cap intervenció. També hi ha situacions mixtes (en les quals el dret exerceix un paper més o menys important respecte a l'ètica) i situacions de conflicte en les quals haurem de decidir una solució legal i no ètica o una solució ètica però il·legal.

Així, quan un professional afronta un problema amb elements ètics, no necessàriament hi trobarà un problema jurídic, i sovint podrà raonablement resoldre'l amb referència a les seves competències i habilitats, o a un protocol professional, o amb referents exclusivament morals o deontològics, o, fins i tot, amb la simple aplicació de regles de convivència, d'urbanitat o de bona conducta.

Per exemple, sabem que no és èticament correcte utilitzar la mentida per aconseguir que un noi compleixi un deure de convivència (fer-se el llit, ser respectuós amb les persones i les coses, etc.), però si un educador enganya un noi per tal d'obtenir un determinat resultat educatiu, la mentida podrà tenir sanció moral, però no necessàriament tindrà una sanció jurídica. O si un menor acusat d'un delictes menteix en el judici, no rep cap conseqüència punible per la seva conducta, però si ho fa en un centre, els educadors han d'imposar alguna conseqüència (com ho farien uns pares responsables) per tal d'aconseguir guiar la seva educació de manera integral.

Altres vegades el conflicte ètic té un reflex jurídic o normatiu. Diem que un problema ètic té abast jurídic quan la conducta o la inactivitat poden tenir conseqüències externes i coercitives per a qui afronta i ha de resoldre el conflicte. Hi ha cops en què qui «actua» o qui resta «inactiu» (l'educador, el treballador social, la persona vulnerable, els seus familiars...) tenia un deure previ de comportar-se, estava obligat a una conducta concreta establerta en la llei (per acció o per omissió) quan aquesta mateixa llei ha fixat un mecanisme coactiu (obligar a fer o a no fer) o reparador (donar, compensar, indemnitzar, purgar una pena, patir una conseqüència negativa...) davant de l'incompliment.

Per exemple, un educador social que reiteradament abandona la cura d'un infant o d'un adolescent no sols incompleix un deure ètic, sinó que haurà de respondre davant de la seva empresa (per incompliment del contracte de treball) i també davant d'un jutge, si el menor pren mal.

D'altra banda, no totes les lleis tenen un contingut ètic (per exemple, les lleis que regulen l'organització d'un departament de la Generalitat o les que regulen la forma de les matrícules dels cotxes), però altres, que afecten directament la feina dels treballadors socials,³⁶ tenen un alt contingut moral. Per això és important conèixer el marc general dels drets fonamentals, dels principis i dels valors que regeixen l'ordenament jurídic, per tal de poder entendre millor les implicacions legals i la repercussió jurídica de la tasca

³⁶ Utilitzo en aquest text l'expressió *treballadors socials* en un sentit ampli, referit a tots els professionals que treballen en l'àmbit de la intervenció social (assistents socials, educadors, psicòlegs, etc.).

d'intervenció social. I també convé conèixer algunes qüestions legals específiques que afecten les actuacions dels professionals.

3. Drets, deures, responsabilitat

Entre els conceptes que s'han treballat en la primera sessió d'aquest curs destaquen, des de la meua perspectiva com a jurista, els d'*ordenament jurídic*, *codis*, *drets* i *deures*. Aquests són conceptes limitats i a cops ambivalents.

L'*ordenament jurídic* és el conjunt de normes jurídiques que regeixen en un lloc determinat en una època concreta. En el cas dels estats democràtics, l'ordenament jurídic està format per la Constitució de l'Estat (en el nostre cas, també per l'Estatut d'autonomia de Catalunya), per les lleis com a normes emanades del poder legislatiu (en els seus diversos tipus i classes) i pel poder normatiu del poder executiu, de l'Administració (decrets, ordres, etc.).

Els codis ètics i les normes deontològiques, tot i ser «necessàries» o «convenients» i incloure, a cops, «deures» i «obligacions», no formulen, realment, obligacions jurídiques. La deontologia marca les normes exigibles als membres d'una professió o empresa en aspectes moralment sensibles (a més de poder tenir un valor identificador de la institució, productiu i comercial) només des d'una perspectiva «ideal», d'ideari, programàtica (el que no vol dir que no s'hagin de complir).

En aquest sentit, un *codi de conducta*, entès com la formulació de protocols o de regles d'actuació, no té significació jurídica directa ni estricta (el seu incompliment no comporta una sanció)³⁷ i un *codi deontològic* no és una llei coercitiva, de compliment obligat i la infracció de la qual comporti sancions legals. Cal recordar que els «drets» i els «deures» legals són més limitats que les facultats i les limitacions, que les expectatives i les càrregues pròpies de les relacions humanes; per exemple, les que es presenten entre un educador i un menor intern, entre un assistent social i una persona sense sostre.

Els «drets» i els «deures» són les situacions de poder d'una persona (posició activa) i de submissió de l'altra o altres (posició passiva) que els faculta per demanar o els obliga a suportar, respectivament, determinades conseqüències establertes en la llei. En una relació jurídica, hi ha una situació de poder i deure concrets en què estan vinculats subjectes determinats, de manera que algun d'ells pot exigir a l'altre una conducta determinada que aquest ha d'observar i a l'observança de la qual el pot compèl·lir l'ordenament jurídic.³⁸ Més concretament, els juristes parlem de dret subjectiu, de deure

37 S'ha de tenir en compte que les sancions disciplinàries només es poden establir per llei. Per tant, si un codi deontològic estableix obligacions i sancions, no respon genuïnament a la seva naturalesa.

38 Lacruz Berdejo, J.L.; Sancho Rebullida, I. *Elementos de Derecho civil II*. 4a ed. Barcelona: José M^a Bosch, 1997, i Ed. Dykinson, nova edició, Madrid, 2002 (posada al dia per Joaquín Rams Albesa). La relació jurídica, com a concepte bàsic, només es dona entre persones (no entre coses o entre persones i coses), en el sentit d'una vinculació actual i pròxima, però no sobre la base de relacions laterals o episòdiques (com l'amistat o el festeig). El concepte apareix enfront de la més individualista del «dret subjectiu» en les reflexions de Savigny i permet la configuració d'un marc en què drets, facultats, deures i obligacions s'incrusten i intercomuniuen.

jurídic, de facultat, potestat i càrrega, de vincle obligatori, de deute i de responsabilitat. Però no em vull estendre en consideracions teòriques.

El que caracteritza una conducta com a jurídica és que hi ha un mecanisme de coerció per aconseguir-la o impedir-la o per restaurar la infracció. El que caracteritza una conducta o una problemàtica ètica com a jurídicament rellevant és que el legislador ha considerat que els valors en joc són d'una importància notable i mereixen una protecció especial, de manera que no és suficient una solució moralment acceptable, sinó que, a més, si no s'adopta aquesta solució la persona infractora n'haurà de respondre davant la justícia.

Per això, el legislador inclou en la Constitució drets inalienables (que els particulars poden invocar directament i els jutges han de preservar), crea delictes quan la conducta és socialment reprovable en grau molt intens, obliga a indemnitzar qui en perjudica un altre en la seva professió, sanciona disciplinàriament les faltes. El dret és coactiu amb qui infringeix les normes tant si és el «prestador» del servei com si n'és l'«usuari».

L'ètica o la moral es poden considerar «coactives» perquè impulsen a determinades conductes. Però, a diferència d'elles, la infracció legal es penalitza tot obligant l'infractor, fins i tot en contra de la seva voluntat, a complir la pena o sanció.

4. Principis i valors i legitimitat de la intervenció

4.1 Drets i principis bàsics del nostre ordenament jurídic que cal tenir en compte

No caldrà discutir que un professional ha d'assegurar la integritat física i moral de les persones que atén i evitar-los tractes inhumans o degradants (art. 15 CE), que no pot afectar la seva llibertat (art. 17 CE) i que ha de ser curós amb el principi d'igualtat, tot evitant discriminacions de les persones vulnerables de les quals té cura (art. 14 CE).

També és clar que el treballador social ha de ser respectuós amb la dignitat de la persona, els drets inviolables que li són inherents, el lliure desenvolupament de la seva personalitat i amb la llei i els drets dels altres (art. 10 CE), i no hi ha dubte, en concret, que ha de respectar la intimitat personal, familiar i d'imatge de les persones vulnerables, el seu secret de les comunicacions i la protecció de les seves dades personals (art. 18 CE) i que ha de vetllar per l'expressió lliure de les seves idees (art. 20 CE).

Aquest catàleg de drets fonamentals, escrits a la Constitució, té un alt contingut ètic i constitueix les «pedres angulars» sobre les quals reposa tot l'ordenament jurídic. La Constitució és una norma d'execució i efectes immediats,³⁹ encara que el desenvolupament d'aquests drets el trobem en altres normes, com la Llei orgànica de protecció del menor, la Llei de sanitat i moltes altres, de manera que en concreten les conductes exigibles i les sancions legals per incompliment.

³⁹ Sentència del Tribunal Constitucional núm. 22/1984, de 17 de febrer, per exemple.

La sola enumeració d'aquests drets suggereix ja algunes situacions concretes en què puguin veure's afectades les persones vulnerables (l'ús de la força com a element educatiu o de contenció, el càstig acceptable, la justificació moral de l'internament tancat, els criteris de selecció de beneficiaris en cas de recursos limitats, la negociació, pressió o imposició de les mesures d'intervenció social, etc.), i en tot procés de reflexió sobre una determinada problemàtica ètica ens trobarem, sens dubte, la necessitat de sospesar el sentit i l'abast d'algun o alguns d'aquests drets fonamentals (llibertat, dignitat, intimitat) i de veure'n les seves concrecions legals.

Així doncs, les problemàtiques ètiques en l'àmbit de la intervenció social i psicoeducativa han d'estudiar-se tenint molt presents els drets, els principis i els valors constitucionals com a referent irrenunciable de l'actuació professional i, d'altra banda, en una societat del benestar com la nostra, són els mateixos particulars (i sovint els mateixos professionals) els que exigeixen de l'Estat (de la Generalitat, de les administracions locals, a través del treballador social) la prestació de serveis.

En aquest sentit, el grau de resposta exigible a l'Estat és diferent segons el tipus de dret a protegir i, d'altra banda, hem de tenir en compte que atendre la reivindicació no sempre respondrà a la defensa dels drets fonamentals del ciutadà atès (per exemple, quan condicioni la seva capacitat de decidir).

Així, doncs, hi ha uns drets fonamentals del màxim nivell d'exigència per a l'Estat (dret a la vida, a la llibertat, a l'educació, al treball) i, al costat, uns principis rectors de la política social i econòmica el compliment dels quals per part de l'Estat no és tan exigible (protecció de la família, sistema de Seguretat Social, protecció de la salut, dret a l'habitatge, protecció dels disminuïts, pensions per a la tercera edat, etc.).⁴⁰

El dret a l'educació té més força legal, per exemple, que la protecció de la salut (diferent de la protecció de la vida i la integritat personal), o que l'assistència sanitària i la reclamació de prestacions socials davant de situacions de necessitat. Això no vol dir que, un cop s'ha promulgat una llei específica (per exemple, la Llei de dependència), totes les administracions estiguin obligades a complir-la, tot fent les previsions econòmiques i pressupostàries corresponents.

Des de la perspectiva del professional de la intervenció social, aquests drets i principis poden suggerir amb més o menys intensitat problemàtiques d'abast ètic o moral.

4.2 Els límits legals a la intervenció social

És evident que les necessitats d'intervenció social són moltes i els mitjans, sempre insuficients. Per això, normalment la preocupació dels professionals està marcada per cobrir les necessitats (per exemple, amb la Llei de dependència), més que pels dubtes sobre si és procedent o no interferir en la vida de les persones vulnerables i fins a quin punt.

40 Articles 39, 41, 43, 47, 49 i 50 CE. Mentre que els drets fonamentals són exigibles amb radicalitat, els drets socials presenten més entrebancs per a la seva defensa constitucional i efectivitat.

El conjunt de lleis que regulen l'assistència social estableix un conjunt de drets i de mesures de protecció i intervenció que el treballador social ha d'utilitzar. Un cop establerta una Renda mínima d'inserció (PIRMI), un sistema d'ajudes o de beques, unes prestacions en un centre o un sistema de prevenció o ajuda, la tasca del treballador no presenta dubtes sobre la seva utilització. Més aviat, el problema és donat per la insuficiència de mitjans. En aquests casos, tant els treballadors com els usuaris, com les empreses o els familiars, poden tenir un deure ètic de reclamar a l'Administració que compleixi les seves obligacions.

El problema ètic pot referir-se als casos en què el destinatari de l'ajuda la rebutja. Des de la perspectiva de la procedència de les prestacions, és important tenir present que molts cops la persona desvalguda no vol o no «ha» de ser atesa, i cal tenir present que hi ha límits legals a la intervenció social, límits a la intervenció de l'Estat en la vida dels particulars.

En aquest sentit, és consubstancial a la tasca professional del treballador social definir la seva legitimitat en cada cas en què actua. Contínuament, el professional ha de trobar l'equilibri entre el respecte als drets de les persones vulnerables i la seva vocació d'ajuda, perquè un excés de respecte (mal entès) pot portar a una manca d'intervenció, a un abandonament, i, d'altra banda, un excés de zel pot ser èticament o/i jurídicament inacceptable.

En aquest conflicte hi ha implicats valors fonamentals com la llibertat, la dignitat o la igualtat, i el problema metodològic fonamental és determinar fins a quin punt un treballador social, del tipus que sigui, i com a representant de la col·lectivitat, de la societat, en definitiva de l'Estat, pot imposar una mesura d'intervenció social o una conducta coercitiva a una persona particular. En l'àmbit de l'estudi dels drets fonamentals, els alemanys han estat els que més han avançat en aquesta reflexió.⁴¹

Els poders públics han d'intervenir en la vida dels ciutadans com a garants dels drets fonamentals i dels valors constitucionals, però hi ha un dubte raonable sobre els límits d'aquesta intervenció de l'Estat (del legislador, de l'Administració a través dels sistemes d'intervenció social, de la justícia), perquè sempre ha de ser respectuosa amb la llibertat i amb la dignitat de les persones vulnerables.

Com ha dit el Tribunal Europeu dels Drets Humans, cal trobar l'equilibri just entre l'interès general i l'individual⁴² i aplicar mitjans positius de defensa dels drets. L'Estat liberal no actuava quan els particulars no ho feien o ho feien malament, però l'Estat social estableix el sistema perquè els ciutadans gaudeixin de la plenitud dels drets fonamentals i de la implementació dels drets socials (educació, salut, assistència social).⁴³

En aquest sentit, un excés de legalisme (de «juridització») i un intervencionisme desorbitat de l'Estat pot produir efectes negatius, per l'anul·lació de la privacitat dels

41 Faig aquí una adaptació al món de la intervenció social de la doctrina del *Drittwirkung*.

42 Sstedh, cas Lithgow i altres, de 8 de juliol de 1986, sèrie A núm. 102, p. 50, i cas Rees, de 17 d'octubre de 1986, sèrie A núm. 106, p. 15, paràgraf 37.

43 Roca i Trias, E. *Família y cambio social (de la «casa» a la persona)*. Madrid: Cuadernos Civitas 48, 1999. Espanya és, com diu l'article 1.1 de la Constitució, un «estat social i democràtic de dret», fet que implica que pretén la igualtat real i que ha de posar en marxa polítiques socials concretes i efectives. Històricament, l'Estat liberal assegurava només la defensa exterior i la justícia i predicava la llibertat absoluta dels ciutadans, sense intervenció del poder públic (el seu lema era *Laissez faire, laissez passer, le monde va de lui même*).

ciudadans.⁴⁴ Més concretament, un treballador social pot ser més o menys «liberal» o «social» quan ha de decidir la intervenció i això pot condicionar la visió sobre l'abast i els límits de la intervenció de l'Estat.⁴⁵

La solució, òbviament, no pot ser ideològica (subjectiva), sinó que s'ha de buscar un consens. Cal respectar el principi de legalitat⁴⁶ i fixar el grau d'incidència dels drets fonamentals i de la intervenció de l'Estat en la vida dels ciutadans amb un autocontrol prudent,⁴⁷ perquè hi ha el perill d'indefensió del ciutadà tant davant els poders públics com dels privats. Cal respectar la llibertat i la vida familiar, en el sentit establert pel Conveni europeu de drets humans.⁴⁸

En suma, davant l'àmbit propi de l'autonomia privada, des de la perspectiva constitucional només es pot imposar una mesura d'intervenció social quan s'hagi de vetllar pels drets fonamentals de les persones vulnerables. El treballador social ha de sospesar:

- a) Si hi ha o no una llibertat real en la persona vulnerable per rebutjar la intervenció dels serveis socials, és a dir, quin és el grau de la seva autonomia i de la seva capacitat de decidir.
- b) Si constata o no objectivament una situació vulnerable, per a quin objectiu haurà d'utilitzar paràmetres objectivables.
- c) Si la mateixa dignitat de la persona humana és afectada, en quin cas l'eficàcia vinculant de la Constitució és més intensa per als poders públics⁴⁹ i la imposició de la mesura d'intervenció social serà justificada.

5. Els codis deontològics

El sentit i l'abast dels codis deontològics són controvertits. Jo exposaré aquí la meua opinió, que potser us semblarà, almenys en part, diferent a la vostra o a la que us ha exposat Joan Canimas. És una bona ocasió per debatre-ho.

Un codi deontològic (*rules of conduct*) és un document que inclou una relació de deures formulada i assumida per les persones que porten a terme una determinada activitat professional, en forma de principis, criteris, normes o valors. Aquests textos

44 Gil i Ruiz, J. M. «El modelo normativo de familia y los diferentes sujetos». *Rev. Facultad de Derecho de la Universidad de Granada* núm. 4, 2001. P. 422.

45 Díez-Picazo, L. M. *Sistema de Derechos Fundamentales*. Madrid: Ed. Thomson-Civitas, 2003. P. 138.

46 Jiménez Campos, J. «Prólogo». A: BILBAO UBILLOS, J.M.. *La eficacia de los derechos fundamentales frente a particulares. Análisis de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, BOE, 1997. P. 23.

47 Bilbao Ubillos, J. M. *La eficacia de los derechos fundamentales frente a particulares. Análisis de la jurisprudencia del Tribunal Constitucional*. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, BOE, 1997. P. 228.

48 Stedh, cas Pla i Puncernau contra Andorra, de 13 de juliol de 2004, paràgraf 59. <http://www.echr.coe.int>.

49 Venegas Grau, M. *Derechos fundamentales y Derecho privado (los derechos fundamentales en las relaciones entre particulares y el principio de autonomía privada)*. Tesis doctoral. Madrid: Marcial Pons, 2004. P. 210. Tots els drets estan en connexió amb la dignitat i la dignitat compleix una funció aglutinadora, delimitadora i limitadora dels drets fonamentals (Gutiérrez, I. *Dignidad de la persona y derechos fundamentales*. Madrid: Marcial Pons, 2005. P. 110, 127 i 214).

recullen habitualment els principis fundacionals de la professió, fixen els seus valors fonamentals i descriuen les actituds fonamentals dels professionals afectats. Només de manera descriptiva i indirecta estableixen les conductes considerades inadequades (i mai amb finalitats disciplinàries).

Un codi deontològic no és un text jurídic o legal, sinó un instrument que pretén regular els aspectes més substancials i fonamentals de l'exercici d'una professió. Cada cop més freqüents, els codis deontològics o de conducta constitueixen un mecanisme d'autoregulació (com els idearis, els protocols, els llibres d'estil, etc.) i, per la seva mateixa naturalesa, no poden incloure elements coercitius o de compliment obligat, perquè són el resultat d'un consens col·lectiu o d'una adhesió voluntària sobrevinguda, però no són llei. Fins i tot, una sanció disciplinària o l'expulsió d'un col·legi professional no es poden regular en un codi (llevat que tingui rang de reglament i només en determinats casos).

Per això, si assignem a alguna instància la funció de fer-los complir, el codi perd el seu sentit i la seva funció. El gran valor dels codis neix del seu origen: un bon codi deontològic ha de ser el resultat d'un procés seriós d'un col·lectiu de persones que, partint de la seva experiència professional i de la seva vocació, posen en comú principis i valors, amb la intenció que serveixin de guia per a la seva feina.

Els codis deontològics reflecteixen, molts cops més que un text legal, aspectes ètics i morals i són instruments de lectura i consulta que poden ajudar a resoldre problemàtiques ètiques. Entre els textos més coneguts es poden consultar, com a exemples, el Codi del Col·legi Oficial de Diplomats en Treball Social i Assistents Socials de Catalunya (<http://www.tscat.org>), el del Col·legi d'Educadors i Educadores Socials de Catalunya (<http://www.ceesc.cat>), el Codi deontològic del Consejo General de Colegios Oficiales de Diplomados en Trabajo Social y Asistentes Sociales, de 29 de maig de 1999 (<http://www.cgtrabajosocial.es>), i el Codi de l'Asociación Estatal de Educación Social (ASEDES), de 28 de febrer de 2004 (<http://www.eduso.net>). També els psicòlegs, els metges, les infermeres i altres professions tenen els seus codis publicats.

L'inconvenient principal dels codis de conducta o deontològics és que siguin elaborats per persones externes al grup professional o per una part no significativa del col·lectiu, que tendeixen ràpidament a «fossilitzar-se» i a fer-se inoperants, de manera que és necessària una programació de revisió, *aggiornamento* i actualització, i que el col·lectiu i cada un dels seus membres el senti com a propi. S'ha de tenir en compte la tendència (incorrecta) a delegar totalment la redacció dels codis en juristes o a promoure l'adhesió sense processos de reflexió dels afectats.

6. Algunes qüestions ètiques controvertides en l'àmbit de la intervenció social

La definició de les qüestions ètiques més controvertides en la vostra professió i la resolució d'algunes és, precisament, l'objecte dels tallers d'aquest matí. Tant de bo que la tasca que farem i la metodologia que aplicarem us puguin ser útils en el futur per anar aprofundint en aquests temes i en les problemàtiques que us vagin sorgint i us ajudin a millorar des del punt de vista professional i personal.

Tanmateix, voldria esmentar breument dues qüestions ètiques que s'han treballat en l'Observatori d'Ètica Aplicada a la Intervenció Social, de referència específica al treball de treballadors socials i educadors socials. El primer és el cas de la senyora Maria (sobre la dignitat, l'autonomia i els prejudicis vers les persones grans) i el segon, el cas d'en Pere i en Josep (sobre la força i la violència en educació social). Em referiré exclusivament als aspectes jurídics d'aquests casos i us remeto a la pàgina web de l'OEAIS (<http://etica.campusarnau.org>) per a la lectura pausada dels textos, que pot permetre-us un debat ètic, tot aprofundint en els aspectes professionals, socials i contextuals.

6.1 El cas de la Sra. Maria

En el cas de la senyora Maria, sotmesa a un conflicte de lleialtats entre les germanes i els fills, la conclusió jurídica va ser que, malgrat el debilitament físic i psíquic propi d'una persona de 83 anys d'edat, ingressada en una residència, no estàvem davant d'una situació d'incapacitat que requerís una sentència judicial i el nomenament d'un tutor.

En termes ètics, el cas va permetre reflexionar sobre la dignitat de la persona, el respecte a la seva autonomia i els prejudicis vers les persones grans. L'equip de l'Observatori es va plantejar com a clau per a la solució de la problemàtica plantejada fugir de criteris paternalistes o inhibicionistes i va indicar principis deontològics (confidencialitat i discreció de l'equip i dels treballadors, secret professional, necessitat de descartar una situació de maltractament consentit) i pautes d'actuació professional (plantejament de l'actuació tot reconeixent la capacitat de la senyora Maria, recollida d'informació al seu favor, suport i orientació, acompanyament en la decisió), de manera que va concloure que s'havia de respectar la dignitat de la persona en forma de promoció de les seves decisions, respecte i acompanyament.

6.2 El cas d'en Pere

En el cas d'en Pere i en Josep, es dubtava si una bufetada de l'educador podia ser una tècnica educativa, correccional o de contenció adequada o si podia atemptar contra la dignitat d'un menor ingressat en un CRAE. L'equip de l'OEAIS va sospesar els elements culturals de l'agressivitat, la diversitat de criteris de l'oportunitat, la necessitat i els límits d'avisos i càstigs per part de pares i educadors en una societat pluricultural i el tractament educatiu de cada infant segons les seves particularitats i necessitats.

El grup va destacar la importància del vincle afectiu entre l'educador i l'infant o adolescent (que ha de ser acollidor i delimitador de les relacions), i va considerar que s'havia de diferenciar força (èticament acceptable) i violència en l'educació (èticament inacceptable i que podia fins i tot comportar responsabilitats legals).

Els aspectes jurídics analitzats es van centrar en l'estudi de la cobertura penal de la bufetada (que es podia justificar en casos de legítima defensa, estat de necessitat o compliment d'un deure), en el dret de correcció moderada en la potestat parental o derivat de l'exercici de les funcions tutelars, i en la prohibició de sancions humiliants i les garanties per a restriccions físiques o farmacològiques dels menors.

En definitiva, veiem que el dret actua com a referent general, de valors o principis, i com a *ultima ratio* per a la solució dels conflictes, mentre que l'ètica aspira a integrar els aspectes legals en els psicològics, els educatius, els socials...

7. La responsabilitat legal

Hem vist ja el sentit dels principis, valors i drets fonamentals en la tasca dels professionals de la intervenció social. La llei actua com a marc de referència general de les conductes humanes i el seu incompliment no sempre genera una responsabilitat, una actuació jurisdiccional, una sanció o resposta coercitiva.

Voldria acabar aquesta exposició amb una reflexió sobre la responsabilitat legal com la referida a aquells casos en què la feina d'un professional de la intervenció social pot tenir un reflex jurídic directe en el marc d'un procés judicial o administratiu.

El contrari de la responsabilitat és la irresponsabilitat, entesa com la manca de capacitat per respondre dels nostres actes. La persona irresponsable no hauria de ser la que actua de manera no acceptada socialment (finalment, l'irresponsable ha de respondre, per exemple, davant la justícia), sinó la persona *inimputable*, privada de capacitat de conèixer o de discernir. D'altra banda, la manca de responsabilitat no ha d'amagar privilegis, prepotència o *passotisme*.

Serà bo, doncs, conèixer el terreny que trepitgem i fer algunes reflexions sobre responsabilitat legal: civil, penal, disciplinària. La responsabilitat penal és la més greu i implica la comissió d'un delictes establert al Codi penal. Entenem per responsabilitat civil la que deriva de l'incompliment d'un contracte o d'actes negligents, sense cura. La responsabilitat disciplinària és la que neix de la comissió d'una falta en el treball o de l'incompliment dels deures com a funcionari.

És important destacar que la llei, la justícia, només actua quan hi ha un conflicte patent, real, identificat, específic. Si no hi ha una víctima o un perjudicat que ha sofert un delictes o si no s'han infringit els sentiments col·lectius més essencials (els béns jurídics que el Codi penal protegeix), el dret no actuarà. Si no hem perjudicat algú per un exercici incorrecte de la professió, incomplint el «contracte» que havíem de complir o actuant amb negligència i causant un dany, no hi haurà procés judicial. Si complim els nostres drets com a funcionaris o com a treballadors i no cometem cap falta de disciplina, no hi haurà expedient ni sanció.

Des de la perspectiva penal, cal recordar que els treballadors socials, en sentit ampli, exerceixen funcions de significació pública i gaudeixen, normalment, d'una protecció específica de l'ordenament penal. Cal saber que, davant una agressió d'un usuari o d'un familiar, el Codi penal castiga més severament l'agressor d'un treballador social que està exercint funcions públiques que si es tractés d'un delictes entre persones particulars. Aquesta protecció especial deriva de la funció especial que desenvolupen els professionals i només es justifica en la mesura que el treballador social té una responsabilitat pública superior a la de qualsevol treballador.

D'altra banda, el treballador social ha de tenir cura, especialment, de no incórrer en conductes que puguin ser sospitoses d'abús: evitar amenaces i coaccions (art. 169, 172 CP), calúmnies i injúries (art. 205, 208 CP) o agressions de qualsevol tipus i, en general, respectar la llibertat, la intimitat i el patrimoni de les persones desvalgudes, no deixar-se influir tortament en la presa de decisions, mantenir el secret professional, prestar socors quan calgui.

Des de la perspectiva civil, la intervenció social comporta, en la majoria dels casos, la dependència dels treballadors socials de l'Administració pública i, per tant, un mal funcionament del servei públic pot implicar la responsabilitat de l'Estat (Generalitat, Ajuntament), però no comporta, habitualment, la responsabilitat directa i personal del funcionari o de la persona contractada. Hi ha, no obstant això, una possible acció de repetició contra el causant del dany. Tanmateix, si el treballador social depèn d'una empresa privada sí que pot tenir responsabilitat si, en el marc dels serveis que presta, incorre en abandonament, negligència o qualsevol altre incompliment del seu contracte.

Ara bé, el particular pot reclamar acumuladament contra el treballador social i l'Administració, si es prova que l'error, el retard, la negligència o, en general, el mal funcionament del servei és responsabilitat del treballador. A més, l'Administració pot «repetir» contra el treballador el que hagi hagut d'indemnitzar al perjudicat. Altrament, segons quines conductes poden justificar un acomiadament del personal laboral davant de la jurisdicció social.

Pel que fa a la responsabilitat disciplinària, només existeix per als funcionaris públics i es regeix per les normes estatutàries del cos respectiu. Com és sabut, la legislació tipifica determinades faltes lleus, greus i molt greus i estableix determinades sancions. És important recordar que cal seguir un expedient administratiu i que la resolució de l'Administració pot ser impugnada davant la jurisdicció contenciosa administrativa.

8. Conclusió

Aquestes reflexions «legalistes» poden generar desassossec, però no hem de témer la llei i la justícia, perquè l'existència de l'Administració de Justícia és el reflex d'una manera ordenada i democràtica de solució dels conflictes, amb la intervenció de l'Estat. Sotmetre les disputes (penals, civils, laborals, administratives, etc.) a un litigi, a les regles del procés, és un símbol de civilització i, per tant, és un valor positiu de les societats democràtiques.

La defensa dels principis, els drets i els valors constitucionals i la tutela dels drets reconeguts a les persones (i als grups) en l'ordenament jurídic sovint exigeixen un control judicial. Aquest control minimitza la justícia de pròpia mà, afavoreix la pau social i contribueix a enaltir i propagar els drets fonamentals i els valors democràtics.

Tanmateix, hem de poder situar la institució judicial en els seus límits justos, impedit que substitueixi la llibertat ciutadana, les estructures socials, la política o l'ètica. Una consciència ciutadana més elevada dels drets i garanties, la superació d'altres mecanismes de control social (com l'estratificació social o la moral religiosa), el control democràtic

dels defectes de funcionament de les institucions públiques, la regulació de les pautes de convivència d'una societat multicultural o els conflictes que neixen dels cicles econòmics negatius no han de comportar, necessàriament, una activitat jurisdiccional major i un excessiu intervencionisme judicial que no és socialment saludable.

No tots els conflictes han de tenir una solució judicial. No és ja una qüestió de mitjans, sinó de concepció. Una excessiva judicialització va en contra de la mateixa societat i del desenvolupament dels seus mecanismes de progrés perquè és millor que els conflictes s'arreglin per l'*autocomposició*, la mediació o la conciliació. Davant del problema la solució fàcil és deixar-la en mans d'un altre (el jutge), quan la gestió del conflicte i la recerca de la seva solució és una font de progrés personal i social.

Per això, la invocació de la tutela judicial efectiva no sempre ha de ser immediata en el procés de solució dels conflictes, si volem respectar la llibertat i potenciar la responsabilitat i l'*autocomposició* (la solució dels conflictes entre els mateixos afectats) com a valors.

L'educació en els valors democràtics, l'aprenentatge dels drets dels altres, la consciència i assumpció dels propis deures, l'educació en el respecte de la diversitat, la construcció progressiva d'una ètica social poden actuar com a mecanismes preventius de la *litigiositat*.

V. DE QUÈ PARLEM QUAN PARLEM D'AUTONOMIA?

JOAN CANIMAS I BRUGUÉ

En ètica aplicada hi ha una qüestió amb la qual gairebé sempre i d'una o altra manera s'acaba topant: l'autonomia de les persones. Però vet aquí que la paraula *autonomia* es fa servir per a moltes coses. Es diu de moltes maneres. 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 és emprat, la qual cosa pot portar a confusions, 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 les seves característiques i especificar, quan sigui necessari, a quin d'ells es fa referència. D'això tracta el primer apartat d'aquest capítol.

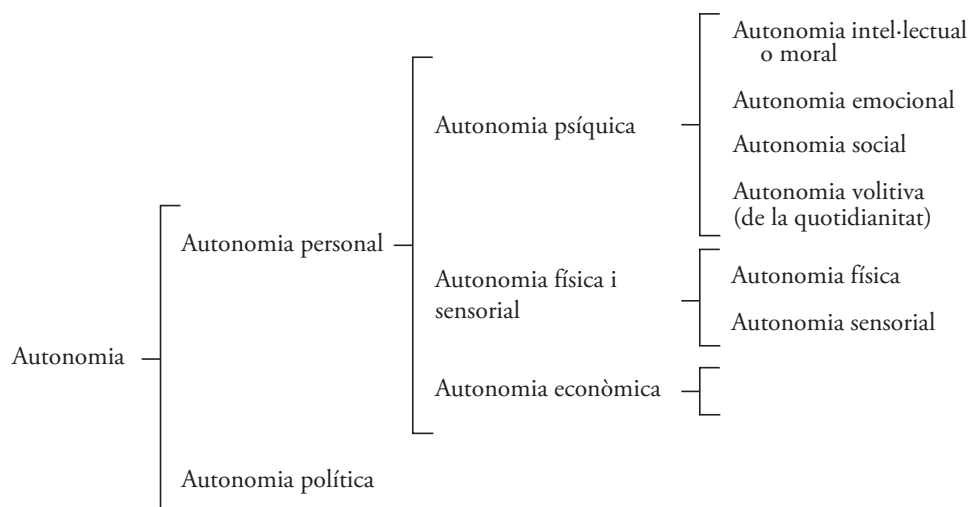
A les darreres dècades del segle XX i pel que fa a les relacions entre professionals i usuaris, el respecte a l'autonomia de les persones ha anat substituint el paternalisme. L'àmbit en què això s'ha fet més evident ha estat el sanitari, que ha arribat a concretar en l'ordenament jurídic el principi de que no es pot fer cap intervenció sense el consentiment explícit i informat de la persona afectada i les situacions en les quals això no és necessari. El segon apartat està dedicat a conèixer aquest marc de referència.

Però l'autonomia no només 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, no cal dir-ho, és esbrinar en determinades situacions si una persona té capacitat per a prendre una decisió o no. Aquesta qüestió la tractarem al tercer apartat.

Finalment abordarem la qüestió de l'ajuda i l'acompanyament, que és la superfície que s'estén i separa dos extrems: el paternalisme i l'abandonament en què es pot caure amb una visió radical de l'autonomia.

1. Els diferents tipus d'autonomia

Aquí no es pretén dilucidar totes les possibles adjectivacions de la paraula *autonomia*, sinó simplement concretar-ne algunes que estan relacionades amb les pràctiques professionals socials, psicoeducatives i sociosanitàries, a tall d'una primera aproximació a un mapa conceptual que cal elaborar. En aquest recorregut, i com es pot veure en l'esquema que s'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.



1.1 Autonomia positiva i autonomia negativa

Com s'avança en l'esquema, el concepte *autonomia* permet moltes adjectivacions (autonomia personal, política, psíquica, física, econòmica...), però abans d'entrar-hi quedem-nos només amb el concepte *autonomia*. El concepte autonomia avui és emprat amb dues grans significacions que, seguint la famosa distinció d'Isaiah Berlin⁵⁰ entre llibertat negativa i llibertat positiva, podem anomenar *autonomia positiva* i *autonomia negativa*.

L'autonomia en sentit positiu és fidel al sentit etimològic de la paraula, que, com se sap, prové del grec *autós*, que es pot traduir per 'el mateix', 'el propi', 'un mateix'; i de *nomos*, que es pot traduir per 'lleí', 'norma'. Autonomia (en sentit positiu) vol dir, doncs, «donar-se la llei a un mateix». És una autonomia que se centra i refereix a la persona de la qual es parla. Un exemple d'autonomia en sentit positiu és quan es parla de si una persona amb una discapacitat intel·lectual important és capaç de prendre o no una decisió determinada, si té autonomia per fer-ho, si és autònoma. L'autonomia positiva té a veure, doncs, amb les capacitats o limitacions pròpies de la persona.

50 Berlin, I. (1969). *Two Concepts of Liberty* (trad. catalana de L. Font i D. Udina. «Dos conceptes de llibertat». A: *El veritable estudi de la humanitat. Una antologia d'assaigs*. Barcelona: Empúries, 2009

Ara bé, de vegades també fem autonomia per referir-nos no a les capacitats o limitacions de la persona, sinó a les capacitats o limitacions de la relació d'aquesta persona amb l'entorn, a les possibilitats que té d'actuar sense ser obstaculitzada o influenciada pels altres o per l'entorn. Un exemple d'autonomia en sentit negatiu és quan es parla del grau d'autonomia que té un adolescent respecte dels seus pares, o de la poca autonomia que té una persona sotmesa a mesures penitenciàries. L'autonomia en sentit negatiu té a veure, doncs, amb la llibertat de la persona.

Així doncs podríem arribar a dir d'una persona que tot i ser autònoma no ho és, és a dir, que tot i tenir capacitat de decisió i d'autogovern, de ser autònoma en sentit positiu, no la deixen ser autònoma (en sentit negatiu). Més endavant veurem com la distinció entre aquests dos usos del terme ens pot ajudar de vegades a no embolicar-nos.

1.2 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 persones en tant que grup o «subjecte col·lectiu», mentre que l'autonomia 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 desenvolupen 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 d'aquest concepte, i per tant de classificació: considerar-la un tipus d'autonomia personal, un tipus d'autonomia política o un tipus d'autonomia del mateix rang que l'autonomia personal i política.

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...). Aquest és l'ús emprat gairebé sempre en l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària i 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). I això es pot fer subsumint-la dins

l'autonomia política o donant-li la mateixa categoria que l'autonomia política i personal. En aquest darrer cas, permet referir-se a un tipus d'autonomia que construeix un terreny propi a partir de característiques d'ambdues, a un tipus d'autonomia 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. En el capítol 3 («Autonomia en sentit liberal, comunitari i intersubjectiu»)⁵¹ retornarem a aquesta qüestió, perquè d'ençà de Hegel sabem que la diferenciació radical entre autonomia personal i autonomia política ens para trampes que cal identificar i esquivar.

1.3 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.⁵² A la nomenclatura que proposo m'he inclinat per autonomia psíquica perquè, al meu 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.⁵³ La frase esmentada tantes vegades de Pascal «Coneixem la veritat no sols per la raó, sinó també pel cor» és, de nou, requerida aquí.⁵⁴

El concepte *autonomia psíquica* permet incloure en aquest grup no solament els processos o situacions que tenen a veure amb la voluntat reflexiva (autonomia moral), sinó també aquells 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 a allò 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: des d'aquelles pròpiament morals

51 En aquesta versió no hi figura el capítol 3.

52 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 aquelles que tenen deficiències físiques, mentals, intel·lectuals o sensorials».

53 El Document Sitges 2009, elaborat per un equip interdisciplinari en el qual predominen els neuròlegs, diferencia, per exemple, entre intel·ligència, intel·lectual, cognició per una banda, i voluntat, ànim i emocions per l'altra. «[Per a prendre una decisió 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".» [...] «...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.» P. 43 i 95, respectivament. 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, 2009.

54 Pascal, B. (1670). *Pensées sur la Religion et sur quelques autres sujets*, § 110 (trad. castellana de J. Llansó. *Pensamientos*. Madrid: Alianza Editorial, 1981).

(per exemple concebre, revisar i realitzar un projecte de vida o una concepció del bé) fins a aquelles 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.

1.3.1 Autonomia moral, intel·lectual o racional

Dins l'autonomia psíquica no hi ha dubte que l'autonomia moral o intel·lectual n'és l'estrella i Kant, l'astrònom. Va ser ell qui va inventar la concepció de la moral com a autonomia⁵⁵ 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.⁵⁶ 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-se la llei moral a un mateix, com la capacitat de discernir entre allò que està bé o malament.

1.3.2 Autonomia emocional

Els textos legislatius, sociopsicoeducatius i sociosanitaris parlen de capacitat i autonomia emocional.⁵⁷ La tradició racionalista s'ha esforçat a recordar que l'autonomia no fa referència «a la voluntat en general, sinó específicament a aquesta capacitat humana d'una voluntat reflexiva que es manifesta quan es pot dir “depèn de mi”».⁵⁸ 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.⁵⁹

55 Schneewind, J. B. (1998). *The Invention of Autonomy. A History of Modern Moral Philosophy*. Cambridge-New York: Cambridge University Press.

56 Kant, I. (1784). *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (trad. catalana de S. Turró. *Resposta a la pregunta: Què és il·lustració? A: Història i política*. Barcelona: Edicions 62, 2002).

57 L'art. 7.2d 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.» [*Falten més referències]

58 Tugendhat, E. (2006). «Willensfreiheit und Determinismus» (trad. castellana de D. Gamper. «Libre albedrío y determinismo». A: *Antropología en vez de metafísica*. Barcelona: Gedisa, 2008. P. 40).

59 Aristòtil. *Sobre l'Ànima*. Llibre III, capítol 10 (trad. castellana de T. Calvo. *Acerca del Alma*. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos 14, 1978). Locke, J. (1690). *An Essay Concerning Human Understanding*. Cap. 21 (trad. castellana d'E. O'Gorman. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. México: Fondo de Cultura Económica, 1999). Kant, I. (1781). *Kritik der reinen Vernunft*. B562 i B830 (trad. castellana de P. Ribas: *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1998).

Hegel es reia d'això dient que «entre els xamans dels tungús, els prelatos europeus que governen en l'Església i en l'Estat i els puritans, d'una banda, i l'home que obeeix el manament de seu propi deure, de l'altra, la diferència no està en el fet que els primers estiguin en la servitud i aquest últim sigui lliure, sinó que els primers tenen el seu Senyor fora d'ells, mentre que el segon el porta dins d'ell mateix, sent al mateix temps el seu propi esclau». Hegel, G. W. F. (1798-1800). *Der Geist des Christentums und sein Schicksal* (trad.

Però almenys des d'Antígona, que estimava el seu germà, sabem que les decisions no sempre es fonamenten en una voluntat que es mou únicament i exclusivament en l'àmbit d'una raó que es vol pura. Harry G. Frankfurt ha assenyalat que hi ha almenys tres tipus de requeriments en els processos que ens porten a fer allò 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.»⁶⁰ En l'estudi de la presa de decisions, per tant, hi hem d'afegir les emocions.

La psicologia i la pedagogia parlen d'autonomia emocional i, segons la definició que en fan, solen usar autonomia en sentit positiu o 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;⁶¹ i en sentit negatiu com la desvinculació emocional respecte a allò o aquells que ens generen una dependència excessiva, com a punt d'equilibri equidistant entre la dependència emocional i la desvinculació afectiva.⁶²

1.3.3 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...) que permeten un equilibri emocional i de vida. En casos molt greus, l'autonomia social està relacionada 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.

1.3.4 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, pot resultar, de vegades, excessiu. Igualar autonomia amb autonomia moral és una fidelitat als conceptes que, en tot cas, només es poden permetre

castellana de Z. Szankay i J. M. Ripalda. *El espíritu del cristianismo y su destino*. A: *Escritos de juventud*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1978. P. 308).

60 Frankfurt, H. G. (1994). «Autonomy, necessity, and love» (trad. castellana de H. Pons. «Autonomía, necesidad y amor». A: *Necesidad, volición y amor*. Buenos Aires: Katz, 2007. P. 222).

61 Noom, M. J.; Dekovic, M.; Meeus, W. (2001). «Conceptual analysis and Measurement of Adolescent Autonomy». *Journal of Youth and Adolescence*, 30, 5, 577-595. Per una llarga tradició del pensament, «autonomia (en sentit positiu) emocional» pot semblar un oxímoron, perquè la tradició ha destacat de les emocions el fet que no en tenim un control directe i que només podem gestionar-les a través d'altres mecanismes, per exemple la raó, el costum o evitant aquelles situacions o persones que ens les generen.

62 Bisquerra Alzina, R. (2007). *La autonomía emocional: status quaestionis de una controversia*. III Jornades d'Educació Emocional. Barcelona.

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 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 adquireixen una importància cabdal.

1.4 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 o altres persones. L'autonomia física fa referència principalment a les capacitats motrius, i la sensorial, a la dels sentits.

1.5 Autonomia econòmica

A més de l'autonomia psíquica i físicosensorial, 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. «És evident –diu Aristòtil– que la felicitat necessita també dels béns exteriors, com ja hem dit; perquè és impossible o no és gens fàcil fer el bé quan no es compta amb recursos.»⁶³

1.6 En la pràctica professional, la confusió pot 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) adverteix 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». 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.»⁶⁴ El *Llibre blanc*, per tant, adverteix que cal no confondre la dependència amb la manca d'autonomia, perquè la primera té a veure amb

63 Aristòtil. *Ètica a Nicòmac*, 1099b. Quan Aristòtil exemplifica aquests béns exteriors 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.»

64 Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales (2004). *Libro Blanco sobre la Atención a las personas en situación de dependencia en España*. P. 568 i 422, respectivament.

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 meua] 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.⁶⁵

La distinció entre els diferents tipus d'autonomia pot evitar, de vegades, la conculcació de drets, perquè la confusió de les paraules dona 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 raïonament 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 augmentar-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 aquelles 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, en absolut, que necessiti ajuda per decidir —o que no pugui fer-ho— quina roba posar-se o què fer amb la seva vida.

65 Per exemple, 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».

Em sembla que una de les causes que ha ocasionat que el respecte a algun dels diferents tipus d'autonomia personal hagi estat tan fràgil en l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària és que 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 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, la qual cosa significa que en alguns aspectes no els consideren plenament capacitats per prendre decisions i en altres, sí; i que s'haurà de tenir cada vegada més present la seva opinió i incrementar progressivament les explicacions i raonaments que avalen allò que se'ls demana o mana. 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.

1.7 El perill de «la persona autònoma»

En bioètica se sol parlar 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 (per exemple i en el cas que ens ocupa, «la persona autònoma») i per la relació que manté amb el concepte *autonomia*, que sol ser més o menys kantiana, en el sentit de concebre-la com una capacitat autolegisladora de la raó humana, sovint en un sentit fort i transcendental. 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, 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.⁶⁶

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, 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 defugui el terme *autonomia* i prefereixi parlar de capacitat i dificultat.⁶⁷

2. La llei d'autonomia del pacient

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, 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 aquelles 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 allò que ja assenyala l'article 10.6 de la Llei 14/1986, de 25 d'abril, General de sanitat i el capítol II del 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 l'Estat espanyol l'1 de gener de 2000. S'iniciava així la darrera batalla contra el paternalisme professional.

D'aquesta Llei i de 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), cal destacar:

66 Faden, R. R.; Beauchamp, T. L. (1986). *A History and Theory of Informed Consent*. New York: Oxford University Press. P. 8.

67 «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 de diferents contextos en la capacitat de l'individu. [...] Per tant, la capacitat reflecteix l'habilitat ajustada en funció de l'ambient de l'individu.»

- 1) 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.
- 2) Que en qualsevol moment la persona afectada pot revocar lliurement el seu consentiment.
- 3) Que quan el pacient manifesti expressament el desig de no ser informat, s'ha de respectar la seva voluntat.
- 4) Que les úniques excepcions a l'exigència del consentiment són:
 - 4.1. Quan hi ha risc per a la salut pública.
 - 4.2. 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.
- 5) Que són situacions d'atorgament del consentiment per substitució:
 - 5.1. 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.
 - 5.2. Quan el pacient estigui incapacitat legalment.
 - 5.3. 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 atènyer-se al que estableix amb caràcter general la legislació civil sobre majoria d'edat, i, si escau, la normativa específica que hi sigui aplicable.
 - 5.4. 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. Determinar la capacitat de decisió

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 el ventall de possibilitats que es desplega només pot ser acotat valorant cada una de les situacions concretes. 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. Especialment en les primeres etapes de la demència,

moltes persones continuen sent capaces de prendre decisions.⁶⁸ 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 pot prendre una decisió cal tenir en compte quatre factors, la combinació dels quals solem anomenar *responsabilitat*, és a dir, si una persona té l'obligació de respondre i assumir, d'una o altra forma, les conseqüències de quelcom que ha fet:

1. **El tipus de decisió que ha pres o vol prendre.** 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 el grau de llibertat necessari per prendre-la i en el grau d'autonomia psíquica de la persona. Per exemple, no és el mateix decidir si s'adopta o no un nen que si es pren una 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 ha pres, perquè hi ha decisions que no requereixen passar a les consideracions 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— discernir si ha estat ben informat, si ha pres la decisió en unes condicions de llibertat, i menys encara tenir en compte la seva capacitat intel·lectual, sinó solament atendre el seu desig.

2. **La qualitat i veracitat de la informació i suport que ha rebut o rep la persona que pren la decisió.** A l'hora de considerar si hem de respectar la decisió d'una persona també és important saber si la informació que ha rebut ha estat adequada. Seria una mala praxi professional acceptar la decisió d'una persona basada en una informació incompleta o distorsionada sabent que una informació correcta podria donar lloc a una altra decisió.
3. **Que la decisió es prengui en una situació de suficient llibertat i equilibri.** La presa de decisions es fa sempre en un context, en unes circumstàncies, que poden ser més o menys influents. Hi ha persones que tenen capacitat per prendre decisions correctament, però són incapaces de fer-ho correctament perquè no disposen del grau de llibertat necessari.

En alguns casos la llibertat necessària per a prendre decisions pot estar limitada per una depressió greu, o per addiccions a substàncies (alcohol, drogues...) o a conductes (ludopatia, cleptomania, anorèxia...), o per situacions socials i econòmiques que provoquen emocions de desesperació o d'extrema vulnerabilitat que distorsionen la capacitat d'una persona per prendre decisions; per exemple

68 *Position Statement Informed Consent for Research on Human Subjects with Dementia American Geriatrics Society Ethics Committee* (2007).

quan s'acaba de rebre la notícia de la mort d'una persona estimada, o quan no es tenen diners per pagar el lloguer del pis o alimentar la família, o quan decideixes ingressar en una residència de gent gran perquè hi ha un veí que t'amenaça.

Tanmateix, una persona només pot fer ús de la seva llibertat i autonomia si hi ha dues o més alternatives i si és raonablement possible dur-les a terme.

4. **La capacitat intel·lectual de la persona.** Hi ha diferents instruments per determinar la capacitat intel·lectual d'una persona i, per tant, el lliniar a partir del qual es considera una discapacitat intel·lectual o 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.⁶⁹

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

- (i) **Entendre.** Capacitat de comprendre 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) **Apreciar.** Capacitat d'apreciar i identificar que la informació rebuda es pot aplicar a la pròpia situació personal. 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.

⁶⁹ Per a la revisió bibliogràfica de les afirmacions d'aquest paràgraf podeu consultar Canimas, J. (coord.): *Autonomia i recerca clínica 2010* (actualment en premsa), Recomanació 15.

4. Paternalisme, abandonament i ajuda

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 altres que no ho són.

Kant va escriure que el paternalisme 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.⁷⁰ En aquesta línia, Ferrater Mora i Priscilla Cohn⁷¹ consideren que tot paternalisme és una visió tova de l'autoritarisme i, per tant, denunciabile, 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 allò 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 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)». 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.»⁷²

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

70 Kant, I. (1793). «Sobre el tópic: 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, 1999. P. 261.

71 Ferrater Mora, J; Cohn, P. (1981). *Ética aplicada. Del aborto a la violencia*. Madrid: Alianza Editorial, 1996. P. 167-188.

72 Atienza, M. (1989). «Paternalismo i consenso». A: Muguerza, J. et al. *El fundamento de los derechos humanos*. Madrid: Editorial Debate. P. 82 i 83. També cal destacar Alemany, M. (2006). *El paternalismo jurídico*. Madrid: Iustel.

beneficis 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 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. Això és el que, al meu entendre, 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. El paternalisme és una disposició del «jo» o del «nosaltres» davant aquells «altres» que s'identifiquen i estigmatitzen com a grup dèbil, incapaç de prendre decisions assenyades (per exemple els infants, els discapacitats intel·lectuals o físics, grups ètnics, gent pobra...). 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 diferenciar entre un *paternalisme èticament justificat* i un *paternalisme èticament injustificat*. La diferència i les condicions que estableix Atienza queden més clares amb els termes *ajuda èticament justificada* i *ajuda èticament injustificada*. L'ajuda, a diferència del paternalisme, permet el reconeixement i el respecte de l'autonomia de les persones, fins i tot en aquelles situacions en les quals s'actua sense el consentiment de l'afectat: obligar un infant a anar a escola, una persona amb discapacitat intel·lectual que es prengui la medicació preceptiva o, en fi, obligar-nos a portar cinturó de seguretat quan conduïm.

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 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, i, sobretot, estar compromès amb la llibertat i autonomia de les persones. 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, almenys 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 comporta deixar de banda la responsabilitat que tenim amb els altres. Per exemple: l'article 33 del Codi de deontologia del Consell de Col·legis de Metges de Catalunya aprovat el 2005 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». En aquest article, que juntament amb el 59 va ser anul·lat per ordre judicial,⁷³ hi falten, almenys i a parer meu, 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,

73 Sentència número 251/2007 del Jutjat Contenciós Administratiu número 12 de Barcelona.

sobretot si es tracta de persones menors d'edat o vulnerables, un professional ha de saber copsar, valorar i donar-hi la resposta adequada. Considero, per tant, que una lectura escrupolosa d'aquest article podria haver portat en alguns casos 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, ha suposat la modificació per part del Congrés de Diputats del projecte de llei orgànica de salut sexual i reproductiva i de la interrupció voluntària de l'embaràs presentat pel govern. El projecte de llei presentat inicialment pel govern espanyol obligava als professionals a respectar la decisió de les noies menors d'edat que decidissin no informar als seus pares de la interrupció voluntària de l'embaràs, la qual cosa va generar una forta polèmica. Uns vam considerar que podia donar lloc a situacions d'abandonament, altres a un excés de llibertat per a les noies, i altres a una conculcació dels drets dels pares. Davant d'això i per tal que fos possible l'aprovació de la llei, es va afegir un apartat a l'article 13 de la llei que estableix com a principi 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», amb algunes excepcions. («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 desempament.»).

En aquest cas, vam perdre l'oportunitat de disposar d'una llei que articulés de forma prudent i clara el principi d'autonomia i confidencialitat de les persones (també de les menors d'edat), amb l'ajuda i l'acompanyament, tal com es fa a altres països, per exemple al Regne Unit. En aquest país, 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»), estableix:

- 1) Que les joves menors de 16 anys tenen el mateix dret a la confidencialitat que els adults, tal com ho proclamen les declaracions internacionals i l'ordenament jurídic nacional i internacional.
- 2) 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 a que ho faci, o oferir-se per fer-ho ells.
- 3) Que la millor manera d'ajudar i acompanyar les persones menors de 16 anys que acudeixen als professionals sanitaris sense haver informat als seus pares és garantir-los la confidencialitat, que només es podrà trencar quan la menor d'edat no tingui capacitat per a 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.

Els professionals han de viure, perquè és bo que ho facin, la tensió entre l'autonomia i l'ajuda. I aquesta tensió és deguda al fet que més enllà de l'autonomia s'hi albira el perill de l'abandonament; i més enllà de l'ajuda, el del paternalisme. En la majoria de

les situacions aquesta tensió està resolta en les pràctiques quotidianes i els protocols d'actuació establerts, que sempre han d'estar oberts a la crítica i la revisió. Només en algunes situacions es plantegen problemes ètics sobre si el respecte a l'autonomia pot comportar l'abandonament o no, o l'ajuda sense consentiment, paternalisme o no.

VI. ÈTICA DE LES ORGANITZACIONS

JOAN CANIMAS I BRUGUÉ

És un fet constatable que a partir de la dècada de 1980 hi comença a haver molt interès per l'ètica de les organitzacions⁷⁴ i que les grans empreses comencen a redactar de manera gairebé frenètica codis ètics.⁷⁵ Què fa que les empreses parlin d'ètica? Què vol dir això d'ètica de les organitzacions? És un discurs sincer? Pot servir per a alguna cosa?

Se sol dir que hi ha quatre factors que expliquen que als EUA sorgís una nova disciplina anomenada *ètica dels negocis* (*Business Ethics*) dedicada a estudiar els hàbits, costums, valors, ideals, caràcter, manera de ser... de les organitzacions: (i) el desenvolupament de la bioètica en l'àmbit sanitari, (ii) la publicació d'un article de Milton Friedman titulat «La responsabilitat social de les empreses és augmentar els seus beneficis» (1970),⁷⁶ (iii) l'aparició de la influent obra de J. Rawls *Teoria de la Justícia* (1971) i (iv), que els directius i gestors de les empreses no són personatges d'un altre planeta, sinó persones a les quals també preocupa l'ètica. Són bones raons, algunes més que altres. Ara bé, segurament no són les úniques ni, com anirem veient, les més poderoses per provocar que el món empresarial decidís anar més enllà de la que, amb escassíssimes excepcions, han considerat l'única ètica possible en els negocis: pensar en un mateix, la qual cosa nega tota ètica considerada en sentit radical.

74 Es creen, entre altres, les revistes següents d'ètica dels negocis: *Journal of Business Ethics* (1982), *Business Ethics* (1987), *Business & Society* (1990), *Business Ethics Quarterly* (1991)... i es funden associacions com ara la International Association for Business and Society (1990).

75 José Félix Lozano aporta aquest recull de dades que cito textualment: «Segons les dades de Bentley College (Wittmann, 1995) el 1984-1985 el 75% de les 1.000 companyies més grans del món tenien un codi ètic; aquest percentatge va arribar al 93% el 1989-1990. Estudis més recents (Guillen, Melé i Murphy, 2002) confirmen la tendència. Segons dades d'un altre estudi citat en aquest (Murphy, 2002), el 93% de les companyies nord-americanes més importants tenen un codi escrit i, el que per a nosaltres és més significatiu, el 70% d'aquests documents s'han creat en l'última dècada». Lozano, J. F. (1999). «Posibilidades y limitaciones de los códigos éticos y deontológicos». A: Flecha, J-R (ed.) (1999). *Europa, ¿mercado o comunidad?* Salamanca: Publicaciones de la Universidad Pontificia de Salamanca. P. 72.

76 Friedman, M. (1970). «The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits». *New York Times Magazine*, 13 de setembre de 1970.

L'any 1723, Bernard de Mandeville va resumir la moral dels negocis dient que allò que en l'àmbit privat són vicis, en l'àmbit empresarial es converteix en virtuts públiques. El 1776, Adam Smith ho va explicitar advertint-nos que el sopar no l'hem pas d'esperar de la benevolència del carnisser, del vinater o del flequer, sinó més aviat del seu interès propi. I el 1820 Hegel hi va insistir considerant que l'egoisme subjectiu es transforma en la contribució a la satisfacció de les necessitats de tots els altres.⁷⁷ En tot cas i tal com ha assenyalat Albert Carr,⁷⁸ l'ètica dels negocis requereix abandonar la regla d'or de l'ètica (no fer als altres allò que no t'agradaria que et fessin a tu), perquè la major part del temps la persona de negocis pensa com fer als altres allò que ell espera que els altres no li facin a ell.

Considero que l'ètica aplicada a les organitzacions té tres grans àmbits d'actuació i, per tant, d'anàlisi: el màrqueting, la responsabilitat social corporativa i l'excel·lència productiva; i que la motivació, les característiques, els resultats i fins i tot la sinceritat cal analitzar-los en cada un d'aquests àmbits, a la qual cosa dedicaré els tres primers apartats d'aquest capítol. I en els dos següents tractaré la qüestió de si això de l'ètica de les organitzacions és una gran comèdia i en què i per a què és realment necessària.

1. Ètica i màrqueting

Pel que fa al màrqueting, l'ètica s'hi ha fet present perquè en el capitalisme avançat les empreses no sols venen productes, sinó també i principalment «maneres de ser», «caràcters», *èthos* que acompanyen el producte i la marca. Si hom utilitza un producte o altre imprimirà en ell un caràcter o altre o dirà d'ell que és d'una manera o altra: un cotxe per a persones emprenedores, una marca de roba per a joves alegres, un rellotge responsable, un perfum seductor... Que l'ètica s'ha fet present en aquest àmbit n'és una bona mostra que la publicitat parla de la nostra manera de ser, de la dels altres i de les noves maneres que ens proposen; dels nostres costums, dels costums dels altres i dels nous que ens presenten; menysté unes formes de vida i en glorifica unes altres; persegueix influir-nos, impactant-nos, escandalitzant-nos.

Ben aviat els nous moviments socials van aprofitar aquesta estratègia comercial cridant a boicotejar, per exemple, les empreses que no eren respectuoses amb els drets humans, o amb els drets de la infància, o amb el medi ambient. Si allò que hom adquiria era més que un producte, i alguns productes o marques estaven associats a un fet clarament immoral, aleshores s'instava el consumidor a no ser-ne partícip, a no comprar una manera de ser i de fer immoral. D'aleshores ençà —provocat també pels altres factors que hem vist i anirem veient— les organitzacions han començat a redactar codis ètics, perquè ja no n'hi ha prou amb garantir un control de qualitat (que només té

⁷⁷ Mandeville, B. (1723). *La Fable des abeilles* (trad. catalana de J. Sales. *La faula de les abelles*. Barcelona: Edicions 62, 1988). Smith, A. (1776). *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (trad. catalana de J. Civís i Pol. *Indagació sobre la naturalesa i les causes de la riquesa de les nacions*. Edicions 62, 1991). Hegel, G. W. F. (1820). *Grundlinien der philosophie des rechts*, § 199 (trad. castellana de Carlos Díaz. *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid: Ensayo, Libertarias / Prodhufo, 1993).

⁷⁸ Carr, A. Z. (1968). «Is bluffing ethical?». *Harvard Business Review* 46(1). P. 143-153.

a veure amb el producte), sinó també un control d'eticitat (que té a veure amb tot allò que és i acompanya el producte).

2. La responsabilitat social corporativa

Els antecedents de la responsabilitat social corporativa cal cercar-los en el cooperativisme del segle XIX, que intentava conciliar l'eficàcia empresarial amb la justícia i la solidaritat. El segle XX hi ha afegit la sostenibilitat ambiental, amb la qual cosa avui la responsabilitat social corporativa es manifesta en un triple resultat: la sostenibilitat econòmica, social i ambiental. La responsabilitat social corporativa és una aposta ètica (o comercial) perquè va més enllà del compliment de les lleis i normes de compliment obligat relacionades amb l'economia, la justícia social i el respecte a l'entorn.

«La responsabilitat social empresarial (RSE) —diu el Cercle d'Ètica en els Negocis— ha esdevingut un tema dominant en ciència de la gestió, una exigència estratègica avalada per les grans organitzacions internacionals, una qüestió recurrent en els debats i converses entre alumnes en pràctiques, professionals i persones d'empresa. La direcció responsable esdevé l'instrument de gestió per mirar de posar en marxa les tres dimensions reconegudes en la RSE: la responsabilitat econòmica, la responsabilitat social (o societària) i la responsabilitat mediambiental. La RSE no és pas un epifenomen o una moda sense futur. Correspon a un conjunt de pràctiques de pes i a una visió del lloc que ocupa l'empresa dins del seu entorn econòmic, ecològic i social, consolidant els comportaments “novadors”.»⁷⁹

El màrqueting empeny les empreses a actuar més enllà de la seva activitat professional estricta i a incorporar a la seva estratègia comercial i projecció pública compromisos amb l'entorn. Les empreses volen ser no sols fabricants de productes o serveis, sinó també portadores de valors i és per això que creen fundacions, col·laboren amb una entitat o altra, dediquen un percentatge dels beneficis a projectes en països en vies de desenvolupament econòmic, instauren processos respectuosos amb el medi ambient, etc.

3. Ètica i excel·lència productiva

De tots els autors contemporanis que han parlat de la funció de l'ètica en l'excel·lència productiva, l'eficàcia o el virtuosisme laboral, cal destacar Antonio Negri i Paolo Virno. Seguint aquests autors, l'interès del món empresarial per l'ètica és fruit d'un nou mode de producció, que anomenen *postfordista* o *toyotista*, que comença a manifestar-se a la dècada de 1970. A diferència del fordisme o taylorisme, en el qual a l'empresari només li interessa del treballador la seva força física, en el postfordisme també li interessen i molt les seves característiques pròpiament humanes: la facultat de llenguatge, creativitat, comunicació, treball en equip, autoreflexió, afectes, tonalitats emotives, gustos estètics, absència d'instints especialitzats, capacitat d'aprenentatge, adaptació a l'imprevist,

⁷⁹ Cercle d'Éthique des Affaires. «Pourquoi une lettre du Management responsable?» En l'apartat *Lettre Électronique* del web <http://www.cercle-ethique.net> (recuperat el gener de 2010).

familiaritat amb allò possible, optimisme, capacitat crítica...⁸⁰ Per resumir-ho podríem dir que si el retret tòpic que una empresa fordista fa al treballador espavilat és «aquí no et paguem per pensar», la consigna tòpica de l'empresa postfordista no seria ni tan sols «aquí et paguem per pensar», sinó «volem que estiguis bé per tal que siguis creatiu i entre tots assolim els objectius que ens hem marcat».

En l'empresa postfordista hi ha hagut una autèntica apropiació de la reflexió aristotèlica segons la qual fer bé les coses requereix realitzar-les amb plaer. O potser no cal anar tan lluny i n'hi ha prou amb la crítica que el jove Marx va fer a l'alienació del treball. «En què consisteix llavors l'alienació del treball? —es pregunta Marx—. En primer lloc, el treball és extern al treballador, és a dir, no pertany al seu ésser; el treballador no s'afirma en el seu treball, sinó que es nega, no se sent bé sinó disgustat, no desenvolupa una energia física i intel·lectual lliure, sinó que es mortifica el cos i s'arruïna la ment. El treballador no se sent seu fins que surt del treball i en el treball se sent alienat. Quan no treballa s'està a casa, i quan treballa no s'està a casa. [...] Per tant, s'arriba al resultat que l'home (el treballador) només sent que obra lliurement en les seves funcions animals de menjar, beure i procrear, afegint-hi a tot estirar habitatge, abillament, etc., mentre que en les seves funcions humanes se sent només com un animal. Allò animal esdevé humà, i allò humà, animal.»⁸¹ Per augmentar la productivitat, la qualitat i la creativitat, per tant, fa falta que a la feina el treballador se senti com a casa, que hi manifesti i desenvolupi les seves característiques pròpiament humanes.

Tots els estudiosos de l'ètica empresarial coincideixen en el fet que actuar èticament té avantatges per a la innovació, la competitivitat i la rendibilitat de les empreses. Ara bé, hi ha dues grans maneres de moure's en aquest camp: la dels que hi veuen un instrument importantíssim de negoci (ben representat pel toyotisme i les escoles de negocis en les quals es formen els dirigents de les grans empreses), i la dels que hi veuen un instrument importantíssim de justícia, els que defensen d'una manera sincera la Responsabilitat social corporativa (RSC) o la Responsabilitat social empresarial (RSE), per exemple centres de recerca i formació com ara la Fundació ÉTNOR.⁸²

4. Una gran comèdia?

Per a algunes persones, tot això de l'ètica de les empreses no és res més que una comèdia per tal que tot continuï igual o pitjor. «Els principis morals en els quals s'empara avui "l'ètica dels negocis" —diu Michela Marzano— porten inserida una estratègia de poder: miren de calmar l'opinió pública sobre la "moral" de les empreses per permetre que es desenvolupin sense cap fre. Dit d'una altra manera, les empreses se serveixen de

80 Virno, P. (2001). *Grammatica della Moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee* (trad. castellana d'A. Gómez, J. D. Estop i M. Santucho. *Gramática de la multitud. Para un análisis de las formas de vida contemporáneas*. Madrid: Traficantes de Sueños, 2003).

81 Marx, K. (1844). *Ökonomisch-philosophische Manuskripte* (trad. catalana de Gerard Vilar. *Manuscrits econòmico-filosòfics*. Barcelona: Edicions 62, 1991. P. 114).

82 La Fundació Ètica dels Negocis i les Organitzacions (ÉTNOR) està dirigida per Adela Cortina, catedràtica d'Ètica i Filosofia Política de la Universitat de València. <http://www.etnor.org/>.

l'ètica com d'un instrument més, d'una banda, per fer-ne una font de beneficis, i, de l'altra, per curtcircuitar el control dels estats i les normes morals erigides per la societat civil.»⁸³

Aquí ens limitarem a l'anàlisi de l'ètica de les organitzacions en l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària del segon i tercer sector. A mi no em sembla, ni de bon tros, que l'ètica de les organitzacions aplicada en aquests àmbits sigui una gran comèdia per acontentar qui li agrada escoltar-ho, o per vendre, o pitjor encara, «per curtcircuitar el control dels estats i les normes morals erigides per la societat civil». Que no ho sigui no vol dir que no s'hi pugui convertir, com demostren algunes experiències. Ara bé, també n'hi ha d'altres en les quals ha possibilitat i possibilita una millora en el servei a les persones ateses i en la relació entre els professionals, amb l'entorn social i amb el medi ambient.

Cenyint-nos, per exemple, al codi ètic d'una entitat. Pot ser una magnífica ocasió per prendre grans compromisos, esbombar-ho als quatre vents i que tot continuï igual, però ara amagat sota un gran llençol de bones intencions. No hi ha dubte que si no es va amb compte el codi ètic d'una entitat esdevé un simple document sense cap altra funció que acomplir el tràmit administratiu que algú ha dissenyat, acontentar els requeriments del departament de màrqueting i esdevenir un codi deontològic més que se suma al de les professions i a les normes jurídiques que afecten el sector, amb la qual cosa augmenta el nombre, i per tant la complexitat i de vegades l'oblit, de documents que orienten i acoten la pràctica professional. Però el codi ètic d'una entitat també pot esdevenir una oportunitat per millorar, el reflex d'un procés permanent de detecció de les qüestions èticament controvertides de la pràctica professional i dels resultats de la deliberació entre tots els afectats per trobar-hi solucions cada vegada més ajustades i respectuoses amb les persones i amb l'entorn. Que esdevingui una o altra cosa dependrà dels agents que hi participin, de la capacitat crítica i constructiva (i desconstructiva quan calgui) dels professionals d'una entitat.

5. És important treballar per un *èthos* corporatiu

En l'àmbit de la intervenció social, psicoeducativa i sociosanitària hi ha una enorme responsabilitat social corporativa respecte als usuaris, als professionals i a l'entorn social i ambiental. També respecte a aquells encara per néixer (per exemple, davant l'embaràs d'una dona amb una malaltia mental greu o, de manera més genèrica però no pas menys important, davant la qüestió del país o planeta que deixem als nostres descendents) i respecte a aquells que ens han precedit (per exemple el respecte degut a les persones que han treballat a l'organització, o als familiars dels usuaris que ja són morts).

En una organització del tercer sector hi interactuen moltes morals: la personal de cada usuari i professional, la de l'organització, la de l'entorn social en què es mou aquesta organització, la de la professió, la de l'administració per a la qual es treballa... I cada una

83 Marzano, M. (2008). *L'éthique appliquée* (trad. catalana de J. Cobeña. *Què és l'ètica aplicada*. Cànoves i Samalús: Editorial Proteus, 2009. p. 168).

d'aquestes morals està influenciada per les altres: la manera d'actuar d'un professional, per exemple, no és aliena a les seves conviccions i manera de ser, ni a les condicions, protocols, ideari i clima de la institució en la qual exerceix.

Hem vist que ètica i moral volen dir comportament, hàbit, costum, caràcter, manera de ser... Com que no podem estar sempre fonamentant les accions morals, la majoria les acabem fent per costum, de forma inconscient. La moral imposa hàbits, i els hàbits acaben imposant morals. Això ho saben molt bé els educadors. Les organitzacions que cuiden i promouen uns valors i unes pràctiques (per exemple tenir en compte l'opinió de les persones ateses) faciliten no sols que els seus professionals els exerceixin, sinó també que els promoguin i hi aprofundeixin. Qualsevol professional sap que el clima d'una organització és cabdal per facilitar i promoure unes o altres pràctiques morals.

No hi ha dubte que la responsabilitat moral és una qüestió individual i que algunes actituds immorals no es poden justificar mai dient que «els altres també ho feien» o que «les circumstàncies m'hi van portar», com van intentar fer, per exemple, els botxins dels camps d'extermini del III Reich o, més recentment, els torturadors de Guantánamo. Hi ha coses que es poden o no es poden fer, permetre o no permetre, i davant les quals el professional no es pot refugiar en el relativisme o en la consideració de que no és responsabilitat seva. Hi ha fets dels quals s'esdevé corresponsable si no s'impedeixen o denuncien.

Per tant, és importantíssim treballar per un *èthos* corporatiu, per una manera de ser i de fer de l'organització (és a dir, de tots els seus membres i de la relació que s'estableix entre ells) en la qual ens sentim a gust i esperonats en el compromís pels drets de les persones i per la qualitat del servei. I per aconseguir-ho és important:

- 1) L'actitud. És molt important l'honestedat, el respecte mutu, la companyonia, l'optimisme, l'obertura de mires... que fa que puguem dir que «tenim la moral alta».
- 2) La democràcia participativa.
- 3) El rigor, l'exigència i la capacitat crítica.
- 4) La formació permanent.
- 5) La revisió i aprofundiment permanent dels aspectes èticament sensibles.

Els ciutadans tenen el dret de ser ben atesos i per tant la institució té l'obligació de garantir-ho, independentment del professional que els atengui. I no atendre bé una persona pot esdevenir, en molts casos, una humiliació. «Què és una societat decent? La resposta que proposo —diu Avishai Margalit— és, a grans trets, la següent: una societat decent és aquella les institucions de la qual no humilien les persones. I diferencio entre una societat decent i una de civilitzada. Una societat civilitzada és aquella els membres de la qual no s'humilien els uns als altres, mentre que una societat decent és aquella les institucions de la qual no humilien les persones.»⁸⁴ Seguint aquest fil, no n'hi ha

⁸⁴ Margalit, A. (1996). *The decent society* (trad. castellana de C. Castells. *La sociedad decente*. Barcelona: Paidós, 1997. P. 15).

prou que aquest o aquell professional ofereixi un bon servei, sinó que l'ha d'oferir tota la institució. I com que cada professional és corresponsable, amb més o menys mesura, de que la institució en la qual treballem ofereixi un bon servei i no humiliï les persones, la manera d'assumir-ho és treballant en la construcció i revisió de l'ètica corporativa. És per això que és molt important que les organitzacions estableixin, i els professionals exigeixin, processos d'implementació i de revisió permanent de l'ètica aplicada.

Dostoievski fa dir a un dels personatges d'*Els germans Karamàzov* que «tots nosaltres som culpables de tot i de tots davant tothom, i jo més que els altres». La responsabilitat respecte al mal servei que ofereix l'entitat en la qual treballa també m'incumbeix, encara que jo faci bé la meua feina. No m'és quelcom aliè. I l'ètica de les organitzacions és un instrument adequat per donar-hi respostes, per responsabilitzar-me'n.^{s.85}

85 Ricoeur, P. (2000). «De la morale à l'éthique et aux éthiques». A: Appel, K. O. et al. *Un siècle de philosophie* (trad. 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*. Madrid: Trotta, 2008. P. 47-57).

