

Amb el suport de  Generalitat de Catalunya
Departament d'Acció Social
i Ciutadania

Els reptes ètics de la intervenció social 

col·lecció MATERIALS D'ÈTICA APLICADA A LA INTERVENCIÓ SOCIAL, 1

Els reptes ètics de la intervenció social

I Simposi d'Ètica
Aplicada a la
Intervenció Social

col·lecció MATERIALS D'ÈTICA APLICADA A LA INTERVENCIÓ SOCIAL, 1

 observatori
d'ètica aplicada
a la intervenció social



CAMPUS
ARNAO
D'ESCALA
Innovació i Recerca
Social i Sociosanitària

Els reptes ètics de la intervenció social

I Simposi d'Ètica
Aplicada a la
Intervenció Social

col·lecció MATERIALS D'ÈTICA APLICADA A LA INTERVENCIÓ SOCIAL, 1

edita FUNDACIÓ CAMPUS ARNAU D'ESCALA
Parc Científic de la Universitat de Girona
Edifici Jaume Casademont, porta B despatx 9
Pic de Peguera, 15, (la Creueta) 17003 Girona
tel. 972 10 42 15
www.etica.campusarneu.org

© del text els respectius autors

© disseny Ramon Vilageliu, ramon.scripta@gmail.com

Coordinació i edició del textos a càrrec de Vicenç Relats

De la traducció i revisió dels textos Servei de Llengües Modernes de la UdG

Impressió Cabot Impressió

ISBN

Dipòsit legal

Aquesta edició ha estat possible gràcies a



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

Els reptes ètics de la intervenció social



I Simposi d'Ètica
Aplicada a la
Intervenció Social

col·lecció MATERIALS D'ÈTICA APLICADA A LA INTERVENCIÓ SOCIAL, 1



observatori
d'ètica aplicada
a la intervenció social



CAMPUS
ARNAU
D'ESCALA
Innovació i Recerca
Social i Sociosanitària

sumari

Presentació Francesc Xavier Pereda Gámez	8
Parlament inaugural Carme Capdevila.....	10
Conferència inaugural	
Ètica, serveis socials i ciutadania, d'Adela Cortina Orts.....	14
Ponències amb aportacions	
El concepte i la justificació del paternalisme, de Macario Alemany	28
Comentaris a la ponència de Joan M. del Pozo.....	58
Comentaris a la ponència d'Amadeu Mora.....	62
El futur de les societats democràtiques.	
Una teoria de la justícia intergeneracional, de Daniel Innerarity.....	68
Comentaris a la ponència d'Araceli Lázaro	80
Comentaris a la ponència de Manel Barbero	83
Ètica de les organitzacions socials, d'Àngel Castiñeira	88
Comentaris a la ponència d'Arcadi Oliveres.....	96
Comentaris a la ponència de Cristóbal Colón	99
Conferència de clausura	
Els límits del secret professional, de Carles Cruz Moratones	106
Comunicacions	
Una lectura ètica sobre els serveis socials i el seu	
abast per a un model d'intervenció social, de Cristina de la Cruz	114
Govern de la vida i intervenció social:	
l'arrel biopolítica dels conflictes ètics, de Anna Quintanas	126
Abstract	134
Resúmenes	138
Autors	142

Presentació

per **Francesc Xavier Pereda Gámez**, director de l'Observatori d'Ètica Aplicada a la Intervenció Social

Les noves polítiques socials estan plenes de possibilitats per garantir els drets fonamentals i promoure el benestar de les persones, especialment de les més desfavorides o fràgils. Però si no es va amb compte, de vegades l'aplicació d'aquestes polítiques i la tasca dels treballadors socials poden comportar una vulneració de drets. Cal tenir cura, per exemple, de la intimitat i vetllar per fixar límits a la intromissió en la vida de les persones o, fins i tot, en el control de sectors determinats de població.

L'augment de les polítiques socials, juntament amb l'aprofundiment democràtic, l'adveniment de societats cada vegada més plurals i l'increment de la sensibilitat respecte dels drets humans, situa els professionals i usuaris dels serveis socials, sociosanitaris i educatius davant de problemàtiques ètiques que no sempre tenen respostes pautades i consensuades.

Copsar aquestes problemàtiques, reflexionar-hi i trobar respostes que respectin i fomentin els drets de les persones va ser l'objectiu central del Primer Simposi d'Ètica Aplicada a la Intervenció Social, celebrat els dies 28 i 29 de maig de 2009 a Girona, convocat per l'Observatori d'Ètica Aplicada a la Intervenció Social, de la Fundació Campus Arnau d'Escala.

L'Observatori fa temps que promou grups de recerca i de debat, cursos de formació i iniciatives d'assessorament a entitats, per tal que l'ètica sigui present en l'àmbit de la intervenció social, com ho està, per exemple, en el món sanitari, a través de la bioètica. I, en aquesta mateixa línia, vam convocar aquest primer Simposi, que va aplegar professionals de diferents sectors i països per detectar els principals reptes i problemàtiques ètiques presents en la intervenció social i les solucions que s'hi apunten, per copsar i descriure un panorama en el qual simposis posteriors hauran d'aprofundir.

Des de l'Observatori estem satisfets d'haver acollit aquest primer Simposi i dels seus resultats. És important poder fer parèntesis que permetin apartar-se del brogit de la feina diària, reflexionar i intercanviar opinions, experiències i

valors. I el Simposi va ser una ocasió apropiada per avançar en la detecció de les problemàtiques ètiques o amb un component ètic presents en l'àmbit de la intervenció social, que no són pas resolubles des de la perspectiva del saber tècnic, ni des de la pràctica de les competències o habilitats professionals, tot i que aquest sigui el context en què es plantegen.

Aquests reptes ètics són a vegades de caire personal i d'altres de caire col·lectiu i es presenten a la persona responsable de la intervenció social en qualsevol àmbit d'actuació. El professional té un conflicte ètic quan confronta els seus valors o els seus punts de referència amb una realitat sorprenent que l'interroga, i davant de la qual no sap exactament com posicionar-se, com analitzar-la i com resoldre-la.

Però de vegades el component ètic es planteja col·lectivament, en el sector professional en el qual treballem, en el grup més proper al professional, quan discutim o intentem aproximar opinions sobre els referents ètics amb què hem d'actuar. En aquests casos també ens trobem davant de determinades situacions conflictives, des de la perspectiva dels valors.

L'objectiu del Simposi va ser ambiciós i les reflexions resultants que podreu llegir en aquestes planes —en forma de ponències, debats o conclusions dels tallers temàtics— són ben estimulants.

Gaudim d'un material d'enorme valor per continuar la nostra tasca, en la qual esperem estar acompanyats per tots els lectors d'aquest llibre.

Parlament inaugural

per **Carme Capdevila**, Honorable consellera d'Acció Social i Ciutadania de la Generalitat de Catalunya

És un plaer ser a Girona per inaugurar el Primer Simposi d'Ètica Aplicada a la Intervenció Social. Vull felicitar la iniciativa d'organitzar aquest Simposi, que és el primer que se celebra a Catalunya, i Girona té l'honor d'acollir-lo.

Les comarques de Girona estan fent una aposta molt important pels serveis socials i l'acte d'avui n'és una bona prova. Però no sols per això felicito l'Observatori d'Ètica Aplicada a la Intervenció Social i la Fundació Campus Arnau d'Escala. Els felicito, també, perquè en aquesta època de canvis és bo que els serveis socials vagin acompanyats d'aquesta reflexió serena, molt important per construir aquests serveis per a les persones més properes, però, sobretot, construir-los des del respecte a la dignitat humana.

Debatre sobre ètica en l'àmbit dels serveis socials és preguntar-nos com treballem. És preguntar-nos quines són les pràctiques que ens acompanyen en el nostre tarannà diari. Treballem amb persones en situació de desavantatge social, i això ens porta sovint a fer front a situacions molt delicades. Davant d'aquestes situacions sempre ens hem de preguntar quins són els límits de la nostra professió.

Vivim en societats cada vegada més plurals. Per sort, els drets socials estan avançant de manera ferma i això fa que apareguin noves situacions davant les quals els professionals del treball social han de saber reaccionar; per exemple, com cal actuar davant el xoc cultural que comporta l'arribada de moltes persones d'altres països. Parlo de persones que poden tenir una concepció diferent a la nostra pel que fa al tracte igualitari entre homes i dones.

Però se'ns plantegen molts altres interrogants... Com hem d'encarar aspectes de la intimitat de les persones amb discapacitat intel·lectual? O com hem de respondre, des de les entitats que es dediquen a la tutela, davant el gran nombre de situacions incapacitants a causa

de l'allargament de l'esperança de vida de moltes persones amb discapacitat?

Aquestes són algunes de les circumstàncies amb les quals es troben els professionals dels serveis socials en el seu dia a dia, i davant de les quals han de saber aplicar la seva experiència i coneixement. Perquè, si no ho fan, el fet d'ajudar a solucionar o resoldre la situació que ha derivat en un problema social es pot convertir també en una vulneració dels drets de les persones, sobretot d'aquelles que es troben en una situació de més vulnerabilitat.

Per això és important conèixer aquestes problemàtiques i reflexionar-hi, per saber actuar i esbrinar les millors pràctiques que cal impulsar. Tot això té un únic objectiu, que és donar un tracte de ciutadania i respecte, garantint drets i garantint el benestar de les persones que ho necessiten.

Aquest Simposi respon a aquesta voluntat i per això felicito una iniciativa d'una importància tan remarcable. Ha de servir per marcar el full de ruta que la nostra professió ha de seguir d'ara endavant per enfocar o estructurar els valors que guien la nostra feina. Parlo dels valors de l'honestetat, la transparència, l'austeritat i la vocació de servei.

Aquests principis van lligats als valors de les noves polítiques socials que impulsem des del Departament d'Acció Social i Ciutadania, i que segueixen sent la lluita contra les desigualtats, però reconeixent les diferències, i una forta defensa de l'autonomia individual, entesa com la situació en què no hi ha una dominació dels uns sobre els altres.

Com deia al principi, vivim una època de canvis en els serveis socials. El desplegament de les noves lleis —la Llei de serveis socials, la Llei de l'autonomia personal i atenció a la dependència— està fent que el sector creixi en tots els àmbits: creem ocupació, apareixen nous drets i els serveis socials arriben a persones que fins avui no havien pogut accedir-hi mai.

A més a més, també per culpa de la crisi econòmica i les seves conseqüències, els serveis socials s'estan convertint en un dels elements de suport imprescindibles per a moltes famílies en aquests moments.

Per tant, és molt important que, en l'impuls d'aquesta nova etapa que estem encetant, fem un cop d'ull introspectiu cap a la nostra professió i analitzem el seu contingut ètic per poder millorar la qualitat del servei que oferim.

Tots els professionals que treballen al costat de la gent amb necessitats socials comparteix l'experiència del compromís. Un compromís per aconseguir el seu benestar i la seva autonomia personal. Amb la celebració d'aquest Simposi, volem posar les bases per seguir enfortint un altre tipus de compromís: el que també tenim amb la nostra pròpia actuació professional, ètica, al servei dels valors positius com el respecte, la confidencialitat i la dignitat.

Vull aprofitar l'ocasió per animar a seguir fent aquest tipus de reflexions d'ara endavant. Ho dic perquè són necessàries per fer més gran el nostre sector i per trobar noves pràctiques professionals que millorin la intervenció social que es fa a Catalunya.



Aquest text correspon a la síntesi de la conferència que Adela Cortina va pronunciar en la inauguració del I Simposi d'Ètica Aplicada a la Intervenció Social.

CONFERÈNCIA INAUGURAL

Ètica, serveis socials i ciutadania

per **Adela Cortina Orts**, catedràtica d'Ètica i Filosofia Política de la Universitat de València i directora de la Fundació Ètnor.

En aquesta conferència em proposo de tractar dues coses fonamentals: l'ètica aplicada i un marc d'ètica aplicada a la intervenció social. *L'ètica aplicada* és un terme que s'utilitza molt i no se sap gaire bé el que vol dir. En principi, l'ètica és filosofia moral. Hi ha un tipus de reflexió filosòfica sobre un fenomen que és tan antic com la humanitat, que és el fenomen de la moralitat. En totes les cultures hi ha hagut consciència que hi havia unes maneres de viure més humanes que d'altres, i aquestes maneres de viure se les ha anomenat *morals*, tradicionalment. La filosofia se sorprèn sobre el fet que hi hagi una cosa dita *moral*, i es pregunta què és la moral. Des de fa temps defenso que la filosofia moral o ètica té tres tasques, fonamentalment.

Tasques de la filosofia moral o ètica

La primera, la de dilucidar què és moral, què vol dir *moral*. Quan algú parla des del camp de la neurosi i diu: «Hem descobert les bases cerebrals de la conducta moral», la pregunta és: «Què entén vostè per *conducta moral*?» Perquè si no sabem què és la conducta moral, no podem descobrir-ne les bases ni saber-ne absolutament res. Primera tasca, que no és fàcil, la de determinar què és això de conducta moral.

Segona tasca, la d'intentar fonamentar allò moral. Durant molt temps, des de la filosofia la gran tasca és preguntar-se quin és el fonament d'allò moral, i normalment s'ha entès que és la resposta a la pregunta: «Per què he de?» Al cap i a la fi, sembla que la moral tenia a veure amb el deure. El tema de la fonamentació de la moral ha estat importantíssim durant segles. Hi ha diferents models de fonamentació de la moral, i a més hi ha gent que diu que ni necessita fonament ni li fa cap falta. Diferents posicions de les quals no tractarem en aquesta conferència per falta de temps.

Tercera tasca que és fonamental per a l'ètica: aplicar. Així, les tasques serien aclarir, fonamentar, aplicar. Aplicar a la vida quotidiana el que hem guanyat en el procés de fonamentació. Si hem intentat donar uns fonaments d'allò moral, hem de saber com s'aplica això en la vida quotidiana i com s'entén en la vida quotidiana. Normalment això ho ha fet l'ètica des dels segles més antics sense una precisió tan clara.

El fenomen de les ètiques aplicades

A poc a poc hem anat aplicant aquestes tres tasques de l'ètica, però al llarg dels anys se-

tanta del segle XX neix un fenomen nou, que és el de les anomenades *ètiques aplicades*. Les ètiques aplicades tenen una especificitat davant la de la tasca tradicional de l'ètica, de també aplicar. Qualsevol que repassi qualsevol tractat d'ètica des de Plató fins als nostres dies, veurà que sempre hi ha una part d'aplicació, evidentment. S'estableixen uns principis, i després es plantegen una sèrie de problemes. Al llibre *La metafísica dels costums* de Kant, hi ha una part sobre què són les virtuts i què són els vicis, i després hi figura la casuística, és a dir, l'aplicació del que s'ha descobert als casos concrets.

Kant, que havia parlat sempre del deure pel deure, es planteja per exemple: «I suposem que hi ha un rei que té tota la informació de com està tota la milícia del seu poble, i el capturen. Sap que el poden torturar i pot revelar tota la situació del seu poble a l'enemic. Té un verí a la butxaca i... què fa?, es pren el verí o no?»

Aquests són els famosos *dilemes morals* que encanten els nord-americans. Els nord-americans, quan parlen d'ètica, sempre plantegen un dilema. Davant del dilema «Qui estima vostè més, el seu pare o la seva mare?», cal prendre sempre una decisió ètica. Llavors el nen es queda aterrit i, és clar, l'aterridor no és el dilema, sinó l'estupidesa del qui li planteja el dilema, perquè no hi ha motiu per preguntar a un nen si estima més el pare o la mare. Llavors un calla i no fa ximpleries. La nostra vida, afortunadament, més que *dilemàtica* és *problemàtica*.

Un exemple que utilitzava amb els meus alumnes és el següent: «Sóc en un museu d'Amsterdam i s'està cremant: només puc salvar una cosa. Hi ha un gat, que és viu, i també hi ha un quadre de Rembrandt. Què és el que he de salvar? El gat o el quadre?» Llavors un comença

a aplicar principis morals: el principi de la bellesa davant el principi del no sé què... Tothom s'entusiasma i és fantàstic. Jo ho plantejava als meus alumnes, i en els últims temps ells em deien: «El gat, el gat», i jo els preguntava: «De veritat creieu que cal salvar el gat?» Fins que, de sobte, un em va donar una solució molt bona; em va dir: «Tu saps el que deu pesar un quadre de Rembrandt?»

Davant dels dilemes hi ha diferents valoracions, però la vida normalment no és dilemàtica, sinó problemàtica. Normalment, quan ens trobem davant d'una situació difícil, l'humà és tractar de trobar aquell tipus de solucions que salven la dignitat de la persona i salven la situació. Qualsevol que s'asseu tenallat per dilemes és algú a qui falta capacitat creativa, i jo crec que en els serveis socials —precisament— fa falta molta capacitat creativa per no haver de condemnar uns o altres, sinó tractar de trobar noves solucions, noves propostes... I és que la intel·ligència humana és intel·ligència creadora.

Tres ètiques aplicades pioneres

El tema de les ètiques aplicades al terreny en el qual jo ho plantejaré neix els anys setanta del segle XX. Això és fantàstic, perquè quan un parla d'ètica aplicada no ha de remuntar-se a Tales de Milet, perquè, si ho fa, en filosofia la gent se'ns avorreix. En aquest cas, doncs, és als anys setanta quan neixen aquestes ètiques aplicades amb un nou estatut diferent de totes les èpoques anteriors. Les primeres que apareixen són tres: l'*ètica del desenvolupament dels pobles*, la *bioètica* i l'*ètica econòmica i empresarial*.

L'*ètica del desenvolupament dels pobles* és molt similar a l'ètica dels treballs socials perquè

compta amb pobles marginats. Planteja el següent: Tants segles intentant aplicar models econòmics als països en desenvolupament i no hi ha manera que hi hagi desenvolupament. És que estem aplicant malament el concepte de desenvolupament? Què estem entenent per desenvolupament, si estem fent més mal que bé?

Durant els anys setanta del segle XX neixen aquestes tres ètiques, que són tres ètiques aplicades. Després han vingut l'ètica dels mitjans de comunicació, l'ètica de la política, l'ètica del consum i l'ètica dels assumptes socials. Crec que és important per a cada cos professional aclarir en què consisteix la seva ètica professional. «Què és la bioètica?» que afecta uns sectors de la població; «què és l'ètica econòmica i empresarial?» que n'afecta d'altres; «què és l'ètica dels educadors?» que també afecta un altre col·lectiu, i «què és l'ètica dels serveis socials?» que afecta una població molt concreta en la qual hi ha gent de diferents grups.

La primera base de qualsevol treball hauria de ser la de dir: «Quina és la nostra ètica?», perquè l'ètica és una paraula que té a veure amb el terme grec *ethos*, que vol dir 'caràcter'. Deien els clàssics, i tenien raó, que els éssers humans naixem amb un temperament que no hem triat, amb unes característiques que no hem triat, però quan al llarg de la nostra vida anem prenent decisions ens anem forjant un caràcter. Qui pren decisions injustes acaba generant una propensió a decidir amb injustícia; qui pren decisions imprudents, acaba generant una propensió a prendre decisions imprudents; qui pren decisions magnànimes i generoses, acaba amb la predisposició a la magnanimitat. Necessàriament anem passant d'això que teníem en el nostre naixement a generar-nos un caràcter, un conjunt de predisposicions.

La forja del caràcter

Deien els clàssics, i tenien raó, que la tasca principal d'una persona és la forja del seu caràcter. Ens en podem forjar un de bo o un de dolent, però no tenim més remei que forjar-nos-en algun, amb la qual cosa, el més intel·ligent és forjar-se el bo, com és natural. Què vol dir el bo? Doncs aquell que ens condueix més a la felicitat i a la justícia. Si hi ha dos costats fonamentals del fenomen moral, aquests són la felicitat i la justícia. Tots volem ser feliços, tots volem tenir una vida en plenitud, però és de justícia que tots tinguin les possibilitats de fer-ho. La justícia és molt exigent, mentre que la felicitat és el terreny del consell i de la invitació. Predisposar-se per prendre bones decisions en la línia de la justícia i la felicitat és forjar-se un bon caràcter. La tasca principal d'una persona és forjar-se aquest bon caràcter i l'educació és fonamental per a això.

Però els anys setanta del segle XX, ens adonem que el caràcter no és només cosa de les persones, sinó també de les organitzacions, també de les institucions, també de les professions. Hi ha professions que tenen un caràcter pessim i hi ha universitats que tenen un caràcter horrorós. Perquè no solament les persones es forgen un caràcter, sinó també les organitzacions i les institucions. Les organitzacions tenen un caràcter, i quan un s'acosta a una empresa o una altra, nota si la gent genera, o no, confiança, si són gent amable, si donen un bon producte... I això ens passa amb qualsevol altra cosa. Si un s'acosta a un treballador social, pot veure si ajudarà a resoldre el problema i prendrà la perspectiva del participant, i no solament la de l'observador, o és un simple buròcrata que està aquí col·locat i fa el seu treball perquè el paguen per això. Percebem aquestes actituds, percebem

el bon caràcter i el mal caràcter. I el bon caràcter, òbviament, ens genera confiança, mentre que el mal caràcter ens genera repulsió, com és natural.

L'ètica té a veure amb la forja del caràcter de les persones, dels pobles, de les organitzacions i de les professions. I amb aquesta idea neixen les ètiques aplicades: amb la idea que hi ha diferents activitats socials —l'activitat sanitària, el treball social, l'educació...— que han de tenir un bon caràcter i tenir la moral alta perquè, si no, la societat està veritablement desfonada.

Una societat en la qual la política és deplorable, les actituds són deplorables, al final acaba enfonsada i desmoralitzada. Com deia José Ortega y Gasset, l'important no és ser morals o immorals —o no és tan important com tenir la moral alta o estar desmoralitzats—. I una societat acaba estant desmoralitzada quan no hi ha confiança en els bancs, quan no hi ha confiança en els polítics, quan no hi ha confiança en les empreses, quan no hi ha confiança en els treballadors socials...

La confiança, peça bàsica per a la moral d'una societat

Quan no hi ha confiança, una societat té la moral baixa. I llavors totes les solucions que se li ocorren són dolentes, perquè vénen els immigrants i molesten, i el discapacitat és un senyor a qui tant de bo se li donés el passaport perquè, mira que és pesat! I quan una societat té la moral baixa no té ganes d'emprendre els reptes vitals, no té ganes d'assumir la vulnerabilitat que ens caracteritza. Una societat té la moral més alta com més acull els més febles i fa anar endavant els vulnerables. Com deien els vells anarquistes, el suport mutu és el que ha fet que l'espècie humana estigui per sobre de les altres espècies, més que

la lluita conflictiva per la vida. El que porta a millorar és el suport mutu, i l'espècie humana —amb totes les seves maldats— ha aconseguit que els discapacitats i els febles puguin sobreviure i puguin viure bé.

Les ètiques aplicades neixen amb aquest afany d'elevat la moral de les seves societats. Són ètiques veritablement republicanes, en el sentit que no vénen de les altes esferes, sinó que neixen des de la base. Els ciutadans exigeixen a cada una de les activitats professionals que actuïn moralment, és a dir, que actuïn tenint en compte les seves pròpies metes.

Els filòsofs som dels últims que ens hem apuntat a les ètiques aplicades, ja que el filòsof normalment és a la seva torre d'ivori interessat molt en l'enèsima traducció de la paraula no sé què de no sé què més i no l'interessa gaire el que passa en la vida quotidiana. Però he de dir —per la meua experiència— que, quan prenem el bagatge filosòfic i l'apliquem a la vida quotidiana, és veritablement fecund. Les ètiques aplicades són exigides pels ciutadans, pels filòsofs —per fi!—, però també pels professionals de cada professió. Aquesta és la tercera font de suggeriments per a les ètiques aplicades. Els professionals que, sovint, estan molt descontents amb els seus companys professionals que no fan bé la seva professió. Per exemple, hi ha gent de la sanitat que es preocupa perquè la infermeria o la medicina són fonamentals i no s'estan fent com s'han de fer: i és llavors quan els mateixos professionals veuen que cal pujar la moral de la seva professió. Les ètiques aplicades neixen llavors perquè les exigeixen els ciutadans, les exigeixen els professionals, les exigeixen diferents sectors, entre ells els polítics, que volen saber amb qui tracten, i de què estem parlant.

Què és una ètica aplicada?

Entrem, ara, en una segona part. Què és una ètica aplicada? L'ètica aplicada es distingeix de la moral de la vida quotidiana i de les ètiques tradicionals. La moral no l'han inventada els filòsofs, és tan antiga com la humanitat: sempre hi ha hagut consciència que hi ha unes maneres de viure més humanes que d'altres. I en aquest sentit, hem de distingir entre la moral de la vida quotidiana, que porta cognoms de la vida quotidiana. Hi ha morals budistes, cristianes, atees, laiques, socialistes, liberals... Hi ha morals de la vida quotidiana que no inventen els filòsofs, sinó sobre les quals reflexionen, però que són allà. En aquest sentit, Kant deia en *Crítica de la raó pura*: «Alguns m'han criticat perquè a l'hora de donar la fórmula de l'imperatiu diuen: 'no ha donat cap nou deure, només ha donat una fórmula per comprovar quan un deure s'ha de considerar un deure moral'. Com si els filòsofs haguessim de donar deures, i els deures no estiguessin ja en la vida quotidiana!».

Ja és en la vida quotidiana on hi ha diferents morals. Els filòsofs tenen la tasca d'aclarir, fonamentar, aplicar; que és diferent. La moral de la vida quotidiana és diferent de l'ètica o la filosofia moral, però l'ètica aplicada és diferent de les filosofies morals tradicionals; recordem que és una novetat dels anys setanta del segle passat. I és una novetat perquè es tracta d'ètica, i es construeix amb cognoms filosòfics; quan un entra en les ètiques aplicades, les tradicions són la kantiana, l'aristotèlica, la dialògica, la utilitarista... però la seva manera de procedir no és l'habitual: no es tracta que elaborem una teoria ètica i després mirem com s'aplica, sinó que partim d'un problema de la vida quotidiana i tractem de veure en la reflexió ètica quins corrents i quines teories ens ajuden a aclarir el punt de partida i a donar-hi una solució. Cada vegada

més, llavors, es tracta de veure quines propostes filosòfiques ens ajuden millor a resoldre un problema de la vida quotidiana.

Ètiques elaborades en grups i comitès interdisciplinaris

La segona qüestió que és molt important és que les ètiques aplicades no s'elaboren només als despatxos universitaris, sinó que s'elaboren sobretot en els comitès, les comissions i els grups de reflexió. Perquè és impossible fer una ètica aplicada a la intervenció social sense comptar amb els treballadors socials. Com és impossible fer una ètica sanitària sense comptar amb el professional sanitari, que és el que hi està implicat en primera instància. Les ètiques aplicades parteixen de la base de la reflexió de la vida quotidiana i van ascendint cap a un conjunt de principis. Són ètiques que es fan en grups, en comitès, en reflexions interdisciplinàries, en les quals treballen serveis socials, però també jutges, treballadors socials, psicòlegs, pedagogs, filòsofs...

La interdisciplinarietat és una necessitat social. Perquè el que ens passa al final és que la realitat té problemes i les universitats tenen departaments: és a dir, en la realitat es plantegen problemes que s'han de resoldre entre uns quants, però a la universitat et diuen: «No, això és dels de ciències», «no, això és dels de psicologia», «no, això és dels de pedagogia»... Si us plau!

Actualment no hi ha cap problema que no necessiti un tractament interdisciplinari. Tots necessiten el treball conjunt de tots. En aquest sentit, les ètiques aplicades són interdisciplinàries, perquè sense el treball conjunt no il·luminem ni un sol principi moral, ni una sola solució moral. És un treball conjunt, però per necessitat, no per opció.

A partir d'aquí, les ètiques aplicades es van expressant en llibres. Jo en vaig escriure un el 1993 que es titula *Ètica aplicada y democracia radical*, o un altre amb el grup, que és *Razón pública y éticas aplicadas*, el 2003. Són un tipus de llibres que s'escriuen des d'unes professions determinades, però després cal redactar uns informes, i això és ètica aplicada: no sols és el manual o el llibre, sinó que els informes van entrant per aplicar-los en una institució. És llavors quan arriba el que deia Hegel, que la moral s'està plasmant en les institucions. La moral s'anirà plasmant en les institucions perquè elles l'aniran recollint. De vegades en lleis legals, però de vegades en documents ètics, que són els que poden donar una gran mobilitat a les societats.

Les ètiques aplicades s'estan incorporant a les institucions i ja no hi ha marxa enrere: és un fenomen irreversible. Cada vegada més les propostes de l'ètica en l'empresa, de la bioètica, de l'ètica dels serveis socials, de l'ètica del desenvolupament... formen part de les nostres institucions i els donen substància i vida, en comptes de quedar-se únicament a les universitats.

L'estatut de l'ètica aplicada

Quin és l'estatut de l'ètica aplicada? Se sol parlar en aquestes tasques de dos models: de la *casuística u* i la *casuística dos*, i hi ha un altre model que és el que jo proposaré.

La *casuística u* és la que pren uns principis ètics i els aplica als casos concrets. Sembla el més normal, perquè és el procediment deductiu. La *casuística u* té molts inconvenients en el moment actual, perquè, sobretot en societats moralment plurals, no hi ha principis amb contingut que siguin compartits absolutament per tots. Els principis que

es creia que tots compartíem es poden veure alterats fins a arribar al punt de la interculturalitat o el problema de la multiculturalitat.

Per això, alguns autors proposen l'anomenada *casuística dos*. Es comença en els casos concrets, i tothom sap que en les ètiques aplicades el procediment del cas és fonamental. Agafem un cas i l'analcem, mirem de veure com el resoldríem i quines són les qüestions morals implicades en el cas. Quan es treballa així —això en bioètica s'ha treballat molt— es va arribant a uns principis que no són universals, però sí que són principis d'abast mitjà. Arribem a aquests principis gràcies a l'aplicació prudencial, al discurs prudencial entorn dels casos concrets.

Ha funcionat molt bé, per exemple, l'Informe Belmont, que pren els seus principis i els aplica a la bioètica i a altres àmbits, però té l'inconvenient que en les societats pluralistes no s'arriba a uns principis d'abast mitjà, de manera que les ètiques aplicades són territoris independents. Tanmateix, sí que és possible arribar a uns principis compartits per tots, encara que no siguin principis amb contingut, però sí principis formals o procedimentals. En posaré dos exemples, que seran la meua referència.

El principi kantian del fi en ell mateix

El principi kantian de l'imperatiu del fi en ell mateix diu: «Tracta la humanitat, tant en la teua persona com en la de qualsevol altra, sempre alhora com un fi, i mai només com un mitjà.» El principi no dóna continguts concrets, però sí que expressa una actitud que pot ser compartida per tots els membres d'una societat pluralista.

En qualsevol de les nostres activitats professionals és necessari tractar els éssers humans no com un mitjà únicament, encara que tots ens trac-

tem com a mitjans. Perquè quan jo compro una ampolla de llet a algú l'estic tractant com un mitjà, òbviament, però l'he de tractar alhora com un ésser que és un fi en ell mateix, que té una dignitat, i que no té un simple preu. Reconèixer la dignitat humana vol dir tres coses que són fonamentals en el treball social: no fer mal, no instrumentalitzar i sí apoderar.

El primer principi de qualsevol professió és la no maleficència. Per tant, el professional dels serveis socials ha d'anar amb cura que en un barri determinat no diguin: «Horror, que ve el treballador social!» El primer principi és no fer mal, perquè els éssers humans tenen dignitat i no un simple preu, són fins en ells mateixos i mitjans no simples.

El segon principi és no instrumentalitzar, perquè està molt bé tenir una professió, però no s'ha de tractar els vulnerables com un instrument per a la pròpia situació, sinó que són els que donen sentit al treball, i la seva dignitat és la que dóna sentit al treball.

I el tercer principi és el de l'apoderament, i sobretot en serveis socials. Es tracta d'apoderar la gent, perquè pugui fer la seva vida. De vegades és tremendament difícil. Però s'ha d'intentar apoderar, no sols resoldre les paperetes assistencialment —quan calgui fer-ho, també.

La importància d'apoderar les persones

Si hi ha una família que està passant gana i ve a demanar menjar, no li diguem que no li podem donar menjar perquè primer ha d'aprendre a aconseguir el menjar, ja que, si ho fem, mentrestant se'ns mor de gana: tampoc no s'ha de ser tan fonamentalista. Cal tenir la prudència per saber com cal resoldre els temes en cada cas concret. Però l'important és apoderar les persones perquè puguin tirar endavant la seva vida, i no l'assistencialisme

de resoldre el problema concret però no resoldre'l per al mitjà i llarg termini.

Continua valent aquest principi kantianista per a les nostres societats, i crec que continua valent el principi de l'ètica del discurs, que diu que les normes només seran justes si tots els afectats poden donar-hi el seu consentiment en un diàleg dut a terme en condicions de simetria. L'ètica del discurs, que és el que van crear Apel i Habermas i que hem treballat molts altres, com jo mateixa, és la que diu que, quan es tracta de normes, només es pot dir que les normes són justes si tots els afectats podrien donar-hi el seu consentiment després d'un diàleg dut a terme en les condicions més pròximes possible a la simetria. Afortunadament, és un signe del nostre temps que els afectats han de tenir veu. Cal donar veu als afectats perquè han de poder dir també com volen les coses.

Aquests dos principis són formals, són principis procedimentals, no són principis de contingut; la qüestió és veure com s'apliquen en cada cas concret, però ens poden unir a tots; és el que en el nostre grup hem anomenat una *hermenèutica crítica*. I és molt interessant perquè resulta que la fonamentació i l'aplicació estan unides: és anant als casos concrets, a les activitats concretes, quan descobrim els principis que hi ha dins. L'art de la interpretació és fonamental, l'anomenada *hermenèutica*.

El marc de l'ètica aplicada a la intervenció social

El marc de les ètiques aplicades és el que he descrit fins aquí, però el marc de l'ètica aplicada a la intervenció social té els seus propis trets. En primer lloc, ha de ser interdisciplinària, cosa que em sembla indiscutible.

A mi sempre m'ha estat molt útil prendre l'esquema d'un escriptor nord-americà, MacIntyre, al seu llibre *Tras la virtud*, en el qual parla d'un concepte pres d'Aristòtil però que ell actualitza: es tracta de la *pràctica*. Ell diu que la pràctica és una activitat social cooperativa en la qual treballen diferents agents socials que tracten d'assolir una meta, que és la que li dóna sentit i legitimitat social. I aquest és el concepte de pràctica que jo considero vàlid per a qualsevol activitat professional. I és que, efectivament, és imprescindible treballar junts, cooperativament.

A més, desgraciadament, hem oblidat massa que els nostres treballs tenen una meta, que és la que dóna sentit i legitimitat social. No solament els polítics necessiten legitimar-se, nosaltres també. Si nosaltres no assolim la meta, ens haurien de prendre la feina: si la sanitat fa empitjorar la gent, cal eliminar la sanitat. Si el dret promou la injustícia, cal eliminar el dret. Crec, per tant, que la primera tasca de les nostres professions és preguntar-nos: «Quina és la nostra meta?», «què és el que ens dóna sentit i legitimitat social?» Perquè, si no, està molt bé que tots sapiguem utilitzar l'ordinador i les millors tecnologies capdavanteres, però no servirà per a res si no sabem quina és la nostra meta, què és el que volem aconseguir. Això —ho deia ja Aristòtil— és de sentit comú, però, com deia Ortega, «el sentit comú és el menys comú dels sentits».

El primer, doncs, són les metes i després —com ho entenia MacIntyre seguint Aristòtil— que cada activitat té uns béns interns —que són aquesta meta que li dóna sentit—. Finalment, amb totes elles s'aconsegueixen els béns externs. El *bé intern* és el que dóna especificitat a una professió i fa que el treball social no sigui el mateix que la sanitat exercida en els hospitals per metges i infermeres, o l'activitat educativa que es fa en una escola,

per exemple. Ha de tenir una especificitat perquè, altrament, no estem parlant d'una professió.

En moltes activitats professionals el primer que cal fer és decidir què és el que ens especifica, perquè una professió ofereix un bé tan preciós a una societat que, sense, la societat seria molt pitjor humanament. Per això hem de dilucidar quin és el bé que podem oferir en la nostra professió que altres no poden donar, i que hem de treballar conjuntament.

Els *béns externs* —diu MacIntyre— s'aconsegueixen amb qualssevol activitats professionals, les fa iguals a totes, i són fonamentalment: els diners, el prestigi i el poder. Totes les professions donen diners: unes més, altres menys, però totes donen alguna cosa per sobreviure, i això fa falta perquè, si no, s'acaba la gent. Totes donen un cert prestigi, perquè si un ho fa bé genera afecte, reconeixement, la gent el reconeix. I és que el prestigi és important per als éssers humans: un no pot viure sense autoestima. Quan ve algú i et diu: «Quines classes impartia vostè!», aquell dia ja no menges, perquè et poses contentíssim gràcies al que t'han dit.

La necessitat d'un cert poder

Finalment, tots necessitem un cert poder. Els anarquistes deien que el poder corromp, i que el poder absolut corromp absolutament. Però el poder és bo quan es posa al servei d'alguna cosa, quan un utilitza el seu poder per apoderar-ne d'altres: si jo tinc uns coneixements que altres no tenen, si jo tinc unes possibilitats que altres no tenen, llavors jo puc ajudar els altres a desenvolupar la seva vida. En aquest cas el poder és meravellós, perquè la impotència és terrible. No tenir cap poder no és gens bo per a ningú. L'im-

portant és posar el poder al servei dels altres.

Ara bé: quan comença la corrupció de les activitats professionals? Quan els béns interns es canvien pels béns externs. És a dir, quan a ningú no l'interessa el bé intern i tothom fa el catàleg dels diners, el prestigi o el poder que dóna aquesta activitat professional: llavors ens trobem el fenomen de la burocratització absoluta de totes les activitats professionals i l'homogeneïtat de les activitats professionals, perquè totes es mesuren pels diners que donen, pel seu prestigi, etcètera.

Qualsevol activitat professional es caracteritza per uns béns interns i necessita uns béns externs, òbviament, però ha de saber quins són els seus béns interns perquè això l'especifica. I a més, per assolir aquests béns interns cal desenvolupar unes actituds i encarnar uns valors. Cal desenvolupar unes virtuts, que són predisposicions a actuar a favor de la felicitat i de la justícia. Aquestes predisposicions se les anomena virtuts, encara que el terme no estigui gaire d'acord amb els nostres dies. El professional és algú que tracta de ser excel·lent en el seu camp, precisament perquè vol posar-lo al servei d'algú, perquè vol assolir la seva meta. I si un no és excel·lent en el seu camp s'ha de preocupar, perquè hi ha gent que patirà, precisament, perquè no està desenvolupant la seva excel·lència. I recordem que l'excel·lència no és mesurar-se uns amb els altres —a veure qui és el més guapo—, sinó intentar fer-ho tan bé com puguem, perquè la nostra meta mereix tot el desenvolupament i tot el treball. I a més cal encarnar uns valors, que són el que condiciona la nostra vida per fer-la humana. A més, també, cal sotmetre's a uns principis ètics generals, que són —com ja hem avançat abans— el principi kantià del fi en ell mateix i el de l'ètica del discurs.

Principis ètics en la intervenció social

Vegem com seria tot això aplicat al camp de la intervenció social. En primer lloc, el treball social és una activitat professional, és una pràctica professional cooperativa en la qual hi ha treballadors socials, psicòlegs, pedagogs, educadors, jutges... en un territori que té a veure amb el que el treballador social Rafael Aliena esmenta en el seu llibre *Descenso a Periferia*, que em sembla una expressió bastant afortunada. D'alguna manera, el treball social té a veure amb «descendir a la perifèria», té a veure amb descendir a aquest món de l'exclusió, que de vegades és una exclusió puntual, i de vegades, desgraciadament, és una exclusió crònica.

Si ens fixem per exemple en l'Informe Foessa, es veu que en els nostres països hi ha borses de pobresa que són absolutament recurrents. És el peix que es mossega la cua: són barris sencers molt desprotegits en els quals hi ha una absoluta desmotivació, una absoluta invisibilitat: ningú no els reconeix, ningú no sap en realitat on són... i la gent que està condemnada a aquests barris no té ni tan sols l'interès de sortir d'aquesta situació perquè cada vegada el barri se'ls menja més. És el gran terreny dels exclosos, de la perifèria, el que no apareix i és invisible.

Els treballadors socials tenen la tasca, entre altres, de fer visible l'invisible, que és la gran lluita pel reconeixement, que de vegades poden fer els que tenen força, i que de vegades altres l'han de fer ells sols. Portar a la visibilitat aquest terreny de perifèria, dels que són invisibles —perquè ja els hem deixat de costat i no ens interessen—, és una de les seves tasques més grans. És una activitat social que es duu a terme al terreny de la perifèria, en l'entorn de la infantesa i família —però no de les ben situades, sinó al terreny de la desprotecció, la vulnerabilitat i la perifèria, òbviament—; al terreny

de la joventut desmotivada, deixada, dels que s'han quedat amb uns sous *infra*, o sense sous; al terreny dels ancians que no tenen dret a una residència ni a atenció de les seves famílies; al terreny de les discapacitats, que és un món veritablement ampli i tremendament deixat; al de la drogodependència, que, efectivament, és un dels grans problemes del nostre temps; al de les minories ètniques, que solen ser les més marginals —a Espanya han estat tradicionalment els gitanos, però pot haver-n'hi d'altres—; al dels immigrants sense papers; al d'aquells que pateixen la violència domèstica, d'un costat i un altre, i al de la pobresa i la marginació.

Els béns interns que ofereix el treball social són fonamentalment els de treballar pels drets i les necessitats de les poblacions més vulnerables i més desprotegides, i en aquest sentit crec que és un treball que deixa a la societat un bé incalculable; per això penso que els que treballin en això han de ser excel·lents per estar al servei dels més vulnerables, perquè una societat que no els tingui en compte és una societat radicalment injusta i radicalment inhumana.

El bé intern seria el d'atendre les necessitats i els drets humans insatisfets de tots aquests col·lectius, intentar prevenir mancances, d'apoderar els qui tenen aquestes mancances, i d'acompanyar-los en aquests sectors que són, fonamentalment, marginals. El treballador social i la treballadora social han de ser gent amb una sensibilitat molt especial. És clar que poden ser professionals, però amb vocació. Per a mi, el fet distintiu és que el professional sigui un professional amb vocació, que no sigui un buròcrata: un ha d'assumir la perspectiva del participant i no la de l'observador.

No es poden resoldre problemes humans de gent especialment vulnerable senzillament amb prescripcions. Això és el que va passar amb l'ètica

del desenvolupament, en què deien: «Hem aplicat el model del desenvolupament del consens de Washington a uns països que hi ha deixats de la mà de Déu», amb la qual cosa es generava una situació pitjor, ja que són col·lectius que cal prevenir, apoderar i, a més, acompanyar, perquè hi ha borses enormes de marginalitat, i són territoris fonamentalment de perifèria.

Encarnar els valors

Un altre factor clau és que el treball social s'ha de dur a terme amb uns valors: cal encarnar els valors. Els *valors* són les orientacions vitals que ens resulten atractives per condicionar el món. És molt més humà un món amb llibertat que amb esclavitud, amb igualtat que amb desigualtat, amb solidaritat que amb insolidaritat. Són aquestes orientacions que, una vegada les encarnem, ens fan més humans. Per a qui? Per a qualsevol de nosaltres, però també per a tots els beneficiats.

Tanmateix, en el món del treball social un dels grans problemes és que el treballador social aporta els seus valors i es troba gent atesa que pot tenir uns altres valors. Aquí sorgeix un dels grans temes, que és un problema, no un dilema: la qüestió és que necessàriament el treball ha de ser contextual ideològic; el treballador social no té més remei que esbrinar quins són els valors. I un tampoc no s'ha de confondre en aquestes coses, perquè hi ha valors que no són valors, perquè hi ha coses que no mereixen respecte.

Per això és una tasca molt difícil, perquè no es tracta de dir: «Això és el que hi ha i amb això anem a tot arreu», sinó que prudencialment cal mirar cada cas amb el cor i amb la raó: «Què és en aquest cas el que és un valor i el que és un disvalor?» No es pot ser tan ingenu per dir que cada un té els seus

valors i que tots són molt respectables: alguns no són tan respectables! Per això el treballador ha d'estar al cas, perquè de vegades els més vulnerables poden quedar triturats per respectar qualsevol valor. Per això cal fer com l'arquer d'Aristòtil: un arquer és algú que vol encertar el blanc, i per encertar el blanc vol assolir la meta.

El primer és la voluntat d'assolir la meta, que és una cosa que cal forjar cada dia, i després tractar d'aprendre què és un arc, de què pot estar compost, com poden ser les fletxes, quina longitud pot tenir... Però a l'hora de dir com s'assoleix la meta, és en el cas concret, perquè pot bufar el vent o no, pot ser més o menys lluny... Per això el prudent és el que coneix l'arc i és el que vol assolir la meta, i tractar els casos concrets d'assolir la meta concreta.

Deia Aristòtil, i tenia tota la raó, que sap elaborar els verins de la mateixa manera qui els elabora per matar que qui els elabora per guarir. Doncs bé, un bon tècnic és el que sap fer bons verins, un bon professional és el que els utilitza per salvar, i un mal professional és el que els utilitza per matar. Podem obrir molts ordinadors i moltes pàgines web i podem tenir molta informació però ser uns pèssims professionals, perquè el bon professional vol saber com és l'arc, s'entrena cada dia, però és en el cas concret on ha de veure —per exemple— qui és aquesta família, qui aquest nen, per què és drogodependent, per què la família té aquesta relació... i és ell qui ha de decidir allà, en la situació, sense que hi hagi unes regles que s'apliquen universalment.

Característiques de la professió

Les característiques següents que assenyalaré són les excel·lències del caràcter, les virtuts de la professió del treballador i la treballadora social, algunes de les quals em semblen fonamentals.

Competència: els treballadors socials i el voluntariat tenen una pèssima fama de gent de bon cor però poca competència. Normalment s'entén que el sistema polític és una cosa i el sistema econòmic n'és una altra, aquest és el problema. Un i altre generen una sèrie de desgraciats, que recullen els treballadors socials i els voluntaris. La política i l'economia generen desferres, i després arriba el treballador social —gent de bon cor però no gaire enteniment— i recull la gent i la cuida perquè allò no s'excedeixi. Doncs no senyor! Per col·laborar i ajudar els vulnerables cal ser molt competent: un ha d'aprendre molt bé quines són les últimes tècniques, quines són les últimes possibilitats, quins són els desenvolupaments psicològics, pedagògics, precisament perquè el que vol és atendre les persones que tenen dignitat.

Sentit de la justícia: sense un sentiment d'injustícia i de capacitat d'indignació és impossible descobrir les necessitats i les vulnerabilitats. Els sentiments ajuden a descobrir camins i esferes que estan absolutament ocults. Quan algú té sentit de la justícia, descobreix que aquí hi ha una situació d'injustícia, que aquí hi ha una situació d'injustícia, que aquí hi ha una situació de mancances, etcètera. Quan un no té el sentit de la justícia, ens sembla que tot està absolutament bé, sobretot si a nosaltres ens va bé. Qui no té sentit de la justícia, jo crec que per començar no pot ser persona, però sobretot no pot ser treballador social.

Sentit de la prudència: cal entrenar-se per no actuar de manera lesiva per a ningú, i buscar la creativitat per trobar camins nous. No obstinar-se que les solucions ja estan donades, que hi ha un o dos camins i cap més, sinó que cal ser molt creatiu per trobar camins nous per no quedar-se en allò que es deia tant en el tema del desenvolupament de «l'elecció cruel»: cal triar i cal sacrificar-ne algun pels altres.

Professionals amb vocació i respectuosos

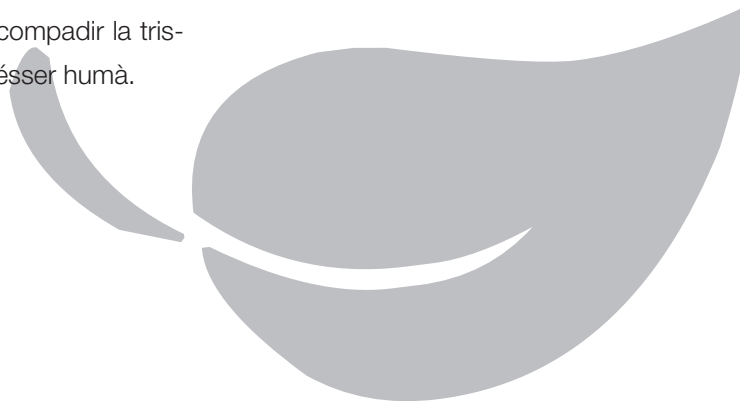
Així mateix, cal ser creatiu per pensar altres camins de solució que no deixin ningú pel camí. Cal tenir sensibilitat per als contextos i tenir molta vocació i molta sensibilitat. Qui té vocació? Algú que té certes habilitats per a un determinat treball i a qui, sobretot, li sembla tan important la meta que vol posar les seves habilitats al servei d'aquesta meta.

És fonamental el respecte actiu, la capacitat de respectar punts de vista que no són el propi, no sols la tolerància, sinó ser capaç de respectar altres punts de vista, sempre que es pensi que són punts de vista justos que no són humiliants per a les persones. Cal tenir, també, capacitat d'interpretació de la situació: sense capacitat d'interpretació, si un va amb el codi tancat del que cal fer en aquest cas, no anem bé. És necessari tenir capacitat de diàleg, òbviament, en els casos concrets, i un enorme sentit de la solidaritat.

Els treballadors socials han de treballar en col·laboració estreta amb les famílies i els afectats pels contextos concrets de la seva actuació. No es pot treballar al marge, sinó en col·laboració amb. I cada vegada més s'entén que els afectats han de ser agents socials. Quines són les institucions que han de treballar en això? Les institucions polítiques, les organitzacions cíviques i empresarials, que també s'han de sumar a la tasca, i, sens dubte, els ciutadans.

Una de les característiques del ciutadà ha de ser la solidaritat. Un ciutadà que no té en compte la vulnerabilitat d'altres no és un bon ciutadà. Normalment entenem que un ciutadà és una persona que té uns drets, uns deures. El ciutadà, si no té sentit de la solidaritat, no és un bon ciutadà, perquè el ciutadà és aquell que intenta ser el seu propi senyor, o la seva pròpia senyora, que intenta ser el protagonista de la seva vida, que escriu el guió de la seva pròpia novel·la.

El ciutadà és el que vol fer la seva vida, però s'adona que la fa amb altres, que són els seus conciutadans, que són iguals que ell. El que ens uneix uns i altres és la vulnerabilitat en la qual estem tots. Absolutament tots som vulnerables, en l'etapa de la infantesa o en la de la vellesa, en l'etapa de la malaltia o en la del desconsol... La vulnerabilitat ens constitueix tant com l'autonomia; som ciutadans vulnerables. I si no som ciutadans solidaris també som éssers totalment inhumans. Per això, una de les claus del treball social, com la de qualsevol ciutadà, ha de ser la clau de la raó compassiva. Compassiva no vol dir compadir-se d'«aquests pobres que són allà baix», sinó que els éssers humans podem treballar i patir conjuntament en la tristesa i en l'alegria. I qui no és capaç de compadir la tristesa ni l'alegria, tampoc no és un ésser humà.



PONÈNCIES AMB APORTACIONS

 **El concepte i la justificació del paternalisme**
per **Macario Alemany**, professor de Filosofia del Dret de la Universitat d'Alacant i director de la revista *Doxa*.

 **El futur de les societats democràtiques.
Una teoria de la justícia intergeneracional**
per **Daniel Innerarity**, professor de Filosofia de la Universitat de Saragossa.

 **L'ètica de les organitzacions socials**
per **Àngel Castiñeira Fernández**, doctor en Filosofia i Ciències Socials, director del Departament de Ciències Socials d'ESADE.

Aquest text de Macario Alemany va servir per animar el debat del Simposi i va ser replicat posteriorment per Joan M. del Pozo i Amadeu Mora.

El concepte i la justificació del paternalisme*

per **Macario Alemany**, professor de Filosofia del Dret de la Universitat d'Alacant i director de la revista *Doxa*.

Aquest article tracta sobre el paternalisme en general i, en especial, sobre el paternalisme jurídic. La noció de paternalisme apunta cap a una extrapolació del model de relació paternofilial a un altre tipus de relacions socials: per exemple, la relació entre l'Estat i els seus ciutadans o entre el metge i el pacient. En particular, l'analogia es construeix no tant sobre l'aspecte de la cura com sobre l'aspecte del control que comporta l'exercici de la paternitat. És l'aplicació del model del poder paternal (la pàtria potestat) en altres àmbits socials el que es qüestiona.

*: Aquest article va ser publicat per la revista *Doxa*, en el seu núm. 28 de 2005 (pàg. 265-303).

El problema del paternalisme té una dimensió pràctica important. L'exercici de qualsevol responsabilitat el compliment de la qual, parcialment o totalment, s'orienti a promoure o protegir el benestar individual d'altres persones posa de manifest que aquest benestar pot ser amenaçat pels mateixos individus. Aquesta és una experiència comuna entre els legisladors, metges, treballadors socials, professors, advocats, etc. La lluita contra la malaltia, per exemple, és frustrada moltes vegades pels hàbits de vida no saludables: pensem en el consum de tabac, la mala alimentació o el sedentarisme. M'atreviria a dir que el paternalisme és una possibilitat oberta i amb freqüència practicada en qualsevol àmbit de responsabilitat pública que es relacioni directament amb el benestar individual.

Davant aquesta realitat, la ideologia dominant als països industrialitzats és clarament antipaternalista. El valor atorgat a l'autonomia individual, a la democràcia i fins i tot al sistema de lliure mercat sembla descartar la possibilitat de trobar supòsits de paternalisme justificat. Tanmateix, la presència persistent d'intervencions que se'ns presenta com a plausiblement justificades, d'una banda, i com a paternalistes, de l'altra, desafien aquest corrent de pensament. El paternalisme adquireix, per això, una rellevància teòrica extraordinària. Segons el meu parer, les implicacions de la justificació del paternalisme constitueixen, juntament amb una consideració profunda de l'abast

del principi de dany a tercers, una eina poderosa contra les diferents teories de l'Estat mínim que emanen d'aquesta font de moltes canelles en les quals s'ha convertit el liberalisme polític.

1. El concepte de paternalisme

El concepte de paternalisme ha estat objecte d'una discussió llarga i complexa que comença al principi dels anys setanta del segle passat i es prolonga durant dues dècades sense donar resultats concloents.¹ Totes les propostes conceptuals entorn del paternalisme tenen com a mínim comú denominador la que podríem denominar *analogia paternalista*, és a dir, una semblança de relacions en la qual el fòrum de l'analogia està constituït per la relació ben coneguda paternofilial i el tema el constitueix la relació sobirà-súbdit, patró-obrer, metge-pacient, etc. Tanmateix, hi ha discrepàncies notables sobre com construir l'analogia, quina definició és la més apropiada i, en particular, sobre quina rellevància donar al caràcter pejoratiu que en el llenguatge ordinari té el terme *paternalisme*.

No explicaré ara les diferents propostes de definició de paternalisme que s'han fet, ja que això m'ocuparia massa espai per als objectius d'aquest article. Em limitaré, per tant, a exposar algunes idees sobre el concepte de paternalisme (almenys, sobre un concepte central de paternalisme).

1. En l'origen d'aquesta discussió hi ha dos articles fundacionals: en primer lloc, «Paternalism», de Gerald Dworkin, publicat a Wasserstrom, R. A. (ed.). *Morality and the Law*. Belmont: Wadsworth Publishing CO, 1971, pàg. 107-126 —reeditat a *The Monist* 56 (1972), núm. 1, pàg. 64-84; a Sartorius, Rolf. *Paternalism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1987, pàg. 19-34, i a Feinberg, Joel; Coleman, Jules (ed.). *Philosophy of Law*. Belmont: Wadsworth, 2000, pàg. 271-280; hi ha una traducció al castellà de Jorge M. Seña i inclosa a la col·lecció d'assajos *Derecho y Moral. Ensayos analíticos*, editada per Jerónimo Betegón i Juan Ramón de Páramo, publicada el 1990. En segon lloc, «Legal Paternalism», de Joel Feinberg, publicat a *Canadian Journal of Philosophy* 1 (1971), núm. 1, pàg. 106-24 (reeditat a Sartorius, Rolf. *Paternalism*. Op. cit., pàg. 3-18). En l'àmbit de la filosofia en espanyol, es pot destacar els treballs següents: Garzón Valdés, Ernesto. «¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?» *Doxa* 5 (1988), pàg. 155-173; Nino, Carlos S. *Ética y derechos humanos*. Barcelona: Ariel, 1989, pàg. 413 i seg.; Atienza, Manuel. «Discutamos sobre paternalismo». *Doxa* 5 (1988), pàg. 203-214; Dieterlen, Paulette. «Paternalismo y Estado de Bienestar». *Doxa* 5 (1988), pàg. 175-194; Díaz Pintos, Guillermo. *Autonomía y paternalismo*. Murcia: Universidad de Castilla - La Mancha, 1993, i Salcedo Megales, Damián. *Autonomía y Bienestar (La ética del Trabajo Social)*. Granada: Comares, 2001.

1.1. La neutralitat valorativa del concepte de paternalisme

El primer problema al qual s'enfronta l'estudi del concepte i la justificació del paternalisme és l'emotivitat normalment desfavorable del terme en el llenguatge ordinari. Ara bé, fins i tot per als qui fan un ús pejoratiu del terme *paternalisme*, aquest no designaria un concepte purament normatiu (com, per exemple, 'dolent' o 'incorrecte'), per la qual cosa és possible separar alguns aspectes descriptius dels purament avaluatius. Per tant, segons el meu parer, com a punt de partida no hauria de fer-se de la valoració del paternalisme (justificat o injustificat) una «característica que defineix», sinó tan sols «una característica que acompanya».² D'aquesta manera, s'evita el risc de trobar solucions a problemes morals que es basin en definicions, ja que resulta inacceptable que es doni una resposta negativa al problema de si és correcte des del punt de vista moral exercir el paternalisme, dient que es tracta precisament de paternalisme i el paternalisme *per definició* és injustificat. Entenc, en conseqüència, que el concepte de paternalisme és neutral quan l'afirmació «A exerceix paternalisme sobre B» no comporta necessàriament el judici moral «A està actuant immoralment respecte a B».

1.2. Elements de l'acció paternalista

En l'elucidació del concepte de paternalisme em sembla que el punt de partida més adequat és tractar d'aclarir el significat de l'expressió *A exerceix paternalisme sobre B*. L'acció paternalista de A sobre B es caracteritzarà per mitjà de dos elements: la manera i la finalitat. El tercer element, els subjectes A i B, ens servirà per analitzar alguns tipus fonamentals de paternalisme.

1.2.1. La manera

L'element de la relació paternalista que, sens dubte, més dificultats crea en la seva anàlisi conceptual és el de la *manera* pròpia de l'acció paternalista. El paternalisme es diferenciaria de la conducta merament benèvola perquè consisteix, segons els autors, a coaccionar, interferir en la llibertat, faltar al respecte degut, violar l'autonomia, enganyar, ocultar informació, violar normes morals, etc. Si partíssim d'un tipus de definició com el de la definició per gènere i diferència específica, podríem dir que el problema del paternalisme no es planteja entorn de la seva adscripció al gènere (dels actes benèvols), sinó a determinar quina és la seva diferència específica. I aquesta diferència estaria en la manera com s'exerceix aquest acte benèvol.

Segons la meua opinió, aquestes dificultats per tancar en una definició l'acció paternalista tenen el seu origen en el fet que el paternalisme comporta un *exercici de poder* de A sobre B i, en conseqüència, la caracterització del paternalisme estaria contagiada dels problemes que se susciten en tractar de definir *poder*, un concepte molt controvertit. Els punts crítics de discrepància entre els autors entorn de la manera pròpia de la intervenció paternalista serien un reflex de punts crítics de discussió en la teoria del poder. En particular, la dificultat per distingir adequadament entre les nocions de *poder* i d'*influència* hauria fet fracassar els esforços sobre l'elucidació conceptual del paternalisme.

Assenyalar la causa de la polèmica interminable sobre el concepte de paternalisme és una modesta aportació i no pretenc anar molt més allà. Tan sols voldria explicitar algunes implicacions

2. Sobre aquesta distinció, vegeu Hospers, John. *An Introduction to Philosophical Analysis*. Londres: Routledge, 1990

d'aquesta proposta —que el paternalisme constitueix un exercici de poder—, basant-me en el profund i aclaridor estudi sobre els conceptes de poder i influència de Ruth Zimmerling.³

Aquesta autora defineix el *poder social* com la «capacitat per obtenir els resultats desitjats fent fer als altres el que un vol»;⁴ mentre que la influència social seria la «capacitat per afectar les creences d'altres». ⁵ Hi ha quatre idees en l'aproximació de Zimmerling que em semblen importants per al tema del paternalisme: l'*exercici del poder* s'orienta a obtenir intencionalment (I) un comportament de l'altre (II); és possible exercir el poder per mitjà d'exercir influència (III), i l'exercici del poder comporta responsabilitat per part de qui l'exerceix, encara que el poder s'exerceix per mitjà d'exercir influència (IV). A continuació, comentaré breument cada una d'aquestes idees.

(I) Crec que la majoria dels autors estarien d'acord que l'acció paternalista és una acció intencional. Si bé tant el poder com la influència poden ser exercits intencionalment, el poder, a diferència de la influència, és exercit sempre intencionalment. Els supòsits d'exercici d'influència no intencional podrien ser descrits millor, d'acord amb Zimmerling, dient que algú és (o ha estat) influent (aquest seria el sentit d'influència que s'utilitzaria en assenyalar que «els escrits de Marx han influït en molts autors del segle XX»).

(II) Si la finalitat del paternalisme és evitar que B dugui a terme accions o omissions que el danyen a ell mateix i/o li comporten un increment del risc de dany, llavors l'acció paternalista s'orienta a obtenir un comportament de B i constitueix (si té èxit) un exercici de poder. La controvèrsia sobre el caràcter paternalista d'alguns exemples de paternalisme té el seu origen precisament en el fet que es tractaria de supòsits d'exercici d'influència que no són exercici de poder: per exemple, el supòsit en el qual un metge menteix a una anciana al seu llit de mort sobre la tràgica destinació del seu fill desaparegut amb l'única finalitat d'evitar-li un sofriment afegit.⁷

(III) D'acord amb la nostra autora, el poder pot ser exercit sobre un altre de les maneres següents: 1) per mitjà d'afectar un estat de coses existent de tal manera que, ateses certes creences normatives i empíriques de l'altre, hi ha un canvi en les seves preferències efectives que l'indueixen a actuar de la manera desitjada; 2) afectant les creences empíriques d'algú de tal manera que, ateses les seves creences normatives i les seves preferències, arribarà a creure que l'acció desitjada per l'altre és la més adequada per satisfer les seves pròpies preferències, i 3) afectant les creences normatives d'algú de tal manera que, ateses les seves creences empíriques i les seves preferències, arribarà a creure que l'acció desit-

3. Vegeu Zimmerling, Ruth. *Influence and Power (Variations on a Messy Theme)*. Kluwer, 2005.

4. Zimmerling, Ruth. *Influence and Power (Variations on a Messy Theme)*. Op. cit., pàg. 141.

5. Ibidem.

6. Zimmerling, Ruth. *Influence and Power (Variations on a Messy Theme)*. Op. cit., pàg. 145.

7. Es tracta d'un exemple que mostra, d'acord amb Bernard Gert i Charles M. Culver, que hi ha casos de paternalisme en els quals no es tracta d'influir en el comportament de la gent sinó en els seus sentiments. Aquest exemple, entre d'altres, ha portat Gert i Culver a sostenir que l'únic element comú a totes les intervencions benèvols que solen denominar-se «paternalistes» és que es constata en l'acció la violació de normes morals. Vegeu Gert, Bernard; Culver, Charles M. «Paternalistic Behavior». *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 1 (1976), 6, pàg. 45-57, i Culver, Charles M.; Gert, Bernard. *Philosophy in Medicine (Conceptual and Ethical Issues in Medicine and Psychiatry)*. Nova York: Oxford University Press, 1982.

jada és la que pot —o ha de— dur a terme.⁸ (2) i (3) són exercicis de poder per mitjà d'exercir influència, allò que tenen en comú amb (1) és que s'orienten a obtenir un comportament.

(IV) La definició del paternalisme com un exercici de poder crec que il·lumina el problema fonamental d'aquest concepte, és a dir, la qüestió de per què el paternalisme constitueix un problema moral si és una conducta essencialment benèvola. La resposta seria que sempre que A exerceix el poder sobre B s'obre la possibilitat de *responsabilitzar* A pel que B ha fet. És aquesta possibilitat oberta i no tant els mitjans concrets de què es val A (respecte als quals es poden plantejar problemes específics de justificació: per exemple, quan s'exerceix el poder per mitjà de la coacció) el mínim comú denominador dels exemples molt variats que solen presentar-se de paternalisme.

1.2.2. La finalitat

D'acord amb el que hem dit abans, un acte paternalista seria un exercici de poder de A orientat a obtenir un cert comportament de B. Ara bé, no tot exercici de poder és paternalista i, per tant, necessitem precisar més el concepte. El que distingiria el paternalisme d'altres exercicis de poder és que la seva finalitat és evitar danys a B o, més específicament, aconseguir que B es comporti de manera que s'evitin danys i, a més, danys de tipus físic, psíquic i/o econòmic: per exemple, obligar B a deixar de fumar per disminuir el risc de càncer.

Aquesta precisió conceptual comporta una doble restricció: primera, el paternalisme consistiria a *evitar danys* i no a *beneficiar* i, segona, el pater-

nalisme consistiria a evitar danys de tipus físic, psíquic o econòmic i no danys d'un altre tipus, en particular, danys morals. Una doble restricció que està justificada en part perquè reflecteix l'ús que s'ha fet del terme *paternalisme* en la discussió acadèmica i en part pel propòsit de separar els problemes de justificació del paternalisme dels problemes de justificació de l'anomenat *perfeccionisme*.

El terme *beneficiar* o l'expressió *poder benèvol* s'usen en un sentit genèric que engloba les accions que tracten d'evitar danys, però s'usa també en un sentit específic de beneficiar que s'oposa a la idea d'evitar danys.⁹ Aquest sentit específic de beneficiar seria l'utilitzat quan, per exemple, es considera que una operació de cirurgia estètica orientada a embellir és un benefici, mentre que una operació quirúrgica per extreure un tumor maligne és evitar un dany. Una manera de donar sentit a aquesta distinció és per mitjà de la delimitació d'uns *interessos del benestar* o *necessitats bàsiques* dels éssers humans. L'afectació negativa a un interès del benestar o la insatisfacció d'una necessitat bàsica comporta situar l'individu per sota d'un llindar mínim de benestar a partir del qual tots els seus altres interessos declinen irremeiablement. I per això evitar danys a un individu és tant portar el grau de satisfacció dels seus interessos per sobre de l'esmentat llindar mínim com evitar que caiguin per sota d'aquest llindar. Sobre aquesta concepció objectivista dels interessos implicada en les nocions d'*interès del benestar* o de necessitat bàsica es construeix la majoria de les polítiques públiques de benestar que, amb freqüència, han estat qua-

8. Zimmerling, Ruth. *Influence and Power (Variations on a Messy Theme)*. Op. cit., pàg. 143.

9. Sobre aquest tema vegeu Feinberg, Joel. *Harm to Others (The Moral Limits of the Criminal Law)*. Oxford: Oxford University Press, 1984, pàg. 31 i seg. i pàg. 139 i seg., i Von Wright, G. Henrik. *Norma y Acción (Una investigación lógica)*. Madrid: Tecnos, 1979, pàg. 47 i seg.

lificades de paternalistes: sanitat pública, educació obligatòria, seguretat social en general, etc..

Més enllà dels interessos de benestar els individus tenen interessos ulteriors que depenen de les seves pròpies creences i desigs, respecte als quals és plausible concebre accions paternalistes. I per això alguns autors, com Carlos S. Nino, han assenyalat que el paternalisme s'orientaria no sols a la satisfacció de les necessitats bàsiques, sinó també a fer possibles els propis plans de vida que els individus han triat lliurement.¹⁰ Així, per exemple, l'acció orientada al fet que un estudiant de doctorat no abandoni el seu projecte de tesi doctoral en un moment de feblesa podria ser, ateses altres circumstàncies, candidata a la qualificació de paternalista.

Si la finalitat pròpia del paternalisme consistís a evitar danys en els sentits que s'acaben d'al·ludir, per contraposició, a una altra figura diferent li correspondria la finalitat de beneficiar. Els esmentats beneficis consistirien en la promoció d'aquests interessos del benestar més enllà del seu llinar mínim i, en general, en la promoció d'interessos ulteriors que els individus no reconeixen com a tals. Quan aquesta finalitat es persegueix exercint el poder sobre els subjectes que es tracta de beneficiar estariem davant del que sol denominar-se *perfeccionisme*. El perfeccionisme mostra una doble dimensió, maximitzadora (de beneficis) i moralista, que el distingeix del paternalisme, minimitzador (de danys) i orientat al benestar. Per il·lustrar aquest punt es poden proposar alguns exemples d'exercicis de poder paternalista i perfeccionista: fer obligatòria l'educació general bàsica

seria paternalista, mentre que imposar una educació acurada, per exemple, en belles arts seria perfeccionista; imposar una rehabilitació per curar una lesió física seria paternalista, mentre que fer obligatòria la pràctica de l'esport podria ser considerat perfeccionista; prohibir el consum de drogues per evitar danys a la salut del consumidor seria paternalista, mentre que fer-ho perquè la vida amb drogues es considera, amb independència dels danys a la salut que impliqui, inferior a la vida sense drogues seria perfeccionista.

Si s'accepta la tesi del caràcter moralitzant i *maximitzador* del perfeccionisme, aquest es distingiria d'una altra figura, que seria l'exercici del poder orientat a evitar danys *morals* als individus. Algunes propostes de prohibir el consum de pornografia han pretès perseguir la finalitat d'evitar als consumidors potencials danys morals, és a dir, el dany d'un caràcter moral degradat.¹¹ Aquesta figura no estaria al centre dels problemes que se solen discutir sota l'epígraf de paternalisme, encara que podria ser considerada un tipus de paternalisme moralista o de moralisme paternalista. La meua proposta és, en tot cas, restringir l'ús del terme *paternalisme* a l'evitació de danys físics, psíquics i/o econòmics, en part per seguir els criteris de l'ús ordinari del terme i en part perquè, com ha assenyalat Joel Feinberg, no és cert que la degradació moral constitueixi necessàriament un dany per a l'individu (ho serà si l'individu té un interès particular en l'excel·lència moral o si, en les circumstàncies socials, aquesta degradació pot produir en l'individu danys d'un altre tipus i aquest no té l'astúcia compensatòria per evitar-ho).¹²

10. Nino, Carlos S. *Ética y derechos humanos*. Op. cit., pàg. 142.

11. Sobre aquest tema vegeu Malem Seña, Jorge F. «Pornografía y feminismo radical». *Doxa* 12 (1992), pàg. 177-211.

12. Vegeu Feinberg, Joel. *Harm to Others*. Op. cit., pàg. 65 i seg.

Finalment, respecte a la finalitat del paternalisme convé insistir que consisteix específicament a evitar danys als individus autoinfligits o infligits per un altre però amb el consentiment o requeriment del danyat. Aquesta última precisió pressuposa que (1) hi ha actes d'autodany que són purament autoreferents o, almenys, que són directament autoreferents i sols indirectament (i irrellevantment des del punt de vista moral) heteroreferents¹³ i (2) que si bé sembla plausible afirmar que ningú no comet injústia contra ell mateix, no és cert que ningú pugui perjudicar-se a ell mateix.¹⁴

1.2.3. Una definició plausible de paternalisme

D'acord amb el que hem exposat, la següent podria ser una definició plausible de paternalisme:

L'agent A exerceix paternalisme sobre B si i solament si:

- 1) A exerceix poder sobre B,
- 2) amb la finalitat d'evitar que B dugui a terme accions o omissions que el danyin a ell mateix i/o li comportin un increment del risc de dany (aquests danys poden ser de tipus físic, psíquic o econòmic).

1.2.4. Els subjectes de la relació paternalista

Prenent com a criteri els subjectes de la relació paternalista, podríem diferenciar alguns tipus principals de paternalisme: 1) paternalisme a l'empresa,¹⁵ 2) paternalisme estatal, 3) paternalisme entre estats o entre comunitats¹⁶ i 4) paternalisme mèdic. A cada un dels tipus anteriors li correspon-

13. Vegeu Mill, John S. *Sobre la libertad* (trad. Pablo de Azcarate). Madrid: Alianza Editorial, 1999, pàg. 162; Ten, C. L. «Mill on Self-Regarding Actions». A: Spitz, David (ed.). *Mill, John S.: On Liberty (A Norton Critical Edition)*. Nova York: Norton & Company, 1975, i Feinberg, Joel. *Harm to Self*. Nova York: Oxford University Press, 1986, pàg. 22.

14. Ernesto Garzón aclareix que la idea que «ningú no pot danyar-se voluntàriament», expressada tradicionalment per mitjà de l'antiga màxima *volenti non fit injuria*, pot interpretar-se, com ja va assenyalar Aristòtil, de dues maneres diferents: o bé com que ningú no pot ofendre's a ell mateix (violat el seu propi dret), o bé com que ningú no pot perjudicar-se a ell mateix. Només aquest segon sentit de la màxima, diu el nostre autor, és el rellevant per al paternalisme jurídic. Vegeu Garzón Valdés, Ernesto. «¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?» *Doxa* 5 (1988), pàg. 155-173.

15. El terme *paternalisme* (els primers usos constats del qual es remunten a l'últim terç del segle XIX, sent originari de la llengua anglesa) es va usar en llengua castellana a començament del segle XX gairebé exclusivament per referir-se a aquest tipus de paternalisme. És de destacar que, per exemple, en la *Enciclopedia Universal Ilustrada* d'Espasa, publicada per primera vegada el 1920, l'única accepció que s'inclou de *paternalisme* és, precisament, la següent: «Règim de relacions entre el patró i l'obrer que, assimilant-les a les familiars, atribueix al patró una espècie de protecció tutelar sobre els seus obrers.» Vegeu la veu *paternalisme* en l'*Enciclopedia Universal Ilustrada*. Tom 42. Madrid: Espasa-Calpe, 1966. Els exemples històrics de paternalisme industrial més importants són les anomenades ciutats fàbrica. Paradigmàtics són els casos de *Pullman City* als Estats Units, la *ciudad Mulhouse* o *Le Creusot* a França, *Le Grand Hornu* a Bèlgica, etc. A Espanya es pot destacar el paternalisme practicat a les explotacions mineres de Rio Tinto a Huelva i a les empreses mineres asturianes com Hullera Española a Bustiello, Solvay a Lieres o Ensidesa a Avilés. Els patrons paternalistes anaven molt més enllà del pagament del salari i proveïen els obrers d'economats, habitatges, caixes de previsió, educació, serveis religiosos, però sempre supeditats a la continuïtat en l'empresa i al bon rendiment en el lloc de treball. Es discuteix si es tractava realment de paternalisme o simplement d'una manera de disciplinar la mà d'obra (treure l'obrer de la taverna era una obsessió de l'època) i assegurar la seva reproducció. Segons el meu parer, tanmateix, en cercles del que podríem anomenar catolicisme social es predicava i practicava un paternalisme bastant sincer (encara que no del tot, perquè amb la filantropia es barrejava la por del moviment obrer). Sobre el paternalisme industrial a Espanya, vegeu Sierra Álvarez, José. *El obrero soñado. Ensayo sobre el paternalismo industrial (Asturias, 1860-1917)*. Madrid: Siglo XXI, 1990; Babiano Mora, J. *Paternalismo industrial y disciplina fabril en España, 1938-1958*. Madrid: CES, 1998. 16. Vegeu Garzón Valdés, Ernesto. «Intervencionismo y paternalismo». A: Garzón Valdés, Ernesto. *Derecho, ética y política*. Madrid: CEC, 1993, pàg. 379-399. Un cas de paternalisme generalitzat que recurrentment troba defensors és el que John Stuart Mill denominava «despotisme benèvol» amb els «bàrbars». Però no perquè hi hagi pobles bàrbars, sinó perquè el contacte entre societats de diferent nivell de desenvolupament pot fer tornar bàrbars els pobles menys desenvolupats. És absurd pensar que una comunitat indígena amazònica aïllada està constituïda majoritàriament per individus incapaços, perquè la mateixa subsistència de la comunitat mostra que no és així. No obstant això, si la petita comunitat indígena entra en contacte amb una societat industrial, la modificació radical de les seves circumstàncies socials pot convertir-los tots, o la majoria, en incapaços. I per això la benevolència pot aconsellar tant deixar-los tranquils com tractar-los paternalistament una vegada «descoberts».

dria l'expressió equivalent següent: 1) «el patró exerceix paternalisme sobre l'empleat», 2) «l'Estat exerceix paternalisme sobre els ciutadans», 3) «l'Estat A exerceix paternalisme sobre l'Estat B» i 4) «el metge exerceix paternalisme sobre el pacient i/o els qui l'envolten». Val la pena esmentar que entre aquestes categories de paternalisme hi ha diferències quant als *mitjans* de què es val *preferentment* la intervenció i les finalitats específiques. En el paternalisme estatal, per exemple, se sol adscriure com a mitjà preferent la coacció i com a finalitat la més genèrica del benestar (d'aquí la qualificació de paternalista que es fa de l'Estat del benestar), mentre que en el paternalisme mèdic se sol adscriure com a mitjà preferent l'engany o l'ocultació d'informació (cosa que explica que en aquest àmbit s'anomeni consentiment informat al consentiment vàlid) i com a finalitat específica, la salut del subjecte B (benestar físic o psíquic).¹⁷

Un cas especial, amb relació als subjectes del paternalisme, seria l'anomenat *autopaternalisme*, en el qual el subjecte A exerceix paternalisme sobre ell mateix o sobre B però amb el seu consentiment o a requeriment seu. Es tracta d'un cas d'una rellevància particular per a la discussió del problema del paternalisme en el context de la democràcia i, per això, em detindré, encara que breument, en la seva anàlisi.

Quan es tracta d'aclarir el concepte d'*autopaternalisme*, se sol acudir al conegut relat homèric d'Ulisses i les sirenes; uns altres exemples d'autopaternalisme menys elegants però més reals serien el cas del jugador que demana que se li pro-

hibeixi l'entrada al casino, l'estudiant mandrós que es matricula en una acadèmia perquè l'obliguin a estudiar o el que acorda amb un amic que no el deixi conduir si ha begut massa.

En el relat homèric, qui es lliga ell mateix, Ulisses, és un individu, però en la discussió sobre el concepte d'autopaternalisme amb freqüència es maneja una versió política del «contracte Ulisses», en la qual és la societat qui busca lligar-se ella mateixa amb les cordes de la intervenció estatal, per la qual cosa és convenient determinar en parlar d'autopaternalisme si el subjecte B és un individu o una comunitat.

Igualment, em sembla convenient distingir els supòsits en els quals el mecanisme triat per «lligar-se un mateix» requereix les accions d'altres dels supòsits en els quals el subjecte B posa en marxa algun mecanisme que no requereix l'acció d'altres. Aquest mecanisme pot recolzar-se sobre una relació causal o convencional. Aquest últim seria el cas, per exemple, d'una legislatura que limita els seus propis poders en establir que certes normes no poden ser derogades o modificades en el futur. Com a mecanismes d'autorestricció que es recolzen sobre relacions causals tindríem, per exemple, els següents: qui s'injecta una substància que li farà intolerable en el futur el consum d'alcohol o nicotina, qui es tanca a estudiar en una casa de camp aïllada per no perdre el temps en distraccions o, fins i tot, qui no acudeix a espectacles violents per evitar tenir una preferència per aquests. Igualment, es podria distingir si el mecanisme impossibilita o sols dificulta l'ús de certes opcions.

17. A aquests tipus principals se'ls podria afegir potser el paternalisme exercit pels éssers humans amb els animals. Jesús Mosterín i Jorge Riechmann han sostingut en la seva obra *Animales y ciudadanos* (Madrid: Talasa, 1995) que si es vol beneficiar els animals això s'ha de fer per mitjà del paternalisme, ja que «nuestras acciones con respecto a los animales nunca podrán contar con el consentimiento de estos» (op. cit., pàg. 191). Per a un estudi detallat sobre els problemes conceptuals i ètics dels drets dels animals vegeu De Lora, Pablo. *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*. Madrid: Alianza, 2003.

Mecanisme d'autorestricció			
		<i>Compromís amb un agent (contractes Ulisses)</i>	<i>Altres mecanismes (autopaternalisme estricte)</i>
Subjecte	Individual	(I) Ex.: Acordar amb un amic que no em deixi conduir si bec massa.	(II) Ex.: Injectar-se una substància que reacciona negativament amb la nicotina
	Polític	(III) Ex.: Una legislatura democràtica que aprova una llei que sanciona no portar el cinturó de seguretat als cotxes	(IV) Ex.: Una assemblea constituent que fa immutables certes disposicions constitucionals.

Proposo de parlar d'*autopaternalisme* del tipus «contracte Ulisses» quan el mecanisme d'autorestricció consisteix a acudir a altres individus perquè actuïn paternalistament i *autopaternalisme estricte* quan el mateix subjecte B posa en marxa algun altre mecanisme.

(I) El tipus I, contractes Ulisses en la seva versió individual, ha estat considerat per alguns autors com a no paternalisme, generalment perquè es considera que l'acció suposadament paternalista de A consisteix a seguir les instruccions anteriors de B.¹⁸ Aquests autors assimilarien els contractes Ulisses al contracte de mandat, en el qual el mandatari actua d'acord amb les disposicions del mandant. Ara bé,

el «contracte Ulisses» mostra una peculiaritat important davant el contracte de mandat, a saber, la renúncia al dret de revocació per part del subjecte B (en previsió d'un canvi futur de preferències que pot comportar-li perjudicis greus). Arribat el moment, B s'oposarà a l'acció de A i aquest haurà, si vol complir les disposicions prèvies de B, d'exercir el poder, de vegades la força, sobre B. En alguns d'aquests casos pot ser inadequat descriure l'acció de A com a paternalista si la intenció de A és únicament seguir les instruccions de B, però en altres sí que la intenció de A serà evitar danys a B i el consentiment anterior de B serà vist per A com una garantia que la seva acció està justificada.

18. Aquesta sembla que és la posició de Gerald Dworkin, que assenyala que als contractes Ulisses «la mesura que ha de ser imposada és específicament demanada per la part afectada» i que «aquest no és el cas de les mesures paternalistes de les quals hem estat parlant» (encara que no queda gaire clar si seria un tipus de mesures paternalistes diferent o no seria paternalisme en absolut). Vegeu Dworkin, Gerald. «Paternalism». A: Sartorius, Rolf. *Paternalism*. Op. cit., pàg. 29. Bernard Gert i Charles M. Culver són més clars en afirmar que, quan es compta amb el consentiment anterior del subjecte B, no es tracta de paternalisme. Vegeu Gert, Bernard; Culver, Charles M. «Paternalistic Behavior». Op. cit. Manuel Atienza comparteix aquesta última posició, si bé deixa oberta la qüestió de si, als contractes Ulisses, pot afirmar-se que hi ha consentiment a l'acció paternalista. Vegeu Atienza, Manuel. «Discutamos sobre paternalismo». *Doxa* 5 (1988), pàg. 209. Al contrari, decididament a favor de considerar aquests supòsits com a paternalisme genuí hi ha Ernesto Garzón i Douglas N. Husak, que afirma: «No planteja problemes conceptuals la pretensió que es pot tractar paternalistament un mateix.» Vegeu Husak, Douglas N. «Paternalism and Autonomy». *Philosophy & Public Affairs* 10 núm. 1 (1980), pàg. 43.

(II) El cas II, autopaternalisme estricte individual, s'allunya més del nucli de claredat del concepte de paternalisme perquè, aparentment, viola el pressupòsit del qual hem partit segons el qual el paternalisme consisteix en una relació entre dos subjectes. Bé es podria dir que en aquests supòsits és on l'autopaternalisme és veritablement autoreferent però menys paternalisme, mentre que en el supòsit en el qual B necessita una altra persona perquè «el lligui» és més paternalisme però menys autoreferent. En tot cas, la teoria de la racionalitat subjacent a aquestes autorestriccions individuals és de gran importància per al tema del paternalisme, en la mesura que pot contribuir a aclarir la racionalitat i, en última instància, la justificació de les restriccions paternalistes. El principi bàsic segons el qual disposar de menys opcions pot ser millor, de vegades, que disposar de més opcions estaria darrere de la justificació de totes les pràctiques paternalistes.¹⁹

(III) El tipus III seria, per exemple, el de les lleis emanades d'una legislatura democràtica que impedeixen o dificulten als ciutadans executar actes que els comporten un dany o l'augment del risc de dany. Alguns autors han sostingut que aquestes lleis no són paternalistes. L'argument seria que si l'existència de la llei es «deu»²⁰ a les preferències dels destinataris o, més específicament, a les seves «preferències sobre preferències»²¹ no podem parlar de paternalisme. Igual com ocorreria en la versió individual dels contractes Ulisses, els representants polítics es limitarien en aquests casos a seguir les directrius dels representats. Segons el meu parer, tanmateix, ni la pràctica ni la teoria de la represen-

tació política en democràcia no recolzen aquest argument. Amb molta freqüència, les normatives paternalistes, pensem per exemple en l'obligació de portar el cinturó de seguretat, es dicten contra les preferències dels destinataris, que no volen que se'ls imposi l'alternativa de portar el cinturó de seguretat o córrer el risc de ser sancionats, i s'orienten a produir amb el temps, *ex post facto* de promulgació, una modificació de les preferències, de manera que els ciutadans ja es posen el cinturó per voluntat pròpia. L'èxit de la legislació paternalista consistiria a contribuir a l'eliminació de preferències irracionals i perjudicials en els ciutadans. No s'hauria de confondre, d'altra banda, l'acceptació general o aquiescència a un esquema general de govern en el qual les interferències paternalistes són permissibles amb una autorització o consentiment per part dels destinataris a les interferències paternalistes concretes.

(IV) El tipus IV correspondria, per exemple, a l'autorestricció que una legislatura pot imposar-se a ella mateixa o, en el paradigma constitucionalista, a la rigidesa constitucional (autopaternalisme estricte polític). Aquí, aparentment, l'aprovació d'una norma per la qual certes regles constitucionals són immutables fa impossible al mateix constituent canviar aquestes regles i respectar, alhora, el dret. Francisco Laporta ha assenyalat que aquests supòsits no serien d'autopaternalisme (més fàcil de justificar), sinó de paternalisme estricte, perquè «qui ordena la vinculació no és generalment qui la patirà (...) es tracta d'individus diferents o de generacions diferents».²² A més, es tractaria, segons aquest ma-

19. Sobre la teoria de les autorestriccions, vegeu Elster, Jon. *Ulises desatado (Estudios sobre racionalidad, precompromiso y restricciones)*. Barcelona: Gedisa, 2002.

20. Vegeu Elster, Jon. *Ulises y las sirenas. Estudios sobre racionalidad e irracionalidad*. Op. cit., pàg. 144 i 145.

21. Vegeu Sunstein, Cass R. «Legal Interference with Private Preferences». *The University of Chicago Law Review*, 53 (1986), pàg. 1140-41.

22. Laporta, Francisco J. «El ámbito de la Constitución». *Doxa* 24 (2001), pàg. 464.

teix autor, d'un paternalisme injustificable, ja que considera les «majories democràtiques del futur» com pertorbades o dominades per les passions, quan el que en realitat està sent protegit és, moltes vegades, «l'aspecte passional i interessat dels constituents que es blinden davant la racionalitat de les futures generacions democràtiques».²³ Igualment, Jon Elster, que inicialment va considerar que les constitucions són mecanismes de precompromís «elaborades pel cos polític a fi de protegir-se ell mateix contra la seva previsible tendència a prendre decisions imprudents»,²⁴ recentment ha sostingut que, amb més freqüència (encara que no exclusivament), les constitucions són mecanismes pels quals uns tracten de lligar els altres. Segons el meu parer, les consideracions d'aquests autors em semblen acceptables; tanmateix, crec que hi hauria alguns supòsits que caurien en aquesta categoria d'autopaternalisme estricte polític: per exemple, Jon Elster assenyala que «quan el Parlament constituent hongarès, els anys 1989-1990, va votar a favor de la creació d'un Tribunal Constitucional amb atribucions molt àmplies, que li conferien la capacitat de revocar les decisions emanades del Parlament, això va constituir un acte explícit d'autolimitació».²⁵

1.3. El concepte de paternalisme jurídic

1.3.1. Una definició plausible de paternalisme jurídic

Si el paternalisme en general consisteix en l'exercici d'un poder, el paternalisme jurídic consistirà en l'exercici d'un poder jurídic. De manera que la definició de paternalisme jurídic seria la següent:

A exerceix paternalisme jurídic sobre B si i solament si:

- 1) *A exerceix un poder jurídic sobre B,*
- 2) *amb la finalitat d'evitar que B dugui a terme accions o omissions que el danyen a ell mateix i/o li comporten un increment del risc de dany (aquests danys poden ser de tipus físic, psíquic o econòmic).*

Els actes jurídics es caracteritzen perquè es fan d'acord amb normes jurídiques que confereixen poders. Els poders jurídics se solen dividir en poders públics (generalment, anomenats *competències*) i privats (generalment, anomenats *capacitats*). Ambdues, competències i capacitats, són l'exercici de poders, però mentre que s'és «capaç per modificar la pròpia situació jurídica; en canvi, s'és competent per modificar la d'altres persones».²⁶ Les competències es caracteritzen perquè el seu titular pot modificar intencionalment la situació jurídica d'un altre sense comptar amb l'acceptació d'aquest altre, mentre que les capacitats o bé esgoten els seus efectes en la persona que les executa o bé estenen els seus efectes a tercers voluntaris. L'exemple clàssic d'exercici d'una capacitat és el negoci jurídic (que pot ser vist com a promeses recíproques) i d'una competència podria ser-ho l'acte administratiu. Tan sols els poders públics que són competències poden ser descrits com l'exercici d'un poder (jurídic) de A (el titular del poder) sobre B (el subjecte jurídicament al poder de A).

Seguint aquesta última idea, es podria dir que el paternalisme jurídic consisteix en l'exercici

23. Laporta, Francisco J. «El ámbito de la Constitución». *Doxa* 24 (2001), pàg. 464.

24. Elster, Jon. *Ulises desatado*. Op. cit., pàg. 111.

25. Elster, Jon. *Ulises desatado*. Op. cit., pàg. 113.

26. Nino, Carlos S. *Introducción al análisis del derecho*. Barcelona: Ariel, 1996, pàg. 222.

d'una competència jurídica. Com que en el paternalisme l'objectiu de A és evitar que B dugui a terme actes que el danyen, que li comporten un increment de risc de dany, és plausible sostenir que en el paternalisme jurídic l'exercici per part de A de la seva competència sobre B ha de limitar d'alguna manera les opcions de B (almenys, limitarà a B una opció d'autoinfligir-se un dany, d'augmentar els riscos de danys).

L'anàlisi de W. N. Hohfeld sobre les diferents posicions jurídiques en una relació jurídica²⁷ pot ser, parcialment, aplicable aquí. Per tant s'obté la definició següent de paternalisme jurídic:

L'agent A exerceix paternalisme jurídic sobre B si i solament si:

- 1) *A, en l'exercici d'una competència, situa B en una posició de deure, no de dret, subjecció o incapacitat (en aquest últim cas, per modificar la seva pròpia situació jurídica),*
- 2) *amb la finalitat d'evitar que B dugui a terme accions o omissions que el danyen a ell mateix i/o li comporten un increment del risc de dany (aquests danys poden ser de tipus físic, psíquic o econòmic).*²⁸

Com a exemple de paternalisme jurídic podria assenyalar-se el dret a l'educació dels menors. Aquest és un dret que tenen tots els ciutadans, però quan es tracta dels menors sol caracteritzar-se com de paternalista; tanmateix, és fàcil advertir que el que el fa paternalista és que, en realitat, es configura com un dret-deure. El mateix ocorre amb el dret a la vida, que sempre que s'entén com a paternalista és concebut com a dret-deure. Altres exemples de regulacions jurídiques que es podrien qualificar de paternalistes serien els següents: el dret a l'assistència lletrada (d'exercici obligatori),²⁹ la irrenunciabilitat del dret a la informació clínica per part del pacient quan la seva salut està en un perill greu,³⁰ el no dret a la informació clínica en cas de necessitat terapèutica,³¹ la prohibició de les lesions amb el consentiment de la víctima,³² etc.

Aquesta proposta de concepte de paternalisme jurídic presentaria, segons el meu parer, els avantatges següents:

- 1) A més dels casos en els quals el paternalisme consisteix en l'establiment d'una prohibició o obligació, inclou els casos en els quals es declara incompetent una persona, se la subjecta a la tutela d'una altra o s'estableix que no té dret

27. Vegeu Hohfeld, W. N. *Fonamental Legal Conceptions as Applied In Judicial Reasoning*. Ashgate-Dartmouth, 2001.

28. El paternalisme jurídic pot ser vist també com l'«assumpció de competències per part de A». Podria dir-se que l'acte paternalista fonamental d'un sistema jurídic constitucional seria l'atribució al Parlament de competència per perseguir la finalitat (respectant certs límits) d'evitar que els ciutadans duguin a terme accions o omissions que els danyen i/o els comporten un increment del risc de dany (aquests danys poden ser de tipus físic, psíquic o econòmic). L'atribució d'aquesta competència implica lògicament la subjecció dels ciutadans. Quan el Parlament crea un estatus de la minoritat en la qual estableix que els menors han de quedar subjectes a la pàtria potestat, la situació pot ser descrita com la de conferir una competència als pares amb relació als seus fills. Igualment, quan s'estableix un deure per als ciutadans amb finalitats paternalistes (per exemple, la prohibició de navegar sense armlles salvavides), s'atorga competència a les autoritats judicials i/o administratives per sancionar l'incompliment d'aquest deure.

29. Vegeu els articles 118.4 i 788.1 de la Llei d'enjudiciament criminal espanyola.

30. Vegeu l'article 9.1 de la Llei 41/2002, bàsica reguladora de l'autonomia del pacient i de drets i obligacions en matèria d'informació i documentació clínica.

31. Vegeu l'article 5.4 de la Llei 41/2002, bàsica reguladora de l'autonomia del pacient i de drets i obligacions en matèria d'informació i documentació clínica.

32. Vegeu l'article 155 del Codi penal espanyol vigent.

a dur a terme certs actes (deixant-la en una situació de llibertat no protegida). Per exemple, la subjecció a tutela d'un discapacitat mental, la subjecció a la pàtria potestat dels menors, la incapacitat dels menors per disposar dels seus béns immobles, l'anul·lació de les disposicions generals en un contracte tipus no favorables a la part «dèbil» del contracte, la impossibilitat (institucional) de constituir vàlidament un contracte d'esclavitud perpètua o un contracte vàlid de treball per sota del salari mínim, etc.

2) Igualment, aquesta definició inclou els casos de paternalisme indirecte (o impur, segons la concepció de Gerald Dworkin),³³ ja que la coacció que directament es dirigeix contra un individu indirectament deixa el subjecte B en una situació de no dret. Per exemple, la il·legalització d'un comerç com el de les drogues (tant si aquesta il·legalització implica una persecució penal com no) deixa els subjectes tractats paternalistament, els consumidors, en una situació de no dret: poden tractar d'obtenir drogues al mercat il·legal, però l'Estat pot fer, per la seva part, tot el possible per impedir-ho.

3) En considerar el paternalisme jurídic com l'exercici d'un poder jurídic també es posa de manifest que el paternalisme es pot exercir en diferents etapes. En primer lloc, tindríem un poder constituent (si es tracta d'un sistema constitucional) que pot exercir el paternalisme, per exemple, configurant el dret constitucional a l'assistència lletrada com un dret-deure. En segon lloc, tin-

dríem un poder legislatiu que pot, seguint amb el mateix exemple, establir en les lleis processals l'obligació de l'assistència lletrada. En tercer lloc, trobaríem un jutge que declara que cert acusat no té dret a defensar-se ell mateix sense comptar amb l'assistència lletrada. Finalment, tindríem, en alguns casos, un funcionari públic que executa les disposicions del jutge.³⁴

4) S'aclareix la connexió entre la discussió sobre el paternalisme jurídic i la discussió de la filosofia política sobre el paternalisme i les formes de govern. Fora de l'escala anterior, o per sobre d'ella, hi hauria un nivell de paternalisme que es refereix a les formes de govern: en particular, la contraposició entre democràcia i despotisme benèvol. Un règim de despotisme benèvol està configurat totalment sobre la idea de paternalisme, mentre que la democràcia sembla fundar-se en la seva negació. Tanmateix, en la democràcia, la forma de govern caracteritzada per l'autonomia, hi ha, al seu torn, formes de dret autònomes i heterònomes. I per això, en cert sentit, es pot dir que el paternalisme és incompatible amb la democràcia, si ens situem en el nivell de les formes de govern, i, alhora, que dins de la democràcia hi pot haver exercicis paternalistes del poder. Les normes emanades d'una legislatura democràtica poden ser vistes com a exercici de l'autonomia del poble (que actuaria per mitjà de representants), però en la mesura que les seves disposicions s'apliquen als seus destinataris sense requerir per a això el seu consentiment individual

33. El paternalisme indirecte (Joel Feinberg) o impur (Gerald Dworkin) comporta que per evitar danys a B s'exerceix coacció sobre un tercer C: per exemple, quan per evitar els danys derivats del consum de drogues, se sanciona el traficant-venedor i no el consumidor-comprador. Vegeu Feinberg, Joel. *Harm to Self*. Op. cit., pàg. 9, i Dworkin, Gerald. «Paternalism». A: Sartorius, Rolf. *Paternalism*. Op. cit., pàg. 22.

34. Aquests últims actes, que són de pura aplicació del dret, difícilment poden no ser vistos com a actes jurídics i, d'acord amb la meua proposta, com a actes de paternalisme jurídic. Tanmateix, em sembla que el més raonable és considerar-los una categoria sui generis de paternalisme jurídic.

són heterònomes (comporten l'exercici d'una competència) i, per tant, susceptibles de ser paternalistes.³⁵

5) S'aclareix, finalment, la relació entre el paternalisme jurídic i la coacció. En un sentit ampli, seria cert que el paternalisme jurídic sempre és coactiu, ja que és el resultat de l'exercici de competències que modifiquen la situació jurídica d'un individu ho vulgui aquest o no. Competències que, a més, estan basades en última instància en la força. En un sentit estricte, tanmateix, el paternalisme jurídic sols seria coactiu quan recorre a l'establiment de sancions com a instrument principal d'una política paternalista.

1.3.2. *Paternalisme jurídic i paternalisme estatal*

El paternalisme estatal pot senzillament ser caracteritzat substituint «A» per «òrgan de l'Estat» en l'enunciat «A exerceix paternalisme sobre B». Cal considerar paternalisme estatal qualsevol acció paternalista duta a terme per un òrgan de l'Estat, però solament es tractarà de *paternalisme jurídic estatal* quan el mitjà directe emprat siguin les normes jurídiques.

Dins del conjunt de les accions de l'Estat es pot distingir aquelles els objectius de les quals s'aconsegueixen directament per mitjà de la modifica-

ció de la posició jurídica dels individus d'aquelles en les quals aquesta modificació sols té un paper secundari i el mitjà emprat per assolir aquests objectius té una altra naturalesa. L'acció de l'Estat sempre té un aspecte jurídic. La construcció d'una autopista estatal requereix un procediment de dret administratiu i fins al més mínim detall de la planificació i execució de les obres queda reflectit en un document. Tanmateix, el dret té un aspecte secundari en la construcció de l'autopista: aquesta es farà si es disposa de prou *recursos humans* i de prou *diners*. En altres casos, les *normes jurídiques* són el mitjà directe de què es val l'Estat per aconseguir els seus fins: per exemple, quan dicta una norma que prohibeix conduir sense el cinturó de seguretat. Podem suposar que un Estat preocupat per l'elevat nombre d'accidents, a més de construir carreteres més bones (la qual cosa requereix recursos humans i diners) i de prohibir certs comportaments perillosos (per mitjà de normes jurídiques), decidirà mantenir campanyes periòdiques de conscienciació sobre els riscos de la conducció; aquí sembla que el mitjà directe de què es val l'Estat és la *persuasió*. En resum, l'acció estatal es val principalment de quatre tipus de mitjans: diners, recursos humans, normes jurídiques i persuasió.³⁶

35. En el paràgraf següent de Hans Kelsen crec que es troba una explicació més clara d'aquesta mateixa idea: «En el punto central de los problemas de una dinámica jurídica —dice Hans Kelsen— se encuentra la pregunta por los diferentes métodos de producción de derecho, o por las formas del derecho. Si se pone la mira en aquellas normas jurídicas que configuran la parte principal de un orden jurídico, a saber: las que enlazan una sanción como acto coactivo a determinada conducta humana, y si se reconoce que un hombre se encuentra jurídicamente obligado a una determinada conducta en cuanto la conducta contraria ha sido convertida en condición de una sanción, pueden distinguirse dos tipos de normas jurídicas que estatuyen tales obligaciones jurídicas: aquellas en cuya producción el hombre obligado participa, y aquellas que aparecen sin su participación. El principio que se encuentra en la base de esta distinción es el de la libertad en el sentido de autodeterminación. La cuestión decisiva, desde el punto de vista del hombre sujeto a normas, es si la obligación se produce con su voluntad o sin ella y, eventualmente, incluso contra su voluntad. Se trata de la distinción que habitualmente se designa como la oposición entre autonomía y heteronomía, y que la teoría del derecho suele establecer en lo esencial en el terreno de los derechos estatales. Aquí aparece como una diferencia entre democracia y autocracia, o entre república y monarquía, y permite la visión corriente de las formas del estado. Solo que aquello que se concibe como la forma del estado no es más que un caso especial de la forma del derecho en general.» A: Kelsen, Hans. *Teoría pura del derecho*. México: Porrúa, 1993, pàg. 285.

36. La classificació està recollida de Pallarès, Francesc. «El sistema político en acción». *Revista de Estudios Políticos*, 62 (1988), pàg. 144; el qual, al seu torn, segueix el plantejament exposat a Peters, B. G. *American Public Policy*. Nova York: Franklin Wats Pubs., 1982.

Hi hauria, en conseqüència, supòsits de paternalisme estatal no jurídic. Vegem-ne alguns. En primer lloc, tindríem els supòsits en els quals l'Estat estableix incentius econòmics amb finalitats paternalistes.³⁷ Un altre supòsit d'aquest tipus de paternalisme serien els gravàmens orientats al fet que els ciutadans abandonin hàbits de vida no saludables: per exemple, elevant el preu del tabac. En tercer lloc, tindríem un conjunt de casos en els quals el mitjà emprat per l'Estat per exercir el paternalisme seria la persuasió. Aquí s'inclouria un ventall d'exemples que van des del més inocu, com la publicitat orientada específicament al fet que els ciutadans es comportin de certa manera, fins al més perillós, com seria la propagació d'informacions falses per protegir els ciutadans de les seves pròpies accions autodanyoses. Dins d'aquest últim conjunt de casos, valdria la pena destacar aquells en els quals l'engany adopta la forma d'una manipulació subtil de la informació.

Em refereixo als supòsits d'informació esbiaixada o manipulada. Daniel Wikler sosté, referint-se a les polítiques públiques orientades a l'adopció d'hàbits de vida saludables, que l'instrument de la informació pot ser utilitzat hàbilment, de

manera que més enllà de proveir informació amb la finalitat d'adoptar una decisió racional, es produeixen fenòmens de manipulació.³⁸ A Espanya, per exemple, la política pública de prevenció del consum de drogues no sols es basa en la coacció penal, sinó que utilitza profusament el mitjà de la persuasió, a través de campanyes publicitàries en els mitjans de comunicació de masses. Aquestes campanyes s'encarreguen a agències de publicitat l'especialitat de les quals no és presentar els millors arguments, sinó els més persuasius. A més, aquestes campanyes ni tan sols no són centralment retòriques; no es basen en els arguments més que en la imatge i el so. Estan dirigides, en definitiva, a generar una resposta hostil al consum de drogues, una espècie de reflex condicionat a «dir NO» (que va ser l'eslògan d'una d'elles).

En quart i últim lloc, tindríem com un tipus de paternalisme estatal no jurídic, encara que per raons diferents dels anteriors, el cas del paternalisme entre estats. Si el paternalisme és exercit per un Estat sobre un altre, aquest adoptarà normalment la forma de les «ingerències coactives» a què es referia Ernesto Garzón,³⁹ entre les quals la invasió armada seria la més significativa. No obstant

37. També seria paternalista, d'acord amb la definició de paternalisme presentada, l'establiment d'incentius econòmics orientats a modificar l'estructura de preferències del subjecte B amb la finalitat d'evitar que B es danyi ell mateix (els incentius serien una manera d'exercir el poder). Un exemple d'aquest tipus de paternalisme, poc freqüent, serien els incentius per a la contractació de plans de pensions, sempre que entenguem que una conseqüència de la mesura, previsible i desitjada pel legislador, és la disminució de les persones que, per imprevisió, no tindran recursos suficients per gaudir d'una vellesa digna. Cal advertir la importància que té la segona condició de la definició de paternalisme per distingir aquests casos de les meres intervencions benèvols. Si, com és de desitjar, l'Estat exerceix el seu poder sempre per beneficiar els ciutadans, podria argumentar-se que, d'acord amb la meua definició, gairebé totes les intervencions estatals són paternalistes. Tanmateix, això no és així perquè la finalitat del paternalisme no és simplement evitar danys als ciutadans, sinó més estrictament evitar que es danyin ells mateixos. La concessió d'una subvenció, per exemple, als agricultors no és necessàriament paternalista, però ho serà si aquesta subvenció està orientada a dissuadir els productors de fer una cosa que els perjudica. Imaginem que un sector agrícola no és econòmicament viable i que, tanmateix, per costum, por o desconfiança els agricultors es resisteixen a canviar a altres cultius més profitosos; l'Estat pot prohibir aquesta producció, desincentivar-la o, fins i tot, incentivar altres cultius. Aquest tipus de polítiques previsiblement combinen diversos objectius (entre ells, sens dubte, millorar l'economia nacional), però en la mesura que una de les conseqüències previsible i desitjable és evitar que els agricultors es danyin ells mateixos també és paternalista.

38. Wikler, Daniel. «Persuasion and Coercion for Health». A: Sartorius, Rolf. *Paternalism*. Op. cit., pàg. 53.

39. Vegeu Garzón Valdés, Ernesto. «Intervencionismo y paternalismo». A: Garzón Valdés, Ernesto. *Derecho, ética y política*. Op. cit.

això, el procés, lent i difícil, de la juridització de la vida internacional afavoreix que apareguin supòsits de paternalisme juridicointernacional entre estats i agents paternalistes internacionals.

Si no tot paternalisme estatal és paternalisme jurídic, tampoc tot paternalisme jurídic no és paternalisme estatal. En principi, sembla que si el paternalisme jurídic consisteix en l'exercici de competències jurídiques i aquestes són exercides sempre per òrgans de l'Estat, llavors el paternalisme jurídic ha de ser sempre paternalisme estatal. Tanmateix, és evident que hi ha subjectes que exerceixen competències sense ser òrgans de l'Estat o, almenys, sense ser-ho de la mateixa manera d'allò que, en general, entenem per òrgans de l'Estat. Pensem, per exemple, en el cas del metge o dels subjectes que detenen la pàtria potestat.

D'acord amb la Llei d'autonomia del pacient espanyola,⁴⁰ si el metge responsable de l'assistència considera que el pacient no és capaç de prendre les seves pròpies decisions, llavors el consentiment informat l'ha d'atorgar la família (art. 9.3). Podria dir-se que es confereix al metge el poder de determinar, als efectes de donar consentiment al tractament, la capacitat del pacient i, per tant, el metge exerciria una competència similar a la del jutge que estableix, per exemple, que una persona és incompetent per disposar dels seus béns. Igualment, la pàtria potestat comportaria l'exercici de competències de representació (sense necessitat que el fill sotmès a aquesta hi consenti) i, fins i tot, cert poder sancionador (l'anomenat *dret de correcció*).

No crec que s'hi guanyi gaire negant que en aquests casos es tracta de l'exercici de competències i tampoc no afirmant que el metge o els pares

són òrgans de l'Estat. Potser una solució és acudir a un gènere superior, el de la producció de resultats normatius per mètodes autocràtics (que no requereixen el consentiment de l'afectat), i distingir dins seu l'exercici de competències per part de l'Estat i altres exercicis de poder entre particulars que, en alguns casos, es caracteritzarien per emmarcar-se en relacions paternalistes. Aquest seria el cas de les relacions de tutela i curatela, de la mateixa relació paternofamiliar, de la relació marital d'acord amb la regulació preconstitucional espanyola, d'alguns aspectes de la relació metge-pacient, etc.

1.4. Altres distincions rellevants

Per acabar l'apartat conceptual i passar a l'estudi dels problemes de justificació voldria referir-me sumariàment a algunes distincions rellevants.

En primer lloc, principalment amb relació al paternalisme jurídic, convé distingir les disposicions que són *purament paternalistes*, és a dir, l'única finalitat de les quals és evitar danys autoinfligits de tipus físic, psíquic i/o econòmic, d'aquelles que tenen altres finalitats al costat de la paternalista i que podríem denominar de *paternalisme mixt*.

En segon lloc, convé recordar la distinció entre casos de *paternalisme directe*, és a dir, aquells en els quals s'exerceix el poder directament sobre el subjecte a qui es tracta d'evitar danys, i casos de *paternalisme indirecte*, és a dir, aquells en els quals directament s'exerceix el poder sobre un subjecte i indirectament sobre qui és tractat paternalistament: per exemple, quan per evitar els danys derivats del consum de drogues se sanciona els venedors de drogues.

40. Llei 41/2002, bàsica reguladora de l'autonomia del pacient i de drets i obligacions en matèria d'informació i documentació clínica.

En tercer lloc, és convenient distingir entre una *acció paternalista* i una *justificació paternalista*. La justificació paternalista s'orientaria a presentar l'exercici del poder sobre un subjecte com a acceptable apel·lant a dues raons: 1) l'acció evita danys importants i 2) és necessària per tal com el subjecte sobre qui s'exerceix el poder no està en condicions d'ocupar-se dels seus propis interessos.

En quart i últim lloc, convé fer referència a la important distinció entre *paternalisme fort* (o dur) i *paternalisme feble* (o tou). Joel Feinberg ha proposat, amb relació a la justificació de la coacció penal, de distingir el paternalisme fort, que «acceptarà com una raó per a la legislació penal que és necessària per protegir adults competents, contra la seva voluntat, de les conseqüències danyoses de les seves eleccions i empreses, encara que siguin plenament voluntàries», del paternalisme feble, que «sosté que l'Estat té dret a prevenir la conducta danyosa autoreferent (en aquesta mesura *sembla* paternalista) si, i solament si, aquesta conducta és substancialment no voluntària, o quan una intervenció temporal sigui necessària per establir si és voluntària o no».⁴¹ Es tracta d'una distinció que sol entendre's de dues maneres: com una distinció conceptual entre el paternalisme genuí (paternalisme fort) i el paternalisme fals o aparent (paternalisme feble), o com una distinció entre formes de paternalisme plau-

siblement justificat (paternalisme feble) i injustificat (paternalisme fort). Segons el meu parer, aquesta segona opció és la més correcta.

El terme *paternalisme* va ser introduït per Hart en l'àmbit de la filosofia moral i jurídica com un argument contra el moralisme jurídic defensat per Lord Devlin. D'acord amb aquest últim, la tradicional irrellevància atorgada pel dret penal al consentiment de la víctima (per exemple, en els delictes de lesions o homicidi) mostrava un fonament moralista en la legislació.⁴² Hart va sostenir, al contrari, que «les normes que exclouen el consentiment de la víctima com un eximent contra les acusacions d'assassinat o agressió poden ser perfectament explicades com un cas de paternalisme, dirigit a *protegir els individus d'ells mateixos*».⁴³ Per a Hart la justificació d'aquestes interferències paternalistes calia buscar-la en «una consciència creixent d'un gran conjunt de factors que disminueixen la significació que cal atribuir a una elecció o consentiment aparentment lliure».⁴⁴ Aquesta «consciència» a què al·ludeix Hart constitueix, segons la meua opinió, el nucli de la idea de paternalisme: qui actua paternalistament pressuposa algun tipus de dèficit en el subjecte sobre qui actua. I per això la noció de paternalisme dur ens remet o bé a altres figures en què no es tracta tant de protegir l'individu com de perseguir algunes formes d'explotació immorals, salvaguardar l'ordre pú-

41. Vegeu Feinberg, Joel. *Harm to Self*. Op. cit., pàg. 12.

42. Devlin, Patrick. *The Enforcement of Morals*. Oxford University Press, 1968, pàg. 6. La concepció del moralisme jurídic que explica millor la posició de Patrick Devlin és la que el posa en relació amb l'anomenat comunitarisme, de manera que es tracta d'imposar coactivament la moral d'una societat, en la mesura que s'entén que cert conjunt de creences i valors tenen un caràcter constitutiu d'aquest grup social. El que sembla estar en joc en els actes que atempten contra la moral social és, per tant, l'existència de la societat mateixa. Sobre aquesta aproximació al concepte de moralisme jurídic, vegeu Colomer, José Luis. «Libertad individual y límites del derecho». A: Díaz, Elías; Colomer, José Luis (dir.). *Estado, justicia, derechos*. Madrid: Alianza Editorial, 2002, pàg. 183 i seg.

43. Hart, H. L. A. *Law, Liberty and Morality*. Stanford University Press, 1963, pàg. 31

44. Hart, H. L. A. *Law, Liberty and Morality*. Op. cit., pàg. 32.

blic, etc.,⁴⁵ o bé a casos de paternalisme exercit sobre el pressupòsit erroni de l'existència d'algun dèficit en els destinataris de la mesura. Però aquestes consideracions ja demanen passar a l'apartat següent sobre la justificació del paternalisme.

2. La justificació del paternalisme

Si entenem el paternalisme segons la meua definició, cap doctrina política completa no ha rebutjat frontalment el paternalisme perquè totes l'han admès en alguns casos. Almenys, totes les doctrines han admès la justificació del paternalisme amb relació als nens. Aquest paternalisme universalment acceptat, el paternalisme respecte als nens, sembla constituir el punt de partida adequat per tractar la justificació del paternalisme i, de fet, tant en la tradició del pensament polític (Aristòtil, Thomas Hobbes, John Locke) com en les aportacions més recents (Gerald Dworkin) aquesta ha estat l'estratègia argumentativa escollida.

La universalització de l'acceptació del paternalisme amb relació als nens juga en dues direccions: d'una banda, sembla implicar que ja que els adults no són nens no han de ser tractats de la mateixa manera i, de l'altra, exigeix que si els adults són iguals als nens en alguns aspectes rellevants han de ser tractats de la mateixa manera.

La conciliació d'aquests dos aspectes del principi d'igualtat formal es fa a través de la cons-

trucció d'una noció més general que la de minoritat i que inclouria aquesta: la noció d'incapacitat. Així, hem de dir que els nens poden ser tractats paternalistament no pel simple fet de ser nens, sinó perquè aquesta propietat en comporta, en la majoria dels casos, una altra: la de ser incapaços. El judici moral més general és, per tant, que pot estar justificat tractar paternalistament els incapaços, siguin nens o adults.

Un dels elements clau de la justificació del paternalisme és el del context en el qual es duu a terme la interferència paternalista. Em sembla interessant entendre la distinció proposada per Jack D. Douglas de paternalisme cooperatiu i conflictiu⁴⁶ com a paternalisme en contextos (potencialment) cooperatius i paternalisme en contextos (potencialment) conflictius. La família seria el model del paternalisme cooperatiu i l'Estat, el del paternalisme conflictiu. Hi hauria dues diferències rellevants entre aquests contextos: la primera és sobre el major o menor grau de possibilitat que el paternalisme sigui paternalisme genuí (és a dir, genuïnament benèvol) i la segona, sobre el major o menor grau de possibilitat de coneixement dels interessos del subjecte tractat paternalistament.

El paternalisme en l'àmbit de la família es caracteritzaria per una alta probabilitat que l'agent A actui mogut exclusivament pel bé de B i també per una alta probabilitat que els interessos (subjectius) de B siguin coneguts per A. Al contrari, en l'àmbit

45. Un exemple d'aquest tipus d'intervencions seria el delictes de l'article 155 del Codi penal espanyol, d'acord amb el qual «en els delictes de lesions si ha existit el consentiment lliurement, espontàniament i expressament emès de l'ofès, s'imposarà la pena inferior en un o dos graus». Es tractaria, al meu judici, d'un d'aquests delictes «contra la societat» (contra l'«ordre públic» podria dir-se) que tractaria de sancionar la immoralitat intrínseca de l'acte de produir lesions a un altre, amb l'única justificació (pretesa) per part de l'agressor del consentiment de la víctima.

46. Aquest autor defineix el «paternalisme cooperatiu» com «qualsevol forma de paternalisme (fer el bé als altres en nom del que 'és bo per a ells') en la qual aquells que actuen paternalistament estan actuant sincerament per ajudar l'altra persona a esdevenir més independentment competent a llarg termini, i l'altra persona creu sincerament que aquest és el cas»; i el «paternalisme conflictiu» com a aquell que «no està orientat a la competència independent i igualtat a llarg termini del membre subordinat de la relació». Vegeu Douglas, Jack D. «Cooperative Paternalism versus Conflictual Paternalism». A: Sartorius, Rolf (ed.). *Paternalism*. Op. cit., 1987, pàg. 171-200.

estatal la probabilitat que l'Estat actuï mogut exclusivament pel bé del subjecte B pot ser molt baixa i també es pot dubtar de les possibilitats que aquest agent conegui els interessos (subjectius) de B. Aquestes observacions generals fonamenten l'actitud que sosté que la cura i l'educació dels menors han d'estar a les mans dels seus progenitors i l'Estat, tan sols, ha de supervisar i vigilar, de manera molt general, el compliment d'aquests deures.

En el text que segueix em referiré principalment a la justificació del paternalisme en contextos conflictius i, en particular, al paternalisme en la relació de l'Estat amb els seus ciutadans. En aquest àmbit, sembla haver-hi un acord gairebé unànim sobre la importància del principi d'autonomia individual, que podria veure's com un principi que, a partir d'una formulació molt general, «s'han de respectar les decisions privades dels individus», estableix una obligació *prima facie* de no interferència. Tanmateix, també és plausible afirmar la validesa d'un principi de benestar d'acord amb el qual l'Estat ha de vetllar pel benestar dels seus ciutadans. El principi de paternalisme justificat seria un principi secundari,⁴⁷ que constituiria una especificació de l'abast que s'ha de reconèixer al principi d'autonomia individual amb relació a consideracions de benestar individual.

Segons el meu parer, l'esmentat principi de paternalisme justificat podria enunciar-se de la manera següent:

A exerceix paternalisme sobre B per mitjà de x, de manera justificada, si i solament si:

- 1) X és una mesura idònia i necessària, en el sentit que evita que B es danyi ell mateix o incrementi el risc de danys (aquests danys

poden ser de tipus físic, psíquic o econòmic) i no hi ha una manera alternativa no paternalista i de costos raonables per evitar aquests danys, i

- 2) la tendència a la producció d'aquests danys o l'increment de risc de danys té la seva font en una situació d'incapacitat bàsica del subjecte B, i

- 3) es pot presumir racionalment que B prestaria el seu consentiment tant a la possibilitat general de ser tractat paternalistament per A en certes ocasions com al contingut concret de x, si no estigués en una situació d'incapacitat bàsica.

A continuació, examinaré cada una de les condicions de justificació proposades.

2.1. La idoneïtat i la necessitat de la mesura paternalista

El judici d'idoneïtat d'una mesura paternalista x es compon de dues parts: primer, la determinació que alguna cosa és un dany per al subjecte B i, segon, la determinació que x és un mitjà adequat per evitar aquest dany.

En contextos cooperatius de paternalisme és on sembla més fàcil fonamentar la primera part del judici d'idoneïtat. La proximitat entre els subjectes de la relació paternalista afavoreix que l'agent A estigui en condicions de determinar amb més fiabilitat què constitueix un dany per a B. La determinació que certa conducta de B constitueix un dany o l'increment de risc de dany per a B no és un judici particularment difícil, en el sentit que aquesta conducta danya algun interès de B. El problema està a determinar si aquesta conducta

47. Una caracterització dels principis de la bioètica com un conjunt de principis primaris i secundaris (en la qual el paternalisme és un principi secundari al principi d'autonomia) pot veure's a Atienza, Manuel. «Juridificar la bioètica». A: Rodolfo Vázquez (comp.). *Bioética y derecho*. México: FCE-Itam, 1999.

danya B i, a més, aquest dany no és compensat amb més protecció o promoció d'un altre interès de l'individu. Una persona pot, per exemple, preferir el dolor a una prolongació del tractament hospitalari. Si A tracta d'evitar el dolor a costa d'allargar la seva hospitalització, podria dir-se que, certament, A ha evitat un dany a B, però no que li ha evitat un dany com a resultat final (és a dir, tenint en compte com són afectats altres interessos de B). Al contrari, així que modifiquem la situació cap a contextos conflictius de paternalisme la primera part del judici d'ideïtat esdevé més complicada.

La segona part del judici d'ideïtat i també el judici de necessitat (el qual estableix que no hi ha una mesura alternativa que aconseguixi el mateix objectiu però a un cost menor) són, igualment, més senzilles en contextos cooperatius que en contextos conflictius de paternalisme. No obstant això, la manera personal en la qual s'exerceix el paternalisme en contextos cooperatius (el pare en la família, el metge en la seva unitat, etc.) pot derivar amb freqüència en un *autoritarisme* (encara que benèvol) que seria una desviació del paternalisme justificat basat en l'incompliment de la condició de necessitat de la mesura. En contextos conflictius i, en particular, amb relació al paternalisme estatal, la correcció de la segona part dels judicis d'ideïtat i dels judicis de necessitat depèn de la seva conformitat amb les teories sobre la legislació i les polítiques públiques. Algunes de les polítiques orientades a evitar els danys derivats del consum de drogues, per exemple, es discuteixen fa temps pels dubtes que susciten sobre això de la seva ideïtat i necessitat; en par-

ticular, els càstigs penals no semblen ni idonis ni necessaris per al paternalisme.

En tot cas, em sembla important destacar que l'argument de la inutilitat no és aplicable en abstracte contra les mesures paternalistes, encara que es tracti de paternalisme estatal. D'acord amb aquest argument, el paternalisme estatal seria rebutjable en general perquè necessàriament és contraproduent, és a dir, tal com sosté John S. Mill, perquè l'individu sempre hi surt perdent amb la interferència paternalista. Segons el meu parer, tanmateix, en la mesura que la interferència paternalista es limiti a la protecció dels interessos més bàsics dels individus, sobre el pressupòsit que si aquests interessos estan amenaçats és perquè els individus es troben en una posició d'incapacitat bàsica, no hi ha cap raó per sostenir l'argument de la inutilitat contra el paternalisme estatal en general. D'altra banda, com ha assenyalat Cass R. Sunstein, si la interferència produeix un canvi en les preferències dels individus, no es podria aplicar aquest argument de la inutilitat: per exemple, la imposició del cinturó de seguretat acaba creant l'hàbit de posar-se el cinturó i dissolent, per tant, l'oposició inicial.⁴⁸ La majoria de les mesures paternalistes solen pretendre (i produir) aquest efecte de modificació de les preferències mateixes.

Tanmateix, l'argument de la inutilitat és d'aplicació directa contra el perfeccionisme estatal. Respecte a qüestions morals, creences religioses o, en general, els aspectes més importants del pla de vida de l'individu, hi hauria un vincle constitutiu entre convicció i valor. Aquest seria l'argument principal, per exemple, de John Locke contra la imposició de les creences religioses (les creences

48. Vegeu Sunstein, Cass R. «Legal Interference with Private Preferences». Op. cit., pàg. 1136-1138, i De Páramo Argüelles, Juan Ramón. *Tolerancia y liberalismo*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1993, pàg. 38.

tenen valor si són assumides per l'individu, si són imposades ja no tenen valor)⁴⁹ i, en el nostre temps, de Ronald Dworkin, que distingeix entre un paternalisme crític coercitiu i un paternalisme volitiu.⁵⁰ Segons aquest últim autor, el paternalisme crític coercitiu es caracteritzaria perquè l'Estat intenta «millorar la vida dels ciutadans obligant-los a actuar d'unes maneres que ells pensen que empitjoren la seva vida»,⁵¹ a la qual cosa afegeix que «una bona part del paternalisme estatal no és de caràcter crític, sinó volitiu: l'Estat obliga la gent a usar els cinturons de seguretat per evitar-los un dany que suposa que ells mateixos ja desitgen evitar»,⁵² i per això aquest últim paternalisme aniria sols contra la voluntat dels ciutadans, mentre que el primer aniria a més contra la seva convicció.

El «paternalisme crític coercitiu» no seria *paternalisme* d'acord amb la meua definició, es tractaria de moralisme jurídic, i contra ell es pot esgrimir l'argument de la inutilitat de la manera següent: algú pot pensar que, per exemple, la devoció religiosa és important, «però no pot pensar que l'observança religiosa involuntària, pregar a l'ombra del poltre de tortura, té cap valor ètic».⁵³

2.2. La incapacitat bàsica del subjecte tractat paternalistament

L'aspecte més problemàtic de la justificació del paternalisme el constitueix, sens dubte, la idea d'incapacitat. Sobre això, en primer lloc, em sembla útil seguir la proposta d'Ernesto Garzón i partir, pel que fa al paternalisme, d'una concepció general de la incapacitat,⁵⁴ de manera que aquesta no s'entengui com una circumstància entre les altres que afecta la voluntarietat d'una decisió (la incapacitat en sentit estricte),⁵⁵ sinó que seria el concepte més general que dóna compte d'una forma unitària de tots els factors que poden reduir la voluntarietat d'un acte.

En segon lloc, em sembla important distingir, tal com fan Tom L. Beauchamp i James F. Childress, la funció que compleix la noció de capacitat, la seva definició, dels estàndards de capacitat i les proves per establir la capacitat. La *funció* dels judicis de capacitat és distingir les persones les decisions auto-referents de les quals han de ser respectades (capaços) de les persones les decisions de les quals poden no ser respectades (incapaços). Respecte a la definició de capacitat, tots els autors coincideixen que la capacitat consisteix en «la capacitat per dur a terme una determinada tasca» i Joel Feinberg,⁵⁶ Ernesto Garzón,⁵⁷ Bernard Gert i Charles M. Culver

49. Vegeu Locke, John. Carta sobre la tolerància. Madrid: Tecnos, 1985, i De Páramo Argüelles, Juan Ramón. *Tolerancia y liberalismo*. Op. cit., pàg. 31-35.

50. Vegeu Dworkin, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Barcelona: Paidós, 1993, pàg. 140-154.

51. Dworkin, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Op. cit., pàg. 143.

52. *Ibidem*.

53. Dworkin, Ronald. *Ética privada e igualitarismo político*. Op. cit., pàg. 144.

54. Vegeu Garzón Valdés, Ernesto. «¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?» Op. cit., pàg. 165 i seg. Ernesto Garzón utilitza el terme *incompetència* i no el d'*incapacitat*. Amb el mateix sentit, utilitzaré tanmateix aquest segon terme perquè crec que s'ajusta més a la tradició jurídica del dret privat espanyol.

55. Aquesta incapacitat en sentit estricte fa referència a l'estat d'un individu les facultats del qual estan danyades o no desenvolupades, de manera temporal o permanent.

56. Feinberg, Joel. *Harm to Self*. Op. cit., pàg. 28.

57. Garzón Valdés, Ernesto. «¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?» Op. cit., pàg. 165.

coincidirien que es tracta més específicament de «la capacitat per prendre una decisió *racional*».⁵⁸

La capacitat rellevant als efectes de la justificació del paternalisme és una noció de tot o gens. Perquè la determinació del grup dels incapços es faci raonablement, és necessari acceptar la proposta d'Ernesto Garzón i Daniel Wikler⁵⁹ de partir d'un concepte de capacitat bàsica, és a dir, serien capaços tots els qui tenen la capacitat *mínima* necessària per afrontar les tasques i desafiaments que planteja la consecució del benestar individual. Una altra manera de dir el mateix és indicant que un estàndard adequat de la capacitat ha de deixar la majoria dels adults del costat de la capacitat.

Crec que Allen Buchanan i Dan Brock tenen raó quan defensen que «el nivell de capacitat que és exigible per prendre una decisió en particular ha d'ajustar-se a les conseqüències d'actuar d'acord amb aquesta decisió».⁶⁰ Aquesta estratègia de l'escala mòbil en el nivell de capacitat mínima exigible es basaria en la idea que les decisions que comporten conseqüències greus són més complexes (m'inclino a pensar que és així) i en què, com sosté Joel Feinberg, el sentit comú aconsellaria manejar aquest estàndard mòbil. Les regles

pràctiques que aquest últim autor ens proposa per determinar l'estàndard de voluntarietat aplicable⁶¹ es podrien adaptar a la concepció general de la incapacitat de la manera següent:

- 1) Com més gran sigui el risc d'una conducta, més gran ha de ser el grau de capacitat requerit per permetre la conducta.
- 2) Com més irremeiable sigui el dany arriscat, més gran ha de ser el grau de capacitat requerit per permetre la conducta.⁶²
- 3) L'estàndard de capacitat s'ha d'adaptar d'altres maneres a les diverses circumstàncies especials.⁶³

D'acord amb aquestes regles, l'estàndard de capacitat exigible, per exemple, per rebutjar un tractament quan aquest reuig pot comportar la mort ha de ser més alt que l'estàndard de capacitat exigible per a un reuig les conseqüències del qual són menys greus. La capacitat mínima exigible per rebutjar un tractament vital seria més gran que per rebutjar un tractament no vital. Al seu torn, crec que aquestes mateixes regles podrien manejar-se respecte a la prova de la capacitat i, per tant, la prova de la capacitat en una decisió de vida o mort ha de ser més exigent que en una decisió de menor gravetat.

58. Gert, Bernard; Culver, Charles M.; Clouser, K. Danner. *Bioethics. A Return to Fundamentals*. Op. cit., pàg. 137.

59. Vegeu Wikler, Daniel. «Paternalism and the Mildly Retarded». A: Sartorius, Rolf. *Paternalism*. Op. cit.

60. Brock, Dan; Buchanan, Allen. *Deciding for Others*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, pàg. 52. Al costat d'aquest treball, hi ha una altra elaboració molt destacada de l'escala mòbil que es deu a James F. Drane. Vegeu Drane, James F. «Competence to Give an Informed Consent. A Model for Making Clinical Assessments». *Journal of the American Medical Association*, 252 (1984), pàg. 925-927, i Drane, James F. «The Many Faces of Competency». *Hastings Center Report*, 1985, pàg. 17-21.

61. Joel Feinberg proposa que les úniques interferències paternalistes justificades són aquelles que tracten d'evitar als individus les conseqüències danyoses de les seves accions, sempre que aquestes accions siguin insuficientment voluntàries o una intervenció temporal sigui necessària per determinar la voluntarietat de les accions. Vegeu Feinberg, Joel. *Harm to Self*. Op. cit.

62. Gerald Dworkin considera com un dels factors rellevants per a la justificació del paternalisme que es tracti d'evitar «decisiones que comporten canvis irreversibles». Dworkin, Gerald. «Paternalism». A: Sartorius, Rolf. *Paternalism*. Op. cit., pàg. 31.

63. Feinberg, Joel. *Harm to Self*. Op. cit., pàg. 114.

Un tòpic important entorn del maneig de la noció de capacitat diu que la incapacitat d'un subjecte ha de poder determinar-se amb independència del contingut de la seva decisió. Tots els autors coincideixen a dir que la decisió *x* de B no ha de ser respectada perquè B és incapaç, quan l'única raó per jutjar B incapaç és que ha pres la decisió *x*, és una manera de «fer trampes» amb la noció d'incapacitat. I per això s'exigeixi que la capacitat es determini per mitjà d'un test independent que avalui les capacitats dels individus per prendre certes decisions. Si bé l'anterior és correcte, em sembla que també ho seria afirmar que la capacitat o incapacitat de B per decidir *x* depèn de si *x* és racional, sempre que s'entengui (correctament) que dir que «*x* és una decisió racional per a B» comporta fer un judici que posa en relació el contingut de la decisió *x* amb les creences, preferències i els processos de formació de creences i preferències del mateix B.

D'acord amb la teoria estricta de la racionalitat, la racionalitat d'un acte depèn de les pròpies creences i desigs de l'agent.⁶⁴ El requisit fonamental de racionalitat seria la *consistència* de les creences i dels desigs. Per determinar si una acció *x* de B és irracional en aquest sentit estricte, hem de conèixer les creences i desigs rellevants de B per a l'acció *x* i jutjar si són inconsistents. Una vegada que hem determinat que *x* és irracional per a B en aquest sentit estricte, és plausible sostenir que

hem determinat, alhora, que B està en una situació d'incapacitat.

Segons una teoria àmplia de la racionalitat, un subjecte que actua consistentment d'acord amb les seves creences i desigs consistents pot actuar encara irracionalment. Aquí es tracta de veure la racionalitat substantiva dels desigs i les creences i no únicament la seva consistència interna. Jon Elster proposa que «valorem la racionalitat àmplia de les creences i els desigs observant la manera com estan conformats».⁶⁵ Els desigs i les creences irracionals, en aquest sentit, són aquells que tenen algun «tipus erroni d'història causal».⁶⁶ En positiu, la capacitat necessària per formar creences racionals seria el bon judici, és a dir, «la capacitat de sintetitzar informació vasta i difusa que més o menys tracta clarament sobre el problema que ens ocupa, de manera que no hi hagi un conjunt d'elements al qual es doni una importància indeguda»;⁶⁷ mentre que la capacitat necessària per formar preferències racionals seria l'autonomia. Jon Elster no troba una manera satisfactòria de definir l'autonomia en positiu, per la qual cosa proposa d'entendre-la «com un mer residu, com allò que queda una vegada hem eliminat els desigs que han estat modelats per alguns dels mecanismes de la breu llista de preferències irracionals»,⁶⁸ a la qual cosa afegeix: «de manera similar, la qualitat del judici per a les creences ha de ser entesa com l'absència de distorsions i il·lusions».⁶⁹

64. Sobre la concepció estricta i àmplia de la racionalitat segueixo Elster, Jon. *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Op. cit. Vegeu, igualment, Davidson, Donald. *Essays on Actions and Events*. Oxford University Press, 1980.

65. Elster, Jon. *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Op. cit., pàg. 29.

66. *Ibidem*.

67. Elster, Jon. *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Op. cit., pàg. 30.

68. Elster, Jon. *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Op. cit., pàg. 41. Un resum de la concepció de l'autonomia de Jon Elster posada en relació amb els pressupòsits del liberalisme polític pot veure's en De Páramo, Juan Ramón. *Tolerancia y liberalismo*. Op. cit., pàg. 71-75

69. Elster, Jon. *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Op. cit., pàg. 41.

Igual com ocorre amb el concepte de «decisió estrictament irracional», quan es tracta d'una «decisió substancialment irracional» no n'hi ha prou únicament amb conèixer el sentit de la decisió (per exemple, suïcidar-se o no), sinó que cal indagar-ne l'origen, buscar elements distorsionadors del bon judici o de l'autonomia. Per això, alhora que podem dir que el judici d'incapacitat sobre el subjecte B amb relació a la decisió x depèn de la racionalitat, formal o substancial, de x, podem dir que el judici d'incapacitat no depèn únicament del contingut de la decisió x.

Un pressupòsit important de les consideracions anteriors és que, com sosté Jon Elster, «entre la teoria estricta del racional i la teoria completa del verdader i del bo hi ha suficient espai i necessitat per a una teoria àmplia de la racionalitat».⁷⁰ Això és important perquè ens permet entendre la pretensió del paternalista de diferenciar-se del moralista, la preocupació del qual no seria la racionalitat de les accions, en els sentits explicats, sinó la seva correcció moral.

A partir d'aquesta caracterització general de la noció de capacitat bàsica, el més important és determinar quins tipus de factors poden interferir-hi. Una primera classificació d'aquests factors resultaria d'aplicar una doble distinció: (1) factors d'incapacitat que afecten aspectes cognitius o volitius i (2) factors d'incapacitat que són conseqüència d'elements externs o interns.⁷¹ En entrecreuar aquestes dues distincions obtindríem la taula següent:

Convé advertir que en un sentit estricte d'incapacitat (que és la utilitzada pels civilistes), aquesta es refereix únicament a I i II, és a dir, a allò que pot considerar-se un estat o condició del subjecte (permanent o transitòria) que afecta la capacitat d'un individu per prendre decisions racionals, en absència d'una causa externa que produeixi aquests mateixos efectes. Les incapacitats tipus III i IV serien incapacitats (bàsiques) relatives, en el sentit que la desaparició de la causa externa que interfereix en els aspectes cognitius o volitius comporta que l'individu recobra la capacitat.

Cada un d'aquests tipus d'incapacitat pot donar lloc a un tractat independent. Aquí voldria tan sols fer alguns comentaris que poguessin ser d'utilitat per a la justificació d'interferències paternalistes.

A) Incapacitats tipus I

En primer lloc, cal assenyalar que les conseqüències danyoses d'una acció intencional poden considerar-se com autoinfligides, encara que l'agent no tingués la intenció de provocar aquestes conseqüències. Aquest és un punt important, perquè el factor de la ignorància pot jugar tant en la descripció de les accions com en la determinació de la seva voluntarietat: una acció d'autodany involuntària en el sentit d'afectada per la presència del factor de la ignorància o de l'error pot ser considerada, tanmateix, voluntària en el

Tipus d'incapacitat (I)		
	Origen intern	Origen extern
<i>Aspectes cognitius</i>	I	III
<i>Aspectes volitius</i>	II	IV

70. Elster, Jon. *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Op. cit., pàg. 29.

71. Elster, Jon. *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Op. cit., pàg. 29.

sentit que el dany és una conseqüència d'una acció intencional.⁷²

La ignorància i l'error són sempre presents en l'activitat humana. Per això és necessari parlar sempre, als efectes de la justificació del paternalisme, d'ignorància o error rellevant. Podria dir-se que la ignorància i l'error són rellevants en un acte d'autodany quan l'agent hauria actuat d'una altra manera si les seves creences no haguessin estat afectades per l'error o la ignorància.

Aquest tipus I d'incapacitat es caracteritzaria perquè afecta els aspectes cognitius del procés d'adopció de decisions racionals i es manifestaria sempre per la presència de:

a) *Ignorància rellevant*, quan aquesta no es deu a l'ocultació d'informació per un altre: per exemple, la ignorància dels efectes de les drogues, i/o

b) *Creences errònies rellevants*, quan aquestes no es deuen a l'engany de cap altre: per exemple, la creença que hi ha una probabilitat més alta de la real de guanyar en la loteria (entre aquestes creences errònies val la pena destacar les creences *inconsistentes* de l'individu: per exemple, mantenir simultàniament la creença que «portar un amulet no em portarà sort» i que «els amulets porten sort a qui no cregui que li portarà sort»).

Davant de la presència d'aquests factors d'incapacitat, l'antipaternalista sol indicar que l'únic que es requereix per retornar els subjectes a la capacitat és proporcionar-los la informació necessària. Tanmateix, el paternalista replicarà que, en primer lloc, això no sempre és així i, en segon lloc, que podria concebre's tot un conjunt de mesures paterna-

listes orientades a assegurar-se que els individus tenen la informació rellevant. Una d'aquestes mesures seria, segons el meu parer, la campanya d'informació sobre els efectes del consum de tabac consistent a incloure als paquets de tabac avisos sobre aquests efectes. La mesura va més enllà de la facilitació d'informació adequada sobre el tabac, consisteix més aviat a confrontar el fumador amb les conseqüències del seu hàbit, perquè gairebé irremeiablement en agafar els seus cigarrets veurà els avisos (llevat que, com fan alguns fumadors, tapin aquests avisos posant el paquet de tabac en una tabaquera). Aquest cas mostra dos aspectes: primer, que hi ha mesures paternalistes que consisteixen a imposar la informació (aquesta seria, per cert, una part de la doctrina del consentiment informat en bioètica quan els pacients prefereixen no saber) i, segon, que els individus poden no utilitzar la informació de què disposen.

Entre les causes més freqüents d'aquest tipus d'incapacitat I es poden assenyalar:

I.a) *Malalties mentals*: com els trastorns psicòtics (esquizofrènia, demència, formes extremes de depressió) que provoquen una pèrdua de contacte amb la realitat; trastorns neuròtics com la paranoia, que es caracteritza per sostenir creences falses de manera resistent a tota crítica; el retard mental; l'anorèxia nerviosa, que es caracteritza per un trastorn dismòrfic corporal (imatge distorsionada del propi cos), i, en general, qualsevol trastorn mental que dificulti les tasques de comprendre, apreciar o processar informació.

I.b) *Deficiències greus d'educació en adults*⁷³

72. Aquest seria el sentit en el qual podem dir que els danys que ha causat un individu en consumir una droga perillosa, quan desconeixia la nocivitat de la substància, són autoinfligits.

73. Cal tenir en compte que aquestes consideracions es limiten a la capacitat bàsica, la qual cosa comporta que no en tenen aquelles persones que no tenen els coneixements que són normals en la majoria i que permeten satisfer les necessitats bàsiques i enfrontar-se als problemes més quotidians de la vida.

I.c) *Immaduresa*

I.d) *Estats d'intoxicació per substàncies psicoactives*

I.e) *Creences que resulten d'una racionalització de l'esperança*: per exemple, la dona maltractada que creu que el seu company maltractador deixa de maltractar-la en el futur (la dona acaba creient el que vol creure).

I.f) *Errors inferencials*: per exemple, qui creu que després d'haver sobreviscut a un accident de trànsit greu les probabilitats que li «toqui» de nou són molt menors que abans de l'accident (és la idea que expressa la frase «Jo ja he tingut la meua part de mala sort»).

B) Incapacitats tipus II

Aquest tipus II d'incapacitat es caracteritzaria perquè afecta els aspectes volutius del procés d'adopció de decisions racionals i es manifestaria sempre per la presència de *preferències irracionals* (ja siguin «irracionals» segons una concepció estricta de la racionalitat o d'acord amb una concepció àmplia de la racionalitat).

Entre les causes més freqüents d'aquest tipus II d'incapacitat es poden assenyalar les següents:

II.a) *Preferències inconsistentes*: per exemple, el fenomen de la debilitat de la voluntat

II.b) *Malalties mentals*: en particular, els trastorns neuròtics com les fòbies, el comportament obsessiu-compulsiu, la hipocondria, etc.

II.c) *Immaduresa*

II.d) *Estats d'intoxicació per substàncies psicoactives*

II.e) *Addiccions*

II.f) *Formació de preferències adaptatives*: un procés causal que ocorre de manera no conscient pel qual l'individu ajusta les seves volicions a les seves possibilitats (per exemple, la dona que prefereix ser mestressa de casa a altres opcions laborals quan la societat no permet l'ingrés de la dona en el mercat de treball).⁷⁴

II.g) *Canvi de preferències per estructuració*: un procés que, ens aclareix Jon Elster, «ocorre quan canvia el relatiu atractiu de les opcions quan la situació d'elecció és reestructurada de tal manera que racionalment no es vegin diferències entre elles» (per exemple, qui compra un producte quan n'hi regalen un altre, però que no compraria ambdós productes separatament encara que la suma del preu de tots dos fos igual al preu del primer producte amb el regal).⁷⁵

C) Incapacitats tipus III

Aquest tipus d'incapacitat es manifesta de la mateixa manera que la incapacitat tipus I, però la causa de la incapacitat és externa a l'individu. Les causes d'aquest tipus III d'incapacitat són: III.a) *l'ocultació d'informació* i III.b) *l'engany*.

D) Incapacitats tipus IV

Aquest tipus d'incapacitat es manifesta de la mateixa manera que la incapacitat tipus II, però la causa de la incapacitat és externa a l'individu. Les causes d'aquest tipus IV d'incapacitat són: IV.a) *les amenaces* i IV.b) *les ofertes coactives* (quan l'oferent ha creat les condicions coactives).⁷⁶

74. Vegeu Elster, Jon. *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Op. cit., pàg. 159 i seg.

75. Elster, Jon. *Uvas amargas. Sobre la subversión de la racionalidad*. Op. cit., pàg. 42.

76. Feinberg, Joel. *Harm to Self*. Op. cit., pàg. 246.

2.3. El consentiment hipotètic racional a la mesura

Aquesta condició de justificació té dues parts: En primer lloc, s'exigeix que *es pugui presumir racionalment que B prestaria el seu consentiment a la possibilitat general de ser tractat paternalistament per A en certes ocasions*. El que em sembla fonamental destacar és que aquest judici racional depèn del context de la relació paternalista i, en particular, de quins siguin els subjectes de la relació paternalista. Si no m'equivoco, l'argument principal de molts autors liberals contra el paternalisme consistiria a afirmar que acceptar casos de paternalisme justificat quan l'agent A és l'Estat no és racional (aquest seria l'«argument més fort»⁷⁷ de John S. Mill contra el paternalisme). D'altra banda, hi hauria autors que, com John Rawls, han sostingut que acceptar casos de paternalisme estatal sí que seria racional⁷⁸ o que, com Ernesto Garzón, han sostingut, fins i tot, que seria irracional no acceptar-los.⁷⁹

Convindria precisar, en primer lloc, que el problema es planteja principalment amb el paternalisme estatal (jurídic o no) i no tant amb el paternalisme jurídic no estatal. La raó d'aquesta diferència està en la distinció apuntada anteriorment entre contextos cooperatius i conflictius de paternalisme. Crec que tothom estaria d'acord que és racional admetre la possibilitat de casos de paternalisme justificat en contextos cooperatius i que aquesta possibilitat ha de veure's reflectida en les lleis, de manera que es permeti jurídicament el que sembla moralment justificat.

Què constitueix un context cooperatiu depèn de les circumstàncies concretes. La família,

com s'ha dit, és el context cooperatiu per excel·lència, però hi ha molts casos en la realitat en què no és així. Confiar a la institució de la família la cura i l'educació dels menors sembla més raonable si es pensa que d'aquesta manera es limita el paternalisme a contextos cooperatius (on té més probabilitats de ser un paternalisme genuí i reeixit) en detriment de contextos més amplis i conflictius. Igualment, la pràctica mèdica tradicional del metge de capçalera pot ser interpretada com un context de paternalisme cooperatiu, en el qual el coneixement íntim del pacient per part del metge capaciten aquest últim per (1) conèixer què evita danys realment al pacient, (2) determinar amb exactitud si el pacient està en una situació d'incapacitat i (3) jutjar si el pacient hauria consentit la intervenció en el cas de no estar en una situació d'incapacitat bàsica. La crisi d'aquest model i el desenvolupament de formes de relació metge-pacient cada vegada més despersonalitzades acosten la pràctica de la medicina a un context de paternalisme conflictiu. Finalment, el mateix pot dir-se del paternalisme industrial (que podria definir-se com aquell en el qual l'agent A és l'empresari i el subjecte B són els treballadors): així que l'ambient de l'empresa és menys familiar o gremial i més capitalista, el conflicte d'interessos entre ambdues parts s'aguditza i el context per al paternalisme es torna conflictiu.

Doncs bé, la pregunta que voldria plantejar és la següent: És racional acceptar la possibilitat que un Estat democràtic i constitucional exerceixi el paternalisme, tal com s'ha definit, sobre els ciutadans, acomplertes les altres condicions de justificació? Assumiré que per respondre a aquesta

77. Vegeu Mill, John S. *Sobre la libertad*. Op. cit., pàg. 164.

78. Rawls, John. *Teoría de la justicia*. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, pàg. 234 i seg.

79. Garzón Valdés, Ernesto. «¿Es éticamente justificable el paternalismo jurídico?» Op. cit.

pregunta correctament s'ha d'operar, en primer lloc, amb una regla màxim de decisió;⁸⁰ en segon lloc, s'ha d'acceptar el fet que tots els éssers humans es troben en una situació d'incapacitat en algun moment de la seva vida (alguns permanentment) i que en aquells moments d'incapacitat poden danyar seriosament els seus interessos, i, en tercer lloc, ha d'entendre's que la pregunta es planteja en termes generals (no es pregunta pel que seria racional per a algun individu en concret, sinó pel que seria racional acceptar pels ciutadans). D'acord amb aquesta regla, hem de considerar, en primer lloc, la pitjor de les situacions possibles i, en segon lloc, jutjar preferible l'opció que millora aquesta situació. L'adopció de la regla màxim es justifica per la desconfiança davant de la possibilitat que l'Estat actuï com a pare, atès el context d'interessos en conflicte en el qual es desenvolupa l'acció estatal. Vegem com operaria aquesta regla, amb relació a alguns dels supòsits més importants de paternalisme.

Pensem, en primer lloc, en la *irrenunciabilitat dels drets*. És racional que els ciutadans vulguin tenir els seus drets garantits jurídicament, però d'aquí no se segueix sense més ni més que sigui racional, a més, que aquests drets siguin també irrenunciables per als mateixos beneficiats per ells. Per aplicar la regla màxim hem de jutjar quina és la millor d'aquestes dues pitjors situacions possibles: una, en la qual renunciem a alguns dels nostres drets perquè som coaccionats, enganyats o, en

general, ens trobem en una situació d'incapacitat bàsica, i una altra, en la qual no se'ns permet renunciar a algun dels nostres drets quan tenim bones raons per a això. Cal tenir en compte que per «renunciar a un dret» em refereixo a «renunciar a la seva titularitat» no a «no exercir un dret»: per exemple, renunciar al dret a la vida significa deixar a les mans d'un altre la decisió de si he de continuar vivint o no, mentre que no exercir el dret a la vida significa decidir suïcidar-me o permetre a un altre que em mati. Segons el meu parer, la decisió racional seria admetre la irrenunciabilitat als drets en tant que es permeti el seu no exercici.

Un pas endavant seria considerar si algun dels nostres drets irrenunciables hauria de ser, a més, *drets d'exercici obligatori*. Es tractaria de drets el benefici dels quals per al titular ha de ser imposat. L'exemple més comú d'aquest tipus de drets (en el context del nostre sistema jurídic) seria el dret a l'educació, però, com ha assenyalat Liborio Hierro, n'hi hauria d'altres com el dret de defensa, el *habeas corpus*, la igualtat davant de la llei, etc.⁸¹ Aquest tipus de drets serien *drets obligació*, és a dir, drets perquè fonamenten una pretensió davant els altres (particularment l'Estat) en cas de proporcionar els mitjans necessaris per a la seva satisfacció i de no interferència amb el seu exercici i *obligació* perquè el titular no pot triar no exercitar-lo.⁸²

La fonamentació d'aquests drets obligació passa per la teoria de les necessitats bàsiques.

80. Una descripció senzilla d'aquesta regla pot trobar-se en Rawls, John. *Teoría de la justicia*. Op. cit., pàg. 150 i seg.

81. Hierro, Liborio. «Derechos humanos o necesidades humanas. Problemas de un concepto». *Sistema*, 46 (1982), pàg. 48.

82. Sobre el concepte de drets aplicable a aquests casos, vegeu Feinberg, Joel. «Voluntary Euthanasia and the Inalienable Right to Life». *Philosophy & Public Affairs*, 7 núm. 2 (1978), (trad. al castellà a *Anuario de Derechos Humanos*, 7 (1990), pàg. 61-88); Hierro, Liborio. «Derechos humanos o necesidades humanas. Problemas de un concepto». Op. cit., i McCormick, Neil. «Children's rights: a test-case for theories of right». A: McCormick, Neil. *Legal Rights and Social Democracy. Essays In Legal and Political Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1982, pàg. 154-166.

Sobre aquest concepte de necessitat bàsica voldria destacar tan sols dues propietats que em semblen rellevants per jutjar la justificació del paternalisme estatal: primer, els béns bàsics o primaris tenen un caràcter essencialment instrumental i és plausible sostenir que tots sols no tenen cap valor, i, en segon lloc, hi ha situacions dramàtiques en les quals la satisfacció d'una necessitat bàsica comporta la insatisfacció d'una altra. Aquestes consideracions menyscaben la posició que cal fundar una presumpció general segons la qual tot individu que, amb les seves accions i omissions, frustra la satisfacció de les seves necessitats bàsiques està en una situació d'incapacitat bàsica i, d'aquí, la necessitat de tenir en compte la segona part de la condició de justificació que s'està comentant: que es pugui presumir racionalment que *B prestaria el seu consentiment a l'acció paternalista en concret si no estigués en una situació d'incapacitat bàsica*.

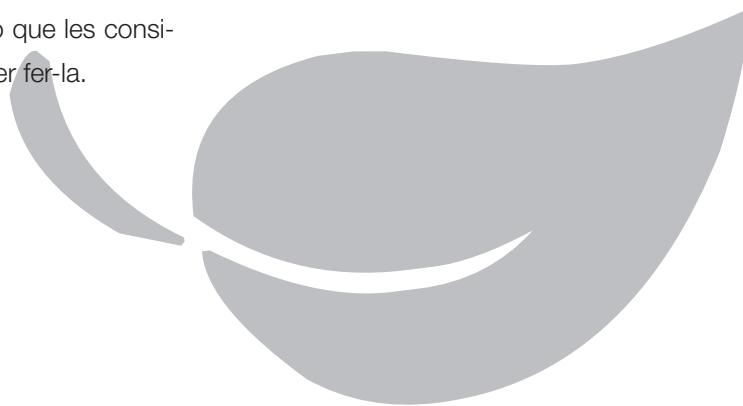
El cas més clar referent a això seria el de la configuració del dret a la vida com un dret obligació. La prohibició penal de la pràctica de l'eutanàsia es basa, de vegades, en una concepció del dret a la vida com un dret obligatori. Tanmateix, els defensors de la prohibició desatenen sistemàticament un aspecte rellevant de la qüestió: la situació en la qual queda la persona a qui es nega l'eutanàsia. Aquesta situació comporta, d'una banda, una insatisfacció de necessitats bàsiques, com la de «no sofrir greus patiments permanents i difícils de suportar», i, de l'altra, resta valor instrumental a la vida quan «conduïx (en un termini breu) necessàriament a la mort». En aquest context em sembla improbable una presumpció general que els sol·licitants d'eutanàsia són incapaços. A això cal afegir que el desenvolupament de les ciències biomèdiques ha multiplicat les ocasions en les quals aquestes situacions es poden donar. No obstant

això, es podria contraargumentar dient que la regla màximín fa preferible assumir el risc de quedar entre l'espasa i la paret de la malaltia i la prohibició, al risc que se'ns practiqui l'eutanàsia quan no hi hem consentit vàlidament per trobar-nos en una situació d'incapacitat bàsica. Endinsant-se en aquest argument, es podria afegir que els malalts terminals es troben amb freqüència en una situació d'incapacitat bàsica. Els abolicionistes replicarien, per la seva part, que aquest risc pot ser atenuat per mitjà de procediments de control. Segons el meu parer, aquesta última és la posició més correcta.

Pensem, tanmateix, en el dret obligació de comparèixer en judici amb l'assistència d'un advocat. Eventualment aquest dret pot imposar-se contra la voluntat del seu titular i en el seu propi benefici. Generalment, quan qui vol renunciar al seu dret té una formació jurídica acreditada (ell mateix és advocat o té els estudis de dret) se li permet fer-ho, de manera que la interferència paternalista es limitaria als qui que no volen ser representats i assessorats jurídicament quan no tenen els coneixements jurídics necessaris per defensar els seus propis interessos. És fàcil advertir que si l'individu vol ser castigat o que se senti la seva pròpia veu, l'obligació de disposar d'assistència lletrada no li ho impedirà. En realitat, aquest dret l'únic que obstaculitza és complir aquests propòsits en ignorància de les circumstàncies legals. Aquí estaríem, em sembla, davant d'un paternalisme estatal davant del qual individus racionals consentirien.

En general, podria dir-se que és clarament racional consentir al paternalisme estatal que s'orienta a impedir que els individus persegueixin els seus interessos en ignorància de circumstàncies rellevants i, igualment, aquells procediments de control orientats a garantir que el subjecte que pren les seves decisions no ho fa en un estat d'incapacitat bàsica.

En la tradició del pensament polític, hi ha doctrines caracteritzades per l'assumpció d'un paternalisme generalitzat: per exemple, el Govern dels filòsofs de Plató, la monarquia patriarcal de John Filmer, el despotisme il·lustrat (o absolutisme il·lustrat), la dictadura del proletariat o el Govern dels científics de la conducta proposat per B. F. Skinner; i doctrines caracteritzades per un estricte antipaternalisme: per exemple, l'Estat mínim de Robert Nozick. Totes elles, d'un costat i de l'altre, em semblen desraonades. L'assumpció d'un paternalisme limitat constituïria un element important en el test d'acceptabilitat de les conseqüències d'una doctrina política. Per això crec que la reflexió sobre el paternalisme és interessant i confio que les consideracions anteriors puguin servir per fer-la.



Aquest text és una síntesi de la transcripció dels comentaris de Joan Manel del Pozo Álvarez a la ponència «El concepte i la justificació del paternalisme» de Macario Alemany.

La cura respectuosa

Joan Manel del Pozo Álvarez és professor de Filosofia de la Universitat de Girona

No voldria ser reiteratiu en la meua intervenció, sinó situar-me en una perspectiva que pugui aportar algun valor diferent i complementari. La veritat és que llegint la seva ponència només he trobat una discrepància de fons: el concepte d'autopaternalisme, que deixo aparcat.

Tinc una discrepància petita respecte a la valoració de si és més dura l'eficàcia del poder o l'eficàcia de la influència, perquè el professor Macario argumenta que el poder afecta accions individuals i la influència afecta creences o mentalitats. Jo d'aquí dedueixo que és molt més dura la influència que el poder, perquè finalment afecta allò que Adela Cortina en diria actituds i no actes. Les actituds defineixen una predisposició general a reiterar els actes i els actes poden ser aïllats o esporàdics. Des d'aquest punt de vista, el paternalisme que estigués associat a la influència seria un paternalisme més subtil —però més eficaç a la llarga— que el paternalisme associat al poder.

La reflexió que el professor Macario fa sobre el paternalisme és interessantíssima perquè és una reflexió sobre la llibertat i l'autonomia de la persona. És posar-se a la zona d'ombra de la llibertat, però al final intentar entendre quant de paternalisme és justificable i fins a quin punt la llibertat ha de ser molta, mitjana, limitada o total. Perquè és evident que en una aspiració democràtica i ètica, la llibertat ha de ser total, però tots sabem que és impossible que tots els subjectes d'una societat democràtica visquin en total llibertat, i aquí comença la restricció legal, democràticament consentida, d'aquestes llibertats.

La restricció de les llibertats i el paternalisme

La restricció de les llibertats ha d'arribar a assolir mai el grau de paternalisme? Aquesta és la qüestió. Sobre això aporto algunes consideracions. La primera és sobre les paraules; sobre la força i la

feblesa, o el poder i la feblesa, de les paraules. Totes les persones tenim permanentment un problema de llenguatge. Ens hem fet humans pel llenguatge. Som imperfectament humans perquè el llenguatge és imperfecte. I moltes vegades resoldríem molts problemes de la nostra activitat humana si resolguéssim el problema lingüístic que hi ha en el seu fons.

El sofista Gòrgies deia a *L'elogi d'Helena*: «La paraula: quina curiosa realitat que pesant menys que una papallona té la capacitat d'aixecar una guerra o pactar una pau; de generar un odi extrem o de despertar un amor passional; de produir una injustícia intolerable o de restablir una justícia amable.» La paraula té un poder extraordinari, però al mateix temps està sotmesa a unes lleis que no ho són: està sotmesa a una naturalesa multiforme. La majoria de les paraules són polisèmiques, és a dir, tenen pluralitat de significacions.

Ja deia Aristòtil que l'ésser es diu de moltes maneres. Si de l'ésser —que és el concepte bàsic o radical— en diem de moltes maneres, tots els altres conceptes que hi ha sota el paraigua de l'ésser també es poden dir de moltes maneres. Paternalisme, doncs, es pot dir de moltes maneres.

Retòrica, per exemple, és una paraula desprestigiada, perquè al segle XVI o XVII es va convertir en un abús d'argumentació capciosa, formalista i d'expressió absolutament desbordant de barroquisme, de manera que va arribar a afartar. Fins llavors, la retòrica era la més venerable de les activitats, perquè donava la força al llenguatge. Però ara resulta que la retòrica torna a tenir prestigi, perquè ha guanyat Obama. Arran d'això, un article al diari *The Guardian* revifa les virtuts de la retòrica clàssica. Per tant, d'aquí a poc temps la retòrica tornarà a tenir prestigi. Era apreciadíssima a l'època clàssica grega i romana, però ara és despreciadíssima.

Hi ha diverses menes de paternalisme, i té

connotacions valoratives diferents segons els contextos. Algunes connotacions són despectives i condemnatòries —en determinats contextos—, però en d'altres és respectadíssim perquè hi ha raons per acceptar que en determinats casos el paternalisme està justificat.

Entre el paternalisme i l'abandonament, graus

Es pot plantejar la discussió que el professor Macario proposa com l'apreciació del grau del problema dintre d'una línia contínua. Imaginem una línia contínua en què no hi ha cap segment, tots els punts són iguals, i en un extrem d'aquesta línia hi ha el paternalisme i a l'altre hi ha l'abandonament. Entre paternalisme i abandonament hi ha graus. En un plantejament abstracte, just enmig de tots dos hi hauria la *cura respectuosa*. És a dir, tenir respecte als altres, la predisposició d'estar amb els altres fins on ells vulguin, no envaint la seva autonomia, i d'ajudar-los en el moment que tinguin una necessitat —per incapacitat, per exemple— que nosaltres els podem resoldre. És, però, en abstracte que puc dir que la solució del problema és al mig. Perquè, segons els contextos, aquesta cura es pot moure cap a un extrem o cap a l'altre de la línia.

Autoritat, no autoritarisme

Hi ha una manera de subratllar aquesta analogia amb la línia: hi ha una paraula carregada de connotacions negatives: autoritat. El paternalisme és una forma disfressada d'autoritarisme, però no pas del violent, no ens confonguem. No volem l'autoritarisme, no volem el paternalisme amb aquesta connotació; però, oi que acceptem el plantejament de l'autoritat legítima? L'autoritat le-

gítima l'acceptem perquè sabem que és la manera com consensem la gestió dels assumptes comuns. Si se segueixen les maneres de l'acció de representació, de respecte a les lleis, diem que una autoritat està ben exercida. A una persona també li podem reconèixer autoritat. Doncs bé, igual com hi ha un extrem d'autoritarisme i un extrem d'autoritat vàlida, hi hauria un extrem de paternalisme insuportable que afectaria l'autonomia, que seria condemnable moralment, però hi hauria un punt —la *cura respectuosa*— que seria anàleg al concepte d'*autoritat*.

Fem una mica d'etimologia: en el cas de *paternalisme* queda molt clar: procedeix de *pater*, és a dir, 'pare'. En el cas d'autoritarisme, l'origen etimològic no és tan evident, o no tan conegut. *Auctoritas* ve d'*auctor*. *Auctor* ve d'*augeo* —en llatí— que significa «incrementar» o «fer créixer». De manera que l'autoritat no oprimeix —etimològicament parlant—, sinó que impulsa. Impulsa el creixement, de manera que la noció d'autoritat és formosa, positiva, bella, perquè és l'autoritat del pare o la mare que fan créixer el fill amb els elements necessaris perquè el nen desenvolupi bé les seves capacitats, i ho fan amb un punt de paternalisme necessari, perquè, si no, el nen estaria abandonat. I és aquella autoritat legítima que reconeixem als pares, igual com ho podem fer amb el govern, amb una autoritat acadèmica, etcètera.

De la mateixa manera que en relació amb el punt extrem de l'*autoritarisme condemnable* hi ha un punt mitjà que és *autoritat*, per a *paternalisme extrem* hi hauria un punt mitjà que seria acceptable: és la disposició a l'ajuda que està combinada amb una necessitat o incapacitat per part de la persona que la rep, i una acceptació de rebre aquella ajuda. D'aquesta manera, l'argumentació que el professor Macario fa —sobretot en termes

jurídics i lògics molt afinadament— pot ser completada des d'un punt de vista lingüístic, atenent la trampa de les paraules. Les paraules ens poden induir a error, i en la paraula *paternalisme* hi ha una sobrecàrrega de connotació negativa que no sempre està justificada, igual com passa amb la paraula *autoritat*.

La rèplica de Macario Alemany

La veritat és que la rèplica del professor Del Pozo m'ha encantat i m'ha semblat molt brillant. Amb raó assenyala el caràcter fortament pejoratiu del terme *paternalisme* i proposa de substituir-lo, amb un sentit aproximat, pel de «cura respectuosa». La seva objecció és molt pertinent i confesso que de vegades tinc flaqueses i jo també busco un terme alternatiu per deixar de parlar de paternalisme. Veig que segueix un model aristotèlic, perquè posa en un costat l'abandonament i en l'altre el paternalisme, sent la conducta correcta (la «cura respectuosa») un terme mitjà. D'acord amb aquesta aproximació, l'exacerbació del respecte per l'autonomia pressuposa la idea que som individus aïllats i desemboca en l'«abandonament»; la falta de respecte per l'autonomia desemboca, d'altra banda, en el paternalisme.

Crec que, malgrat tot, hi ha bones raons per mantenir el terme *paternalisme*. Va ser al món anglosaxó, a començament dels anys setanta del segle passat, on van reactualitzar l'ús del terme

paternalisme, per referir-se a un conjunt heterogeni d'interferències en la llibertat i l'autonomia individuals justificades com a protectores dels individus contra ells mateixos, contra la seva conducta imprudent o perjudicial (per a ells mateixos). Aquests autors (Feinberg, Dworkin, Rawls, etc.) veien important confrontar el problema del paternalisme amb un discurs de l'autonomia i la llibertat que podria arribar a ser desbordant. A mi m'agrada mantenir-lo perquè aquí també hem començat a ser desbordats per aquest discurs del respecte per la llibertat i l'autonomia individual. Podríem canviar la manera de denominar-lo, però començant per concebre les coses d'una manera diferent. Mentre pensem, com sembla que és el cas, que el model de relació universal entre subjectes és el contracte, torno a veure que és necessari utilitzar aquesta expressió, perquè és el contrapunt a la ideologia (en el sentit marxista) de l'autonomia, que disfressa el que en realitat s'està fent. En particular, les relacions entre un treballador social i les persones que tracta de beneficiar no poden pròpiament ser caracteritzades com a contractuals, la finalitat protectora del treball social traeix aquesta caracterització, i em sembla que és més clar entendre que hi ha un àmbit de paternalisme que pot estar justificat (la qual cosa és inconcebible entre les parts d'un contracte), però que, precisament, perquè és paternalisme requereix una justificació clara i pública (si és que cal en el cas concret justificar-lo). Al final, la meua tenacitat a mantenir l'ús del terme *paternalisme* juga a favor del respecte per la llibertat individual.

Amb tot, la càrrega pejorativa del terme paternalisme és molt forta en aquest àmbit, i en això dono tota la raó al professor Del Pozo. Segons el meu parer, no és suficient per abandonar-ne l'ús, però és una raó.

Aquest text és una síntesi de la transcripció dels comentaris d'Amadeu Mora a la ponència «El concepte i la justificació del paternalisme», de Macario Alemany.

Paternalisme pervers en les relacions d'ajuda social

Amadeu Mora Duran és treballador social i director a l'Àrea de Política Social i Cooperació de l'Ajuntament de Girona

La meua intervenció entrarà en una altra dimensió, canvia de pla. L'article del doctor Alemany és, en part, una provocació. Parteixo de la base que el paternalisme és pervers aplicat en la relació d'ajuda. A mesura que s'entra en la seva argumentació es veu que —efectivament— hi ha manifestacions d'un determinat paternalisme que poden ser justificables, i que fins i tot pot ser bo que hagin de ser justificables. Finalment, el meu comentari va adreçat a manifestar la part pejorativa d'aquest paternalisme, prenent quatre conceptes de l'argumentació del senyor Alemany.

Un concepte és la *incapacitat*. La intervenció social va molt adreçada a situacions socials, més que no pas a subjectes. I en les situacions socials, el concepte d'*incapacitat* es complica molt perquè la incapacitat pot ser exògena: hi ha contextos que mutilen les capacitats de les persones, i són contextos amb els quals ens toca treballar. Per tant, associar incapacitat a situacions socials ens relativitza una mica aquest terme, que és bàsic en l'exercici del paternalisme.

Les situacions de *carència* i *necessitat* requereixen intervenció social, i aquesta pot impossibilitar i crear dependències. Per a mi, aquest és l'efecte pervers del paternalisme. Fins ara, per a mi, això era paternalisme... si més no paternalisme pervers. Quan la intervenció social és idònia tendeix a capacitar, a promoure, a fer reaccionar l'individu, a donar-li la possibilitat de refer-se i de ser protagonista dels seus canvis.

La carència o debilitat, efectivament, no ha de disminuir necessàriament la força dels drets. Moltes vegades la manca d'autonomia o la debilitat funcional semblen implicar una manca d'autonomia moral. Ens passa a vegades amb la gent gran: els veiem dèbils o desvalguts i els restem autonomia moral. Aquesta associació, la fem massa gratuïtament. Debilitar l'altre no pot ser cap drecera per als qui hem d'intervenir, i aquest és un altre vici que podem tenir la tendència de fer. Una altra expressió del paternalisme pervers.

Un altre element clau és el *poder*. Macario Alemany n'esmenta diverses opcions. El poder com

a interventor social em remet a pensar si la meua intervenció és fruit d'una responsabilitat pública —que emana de l'autoritat paterna— o d'una responsabilitat pública que emana d'un deute; si tenim un deute amb els més dèbils i per això és un exercici de responsabilitat. En tot cas, la font d'aquest dret té molt a veure amb la relació entre els individus. Sovint podem confondre, també, la incapacitat amb la indefensió. En la mesura que els drets no estan encara consolidats en el terreny social, podem confondre la indefensió amb la incapacitat. El que no és justificable és restar el poder de l'altre. Seria pervers obtenir un poder restant-lo a l'altre, fins i tot amb frases molt fetes com: «No et preocupis, jo ja t'ho arreglaré.» És una mostra gràfica dels errors que es cometien en la intervenció social. Si el poder neix de la incapacitat de l'altre, cal estar molt atents als efectes perversos que això pot comportar.

Per acabar, l'altre element que em sembla clau sobre el paternalisme és l'*altre*. Aquí, l'altre individu és el motor de la intervenció social, sempre que partim del reconeixement i el respecte d'aquest altre: les seves capacitats, habilitats, experiències, competències... Aquest *altre* és el motor de la intervenció, i això és el que hem de tenir present per evitar efectes perversos d'aquest paternalisme no volgut. És fonamental el respecte de l'altre, l'escolta. No fem dreceres. Sabem que hi ha situacions que ens posen en problemes ètics importants, com el cas dels sense sostre que no volen cap intervenció, que no demanen cap intervenció, que rebutgen i que —a més— qüestionen tot el conjunt del sistema. Demanar impossibilitar aquests individus perquè no volen admetre cap tractament ni l'ajuda del treballador social és provocar el camí curt, la lògica de paternalisme conflictiu.

Potser en aquest punt apel·lo a la necessitat de ser creatius que sosté Adela Cortina: la necessi-

tat de buscar escenaris cooperatius, de coproducció amb l'altre. Sovint pot ser més lent, però pot acostar a aconseguir el consentiment buscat. La intervenció social no és aplicar els recursos, no és transformar els individus perquè siguin governables, sinó que és buscar les maneres de coproduir amb ells. I és que som plegats, només som en la mesura que anem plegats.

Un parell d'exemples

A vegades una mesura es pot justificar a través del paternalisme, cosa que s'ha fet políticament, per exemple amb les rendes mínimes d'inserció. Com es pot justificar una mesura de renda bàsica? Posant-hi condicions. Dient que algú rebrà una renda bàsica sempre que assumeixi els compromisos que se li proposen: mesura totalment paternalista! Políticament ningú no es veu amb cor d'aprovar una renda bàsica incondicional, que podria ser molt argumentable. Igual com hi ha un subsidi d'atur, hi podria haver una renda bàsica sense condicions. Aquí les condicions imposen un vessant paternalista.

Un altre exemple, més tècnic. Un recurs molt utilitzat pels tècnics és l'*itinerari d'inserció*. Es tracta de la fórmula màgica que el poder tècnic permet traçar, i saber què cal que faci l'altre per sortir d'una situació. Se li dissenya un itinerari d'inserció i dependrà del subjecte que el compleixi o no. Els tècnics socials ens erigim amb el poder suficient per traçar itineraris, sense controlar totes les variables que hi ha en aquest camí. Aquí hi veig un exemple de paternalisme des del vessant més tècnic. Si això és així, al final hauré d'admetre que prefereixo tenir aquestes fórmules sobre la taula, i que s'hagin de justificar molt bé, que no pas tenir un menyspreu globalitzat del terme.

Debat entorn de la ponència

Rèplica de Macario Alemany a Amadeu Mora

Volia fer una pregunta a Amadeu Mora, que sosté críticament que «la concessió d'una renda bàsica subjecta a condicions es justifica paternalistament». De fet, de vegades es justifica d'una manera molt toscament paternalista. I, ara, dic: renda bàsica, segons la meua opinió, ha de ser sense condicions llevat d'una: no es pot alienar el dret de rebre la renda mes a mes: no es pot alienar. Jo no puc arribar a una entitat bancària i dir: «Tinc 18 anys, tinc dret a una renda bàsica universal de 600 euros al mes, i vull muntar una empresa. Li trasllado el meu dret a canvi de 100.000 euros.» La institució financera em diu: «Vostè té 18 anys, pot ser que arribi a 70, em surt a compte: prengui els diners!», i passa a ser propietari del dret a una renda. No es pot alienar. Llavors jo pregunto: estaries d'acord que no es pot alienar, és a dir, que la renda bàsica fos universal i inalienable?

Resposta d'Amadeu Mora

Sí, perquè la concessió d'una renda bàsica seria pertinent com a condició del ciutadà que no té cap ingrés i se li atorguen uns recursos perquè pugui viure i fer front a les seves despeses de subsistència. És per a la seva causa i situació, no per a la d'un altre.

Rèplica de Macario Alemany

Però si ell, autònomament, tria alienar el seu dret perquè vol muntar un negoci, la inalienabilitat és un límit paternalista i tots estariem d'acord que la finalitat protectora de la renda no es compleix si és alienable. Estic pensant més en la renda bàsica universal, amb independència de cap condició, ni tan sols d'ingrés. Si s'aliena, les asimetries de poder social es reproduiran. Amb això vull dir que tots acabem trobant supòsits de paternalisme raonable.

Volia afegir un comentari relatiu a la influència. Jo sostinc que es pot exercir poder per mitjà de la influència i, efectivament, estic d'acord amb vosaltres que la influència és el mitjà més incisiu. D'altra banda, és incisiu i perillós, perquè exercir influència és el que requereix menys justificació: convèncer, persuadir... és millor que obligar. Jo diria que, així i tot, la influència orientada a aconseguir comportaments bons per a l'individu és paternalista. Pensem en l'educació. Educar adults és clarament una institució paternalista. Influir algú per modificar el seu comportament en una direcció més correcta en algun sentit raonable és educar-lo: «T'educaré perquè...» És el que estem fent.

Resposta de Joan Manel del Pozo

És bo prendre consciència que en el fons del fons és un debat sobre llibertat humana, en tots els seus aspectes. Reconèixer que allà on només hi ha dues persones, hi ha interrelacions d'influència mútua molt difícilment equiparables al 50 i 50: gairebé sempre hi haurà un 48-52; sempre hi haurà algú en posició d'avantatge, per qualsevol raó. El pacte democràtic inclou el que podríem anomenar un arbitratge dels graus de llibertat que ens prenem. El paternalisme, doncs, és un aspecte més de la discussió sobre els límits de la llibertat en la convivència humana. Amb l'exemple de la renda bàsica ho podem veure. Em fa l'efecte que legislem abusivament i excessivament, amb tendència al paternalisme social. És el que aquesta societat, en aquest moment, sembla que ens demana. Si es fa així és perquè el polític percep —amb el contacte amb les persones, a través de l'opinió pública i les enquestes sociològiques— i rep demandes que són paternalistes i que —curiosament— arriben d'a-

quells que pateixen el paternalisme. És una paradoxa, és cert, però és així. És una discussió que va a l'arrel d'una societat democràtica i a la constitució de les seves llibertats.

Respostes de Macario Alemany a preguntes del públic

Sóc paternalista si evito el suïcidi d'una persona que no està bé al món?

Impedir el suïcidi d'una persona intentant evitar-li el dany de la mort, perquè creus que la seva vida pot continuar d'una manera satisfactòria és, sens dubte, paternalista. La qüestió és si és paternalista justificadament. En això ja hauríem de parlar del cas concret. Com a regla jurídica, almenys operem amb una regla segons la qual, quan un impedeix el suïcidi de l'altre, no comet el delictes de coaccions. Si jo impedeixo a algú d'entrar en un gran magatzem perquè decideixo que no li convé fer massa despesa amb la seva targeta, i l'empenyo, aquest pot anar a comissaria a denunciar-me. Però si agafo algú que està a l'ampit de la finestra i el rescato, em converteixo en un heroi, encara que ningú no hagi preguntat a l'interessat. Li han impedit fer una cosa lliurement... Em sembla inevitable tenir aquesta norma social, però més enllà d'això, hem de recordar que tenim el dret a suïcidar-nos. Absolutament. I aquí qualsevol paternalisme seria injustificable. Per exemple, impedir a Ramón Sanpedro el suïcidi per tots els mitjans jurídics em sembla un cas clar de paternalisme injustificat.

Entenem que l'Estat és responsable i per això intervé prenent mesures i arbitrànt. És per això paternalista? On és la frontera entre paternalisme i domini?

El paternalisme no és l'última justificació de la garantia dels drets. Sí d'alguns aspectes de la garantia dels drets, per exemple del seu caràcter inalienable. Quan llegeixes Jefferson o Adams quan expliquen per què els drets no són renunciabls pels seus propis titulars, veus que no es tallen ni un pèl: diuen que no volen que la gent pugui renunciar als seus propis drets perquè serien molt estúpids en cas de fer-ho.

Per a mi, es pot acudir a l'analogia entre el paternalisme i la violència. Jo no diria que l'Estat espanyol és paternalista perquè sancioni conduir sense cinturó de seguretat o perquè permeti mesures paternalistes en la llei d'autonomia del pacient. Per ser un Estat paternalista has de construir-te totalment sobre la idea de paternalisme. Per a mi, el principi primer és l'autonomia. El paternalisme és un principi secundari, però si el fas desaparèixer, ocultes les excepcions i tot sembla que és l'aplicació directa amb el principi d'autonomia. Crec que l'analogia és amb la violència. En un estat democràtic constitucional com el nostre hi ha molta violència estatal: la gent no pot sortir de les presons. Si contradiu un jutge, apareixerà un tipus que et pegarà amb una porra al cap. El principi general és la prohibició de l'ús de la violència fora del món jurídic, però s'admet la violència en legítima defensa. Això s'explica per no provocar un caos social. Doncs jo crec que l'Estat espanyol no està construït sobre la idea del paternalisme —que seria el despotisme il·lustrat—, sinó que està construït sobre la idea de democràcia. Això sí, crec que el paternalisme és un principi secundari que flota per allà en l'aplicació dels principis primaris: universalitat, autonomia, dignitat, etcètera.

Per què parlem de *paternalisme* quan podem parlar de *proteccionisme*?

Hi ha un terme políticament correcte, que és *parentalisme*, que evita la connotació masculista de *paternalisme*. Però *parentalisme* sona molt estrany, ni tan sols no s'entén. En canvi, *paternalisme* s'entén millor. Jo el mantinc perquè és lleig i sospitos. Obliga al fet que qui actua paternalistament té l'obligació de justificar-ho. Quina obligació de justificar-se té algú si es veu ell mateix treballant en una cura respectuosa? *Proteccionisme*? No em disgusta del tot, però *paternalisme* obliga a justificar-te, com passa amb la violència, que també és lleig i sospitosa. Continuaré pensant-hi, però crec que la millor manera de fer que els serveis sanitaris i l'assistència social justifiquessin més el seu comportament (paternalista) seria reintroduint el terme *paternalisme*.



Aquest text correspon a l'article que Daniel Innerarity va presentar per animar el debat del Simposi i va ser posteriorment replicat per Araceli Lázaro i Manel Barbero.

El futur de les societats democràtiques. Una teoria de la justícia intergeneracional*

per **Daniel Innerarity**, professor de Filosofia de la Universitat de Saragossa.

Els éssers humans hem de relacionar-nos amb el nostre futur si volem fer operacions que vagin més enllà del moment present. Això val també per a les societats, que han de tenir un tracte intel·ligent amb el seu futur, si és que volen que disposicions col·lectives com la previsió i l'anticipació, o emocions públiques com l'esperança i el temor, els desigs i les expectatives, siguin articulades d'una manera raonable. Les dificultats actuals de la societat, a l'hora de pensar-se ella mateixa en termes de finalitat i promesa col·lectiva, posen de manifest precisament que el futur no està ben atès, sobretot el menys immediat i pròxim, és a dir, el futur en sentit propi.

*: Aquest text va ser publicat al llibre *El futuro y sus enemigos. Una defensa de la esperanza política* (Barcelona: Paidós, 2009).

Però si la política té alguna justificació que la distingeix de la mera gestió és perquè tracta de governar aquell futur menys visible però no menys real i en el qual es juga el més important. La qüestió decisiva és saber si les nostres democràcies són capaces d'anticipar possibilitats futures en un context de gran incertesa, si estan en condicions d'elaborar projectes i tensar el temps social, d'articular intergeneracionalment la societat, actuant en aquestes «ombres del futur» (Axelrod, 1984) amb criteris de legitimitat i responsabilitat.

Aquesta dificultat de relacionar-se amb el propi futur és una de les causes que expliquen el triomf de la insignificança en les actuals democràcies mediàtiques, la nostra insistent distracció sobre el curt termini. I pot ser que una reintegració del futur en l'activitat política sigui un element de transformació i innovació de la vida democràtica.

1. La tirania del present

Una de les conseqüències de la tantes vegades proclamada crisi de la idea de progrés consisteix en el fet que el futur es torna problemàtic i el present s'absolutitza. Ens trobem en un règim d'historicitat en el qual el present és amo i senyor absolut. És la tirania del present, és a dir, de la legislatura actual, el curt termini, el consum, la nostra generació, la proximitat... És l'economia que privilegia la lògica financera, el benefici davant la inversió, la reducció de costos davant la cohesió de l'empresa. Practiquem un imperialisme que ja no és espacial sinó temporal, del temps present, que ho colonitza tot. Hi ha una colonització del futur que consisteix a viure a costa seva. Un imperialisme del present que absorbeix i parasita el temps futur. Bertman (1998) l'ha anomenat *el poder de l'ara*, aquell present no compromès amb cap altra dimensió del temps, que

substitueix el llarg termini pel curt, la durada per la immediatesa, la permanència per la transitorietat, la memòria per la sensació, la visió per l'impuls.

La intensificació del moment present i la pèrdua de rellevància del futur són dos fenòmens correlatius. Exigim al present el que no estem en condicions d'esperar de l'avenir. La «societat de satisfacció immediata» (Schulze, 1992) imposa una temporalitat de curta perspectiva. Aquest *presentisme* es fa visible en totes les esferes de la cultura, també en la política, convertida en una carrera després de la immediatesa dels sondeigs, en una espècie de lògica *just in time*, presa del consum, de la publicitat i dels mitjans.

Hi ha la sospita raonable que la política democràtica és sistemàtica i problemàticament fixada en el present. Quines són les raons d'aquesta focalització autista en el present? Podrien sintetitzar-se en unes de tipus estructural, derivades de l'acceleració del temps social; la periodització electoral; el règim de la demoscòpia i el comportament dels electors; les tendències demogràfiques, i la pressió organitzada dels interessos.

D'entrada, les societats democràtiques tenen unes dificultats estructurals a l'hora de tenir en compte el futur perquè l'acceleració del temps social en dificulta la percepció i anticipació. Tot increment de la velocitat va acompanyat d'una disminució proporcional de l'abast de la visió. L'acceleració produeix la seducció d'acostar el futur, però realment l'elimina com a dimensió estratègicament configurable. En la mesura que l'acceleració tendeix a anul·lar el temps d'espera, dels períodes per pensar i reflexionar, el temps llarg de l'estratègia resulta impossible. El pensament i l'acció transformadora es basen en la confiança que el futur és una mica configurable per l'home. Ara bé, amb l'establiment d'una instantaneïtat i simultaneïtat global,

aquest tipus de futur és desplaçat per un present veloç entès com a focus exclusiu de gratificació i interès. És una de les raons d'aquesta dissociació entre el futur que hauríem de tenir en compte i el que realment entra en les nostres consideracions: mentre que la repercussió de les nostres accions arriba fins i tot a futurs molt llunyans, la nostra perspectiva i ocupació continuen reduïdes a l'àmbit operatiu del present.

Un altre dels motius d'aquesta reducció de l'horitzó d'atenció té el seu origen en el fet que els períodes electorals estructuren la mesura temporal de la democràcia representativa. Les regles que confereixen poder als governs ho fan per un període determinat, de manera que cada quatre anys, en general, una contesa democràtica decideix qui perd i qui guanya. Aquest ritme elemental determina la tendència de les estratègies polítiques a concentrar-se en l'objectiu de no perdre el poder o de guanyar-lo. Això és una cosa que limita l'espai de joc de la política, en la mesura que obliga a un tractament dels problemes segons el termini temporal de les legislatures. Els problemes són gestionats de tal manera que millorin —o, almenys, no empitjorin— les possibilitats de governar en la pròxima legislatura. Tots els problemes que no s'adaptin a aquestes condicions són tractats de manera dilatòria o afrontats quan no queda cap més remei.

Aquesta actitud restringeix l'abast de l'interès general a l'interès electoral i simplifica la sobirania política reduint-la a la sobirania dels electors. L'interès general no és sols la voluntat concreta dels electors, sinó també una realitat intertemporal, l'únic que pot justificar projectes a llarg termini, mesures que no vagin encaminades tant a resoldre com a configurar inversions o acords estructurals, els grans projectes en matèries com l'educació, les infraestructures, el sistema de pensions, la política

energètica, la reforma de les administracions... Per atendre aquests assumptes i altres de similars es requereix una altra configuració de la voluntat política i en un altre registre temporal que complementi el ritme electoral.

Podem advertir altres motius per explicar la tirania del present en la mateixa naturalesa de la demoscòpia i el comportament electoral. Els éssers humans (també els electors, sens dubte) tendim a descomptar el futur en els càlculs que fem. L'important és el que afecta l'aquí i l'ara. La importància es dilueix a mesura que ens allunyem del present immediat. Descomptar el futur no és una cosa completament irracional tenint en compte la doble incertesa que tenim respecte d'ell: no coneixem el futur i no sabem si viurem en ell.

Els electors descompten el futur d'una doble manera: en primer lloc, perquè és futur i no present; en segon lloc, perquè i en la mesura que es tracta del futur d'altres. Aquest doble descompte s'imposa d'una manera inexorable. En la confrontació democràtica es competeix únicament per l'aprovació dels qui voten aquí i ara, no dels qui puguin fer-ho en el futur, encara que puguin ser-ne els principals afectats. Ara bé, si les institucions democràtiques tenen alguna funció és precisament ampliar el nostre horitzó de consideracions introduint-hi algun tipus de referència al futur absent, fer visible que els nostres càlculs, a causa de l'intens entrellaçament temporal que caracteritza una societat dinàmica, ni tan sols no calculen bé el present quan no prenen en consideració el futur. De la mateixa manera que la globalització ha suprimit l'autosuficiència dels espais, també va portar a desabsolutitzar la dels temps.

Hi ha també raons demogràfiques que contribuirien a explicar aquest fenomen que ara analitzem. Augmenten contínuament els electors de la

tercera edat, de manera que aquest grup exercirà en els pròxims decennis un poder dominant en l'electorat. Com a electors, aquest grup tendeix a introduir en els seus càlculs la quantia i seguretat de les seves pensions, una orientació cap al futur que no és precisament aquesta consciència de responsabilitat en virtut de la qual es té en compte el dret dels altres davant el present.

Una última raó de la nostra focalització en el present té a veure amb la mateixa configuració de l'espai democràtic i les possibilitats de pressió dels interessos. En els processos democràtics, no sols actuen electors i elegits, d'acord amb criteris de legitimitat estricta; és un espai obert també al desplegament de qualsevol força social que estigui en condicions de fer-se valer, és a dir, sobretot aquells interessos organitzats i capaços de generar conflicte. Però és que a més la democràcia contemporània resulta especialment vulnerable als grups de pressió. La pràctica política habitual, que intenta anar acomodant els interessos de les clienteles particulars, en comptes d'emprendre les grans reformes socials, tendeix a decidir a cop de pressió immediata. I no hi ha *lobbies* que articulin els interessos dels absents o, simplement, els interessos futurs.

Estem davant d'una tendència inexorable o es percep algun signe que indica que hem notat l'esgotament d'aquest model de política bolcada sobre el present? És cert que ha crescut la sensibilitat pels problemes del futur, per la justícia intergeneracional. Una bona prova d'això és l'espectacular carrera del concepte de *sostenibilitat*. D'alguna manera el camp de forces de la societat pluralista s'ha modificat amb la irrupció d'aquesta nova sensibilitat que ja ha donat lloc a la formació de grups que combaten en nom d'un futur desitjable. Però la política insisteix encara en solucions que descarreguen

el present i sobrecarreguen el futur, la qual cosa pot veure's en àmbits com la política pressupostària, la política social i mediambiental.

En la política pressupostària, hi continua havent la tendència a finançar una bona part de les despeses no amb impostos sinó mitjançant l'endeutament. Davant això hi ha intents de fer pressupostos equilibrats, com per exemple les regles d'estabilitat dels estats membres de la Unió Europea amb motiu de la unificació monetària. Hi ha indicis d'un canvi de mentalitat, la qual cosa no significa que les democràcies estiguin en condicions de desenvolupar una política de responsabilitat respecte del futur referent a la política pressupostària. En el terreny de la política social, hi continua havent dificultats a l'hora d'equilibrar d'acord amb criteris de justícia les pretensions i expectatives en matèria de pensions dels jubilats actuals (o els pròxims a jubilar-se) amb la necessitat d'assegurar el futur del sistema general de pensions, és a dir, amb els drets dels pensionistes de demà, que avui potser ni tan sols siguin encara electors. La política de medi ambient és l'indicador més clar que la política s'ha fet més sensible respecte al futur. Però si mirem les coses amb més deteniment, comprovarem que les decisions de la política mediambiental s'adopten quan i en la mesura que té davant perills que amenacen actualment; resulta més difícil fer aquest tipus de política quan es tracta de fer sacrificis en el moment present per evitar conseqüències civilitzadores que només es faran visibles en el futur.

En vista de tot això, té sentit preguntar-se si la democràcia en la seva forma actual està en condicions de desenvolupar una consciència suficient del futur per evitar situacions de perill allunyades en el temps. El pensament i l'acció a llarg termini, compromesos amb «una previsió adequada del futur» (Birnbacher, 1988), semblen estar en contradicció

amb els objectius a curt termini dels individus consumidors o la governabilitat determinada pel joc dels sondeigs i la tàctica del curt termini.

La conseqüència lògica de la tirania del present és que el futur queda desatès, que ningú no se n'ocupa. La «urgència dels terminis» (Luhmann) fa que no ens puguem obrir a l'horitzó no immediat. Ens ho impedeix el pes poderós del que ha de resoldre's avui mateix. El futur distant deixa de ser un objecte rellevant de la política i la mobilització social, no sols pel descrèdit de les planificacions o la seva perversió totalitària, sinó a causa de la urgència dels problemes aguts. El que és massa present impedeix la percepció de les realitats latents o anticipables, i que moltes vegades són més reals que el que ocupa actualment tota l'escena. O és que és raonable prestar aquesta atenció a les amenaces presents que deixem de percebre els riscos futurs? Podem permetre'ns el luxe de sacrificar els projectes de llarga durada a l'altar del curt termini? Què és més real, el canvi climàtic o la calor d'aquest estiu? Estem realment disposats que les possibilitats actuals arruïnin les expectatives del futur?

2. La coalició dels vius

La fixació en el present ens condueix cap a una pregunta més incòmoda: qui té més drets, nosaltres o els nostres fills? És just formular una «preferència temporal pels actualment vius»? No seria això una versió temporal del privilegi que alguns volen dur a terme en l'espai, una espècie de colonialisme temporal? En ambdós casos s'estableix una complicitat del *nosaltres* a costa d'un tercer: si en l'exclusivisme dels espais era *el de fora*, en l'imperialisme temporal és *el de després* el que corre amb les despeses de la nostra preferència. I això és precisament el que ocorre quan l'horitzó temporal

s'estreny: que tendeix a configurar-se una espècie de «coalició dels vius» que constitueix una veritable dominació de la generació actual sobre les futures. S'ha invertit aquella sorpresa de la qual parlava Kant quan observava com era de curiós que les generacions anteriors haguessin treballat penosament per les ulteriors. Avui sembla més aviat el contrari: que, amb la nostra absolutització del temps present, fem que les generacions futures treballin involuntàriament a favor nostre.

El tema del conflicte entre les generacions té una llarga història de la qual només plantejaré un precedent històric que pugui servir-nos de contrast amb la situació actual. L'ideal revolucionari reivindicava una espècie d'«autodeterminació generacional» com a principi que s'esgrimia davant els morts. Condorcet, Jefferson o Paine, per exemple, van escriure pàgines glorioses en les quals impugnaven el dret d'una generació a condicionar les següents. Les codificacions de dret civil del voltant del 1800 van posar en marxa un enorme debat entorn dels drets d'herència, la transmissió de la propietat, una cosa que formava part d'un mateix combat contra el poder de la tradició. Durant la primera meitat del XIX, se succeeixen els relats que qüestionen la figura del fideïcomís i la primogenitura (Hoffmann, Arnim, Balzac, Stifter). El que els preocupava, en l'aspecte de desequilibri generacional, era el pes de les generacions anteriors sobre les actuals, el privilegi dels morts davant la llibertat dels vius (Parnes, Vedder i Willer, 2008).

Potser passa que avui som nosaltres, els actualment vius, qui estem exercint una influència sobre el futur anàloga a la que els revolucionaris van voler impedir. El que llavors era la continuïtat de la tradició és actualment una rapinya del futur. L'externalització dels impactes del present en un futur que no ens concerniria es converteix en una verda-

dera irresponsabilitat organitzada (Beck, 2002). Hi ha una espècie d'impunitat en l'àmbit temporal del futur, un consum irresponsable del temps o expropiació del futur d'altres. Som *ocupes* del futur. Estem duent a terme el que Alexander Kluge ha anomenat «un atac del present a la resta del temps». Com més vivim per al nostre propi present, estarem menys en condicions de comprendre i respectar els ara dels altres. Quan els contextos d'acció s'estenen en l'espai fins a afectar persones de l'altre punt del món i del temps i condicionen el futur d'altres de propers i distants, llavors hi ha molts conceptes i pràctiques que requereixen una revisió profunda. Aquest entrellaçament, espacial però també temporal, s'ha de prendre en consideració reflexivament, la qual cosa significa fer transparents els condicionaments implícits i convertir-los en objecte de processos democràtics. Una de les exigències ètiques i polítiques fonamentals consisteix precisament a ampliar l'horitzó temporal. Dient-ho sumàriament: deixar de considerar el futur com l'abocador del present, com «espai de descàrrega» (Koselleck), lloc on es desplacen els problemes no resolts i s'alleugereix així el present.

Però la constatació que la destinació de les generacions està tan entrellaçada com els espais de la mundialització qüestiona la nostra ocupació del futur. Si la responsabilitat respecte del futur s'ha convertit en un problema agut és perquè ha tingut lloc una expansió dels escenaris futurs que hem de tenir en compte per a les nostres decisions i planificacions actuals. És una conseqüència de l'allargament de les cadenes causals que ens vinculen de manera espacial i temporal. Els processos de modernització són, entre altres coses, processos de creixents dependències recíproques en l'espai, la qual cosa en l'aspecte temporal de l'assumpte fa que augmentin les dimensions cronolò-

giques del futur al qual ja ara ens referim explícitament. La nostra actuació té de fet tanta influència sobre el futur que «la responsabilitat moral ens exigeix tenir en compte en la presa de decisió diària el bé dels qui en seran afectats i no són consultats. La responsabilitat ens sobrevé involuntàriament de la increïble extensió del poder que exercim diàriament al servei del que ens és pròxim, però que sense pretendre-ho fem que actuï en la llunyania» (Jonas, 1992, pàg. 128).

Aquest tipus d'evidències ha posat en marxa tot un conjunt de noves reflexions sobre la justícia intergeneracional (Gosseries, 2004). Les discriminacions que estan vinculades a l'edat o condició generacional (que una generació s'imposi sobre una altra o visqui a costa seu) plantegen uns desafiaments particulars a l'exercici de la justícia. La major part de les decisions polítiques que adoptem tenen un impacte sobre les generacions futures. Per exemple, els problemes de la Seguretat Social (salut, pensions, desequilibris demogràfics, assegurances de desocupació) necessiten un marc temporal ampli i un enfocament cognitiu que consideri els possibles escenaris futurs. És moralment acceptable transmetre a les generacions futures els residus nuclears o un medi ambient degradat o un deute públic considerable o un sistema de pensions insostenible? Es tracta d'examinar amb criteris de justícia les transferències que es fan d'una generació a l'altra, l'herència i la memòria, però també les expectatives i possibilitats que s'entreguen a les generacions futures, en termes de capital físic, ambiental, humà, tecnològic i institucional. Caldria passar d'una propietat privada, generacional, sobre el temps a una col·lectivització intergeneracional del temps i especialment del temps futur.

La interdependència de les generacions exigeix un nou model de contracte social. D'acord

amb les noves realitats de l'entrellaçament espacial i temporal, deixa de tenir sentit entendre el contracte social en un sentit exclusivista, és a dir, com una cosa que només incorpora els d'una comunitat determinada o els actualment vius. El model del contracte social que regula únicament les obligacions entre els contemporanis ha d'ampliar-se cap als subjectes futurs, respecte dels quals ens trobem en una asimetria completa. Les qüestions de justícia intergeneracional no es resolten amb una lògica de la reciprocitat, sinó amb una ètica de la transmissió. L'existència d'un bé comú transgeneracional i universal planteja un límit a les ètiques contractualistes fundades sobre la mera reciprocitat i relativitza el temps present.

I és que hi ha una desigualtat bàsica entre el present i el futur que no existeix entre els contemporanis. Si únicament tenim en compte el significat de les nostres accions per als nostres interessos presents, no serem capaços de comprendre de quina manera incidim en el futur i fins a quin punt aquesta repercussió ens apel·la en un sentit ètic i polític. Si extraïem les conseqüències d'aquesta interdependència, llavors haurem de plantejar-nos el que Hans Jonas ha anomenat un «concepte no recíproc de responsabilitat amb vista al futur» (1979). La cura, la consideració, la preocupació i la responsabilitat s'estenen més enllà del cercle de les nostres relacions més properes. Preuss ha donat a aquest imperatiu una formulació kantiana: «Limita la llibertat de les generacions futures a favor de la teva pròpia autodeterminació no més de la limitació de la teva llibertat que estaries disposat a acceptar per part de les generacions anteriors» (1984, pàg. 227).

La qüestió de la responsabilitat davant les generacions futures hauria de ser al centre del que podria denominar-se una «ètica del futur». I la primera reflexió que aquesta nova textura del món ens

imposa és preguntar-nos qui hem de considerar com a *proïsme*: en definitiva, passar d'una responsabilitat de les «relacions curtes» (Paul Ricoeur) a una altra la regla de la qual siguin «les coses més llunyanes» (Nietzsche), que el proïsme no sigui simplement els més propers en l'espai o en el temps, ampliar el nostre horitzó de referència de manera que la justícia intergeneracional no es redueixi a la mera transferència entre generacions contigües. El principi de responsabilitat està orientat precisament al futur llunyà. I parteix de la consciència que ens ha estat confiada una cosa que és fràgil: la vida, el planeta o la polis. En el fons de la qüestió de les generacions futures, el que està en joc és la noció mateixa d'humanitat.

Ara bé, com es calcula tot això? La justícia generacional, entesa com a principi de representació dels interessos de les generacions futures, és un dels conceptes polítics més discutits. Tots els models d'entrellaçament generacional (*overlapping generation model*) o de responsabilitat davant una altra generació (*generational accounting*) tenen una forta dimensió hipotètica. L'anticipació generacional necessita una legitimació peculiar, ja que ningú no disposa del poder il·limitat que tindria qui pogués representar tota la posteritat o parlar legítimament en nom seu. El caràcter controvertit d'aquesta anticipació s'agreuja a més pel fet que no pot acreditar-se la voluntat empírica dels suposats beneficiaris, ja que no hi ha opinió pública real ni eleccions que reflecteixin l'opinió dels éssers futurs. Potser era això a què es referia Nietzsche quan sentenciava que «la societat humana és un assaig i no un contracte» (1977, pàg. 265).

El principi revolucionari de l'autodeterminació generacional a què em referia abans exigia el respecte davant de les voluntats futures com una conseqüència lògica de la nostra incertesa respecte de

l'avenir. La història és escenari de la llibertat per a totes les nacions i per a totes les generacions; per això les nostres decisions han d'estar obertes a la ratificació i la revocació. No podem assegurar què voldran els qui vinguin després i per això hem d'arbitrar procediments per deixar el futur a la seva lliure disposició. En aquest context, Jefferson arriba fins i tot a plantejar la qüestió de si totes les lleis han de ser aprovades de nou, segons el ritme de les generacions. En una carta de 1813 afirma que podem considerar cada generació com una nació diferent amb el dret a prendre decisions vinculants però sense el poder d'obligar les següents, de la mateixa manera que no poden obligar els habitants de cap altre país. Els contractes moren amb qui els han firmat (1984, pàg. 1280). Una posició similar sembla defensar actualment el filòsof moral Peter Singer quan es pregunta, per exemple, si els nostres descendents valoraran la vida en la naturalesa o se sentiran millor en centres comercials climatitzats, davant jocs d'ordinador incomprensibles per a nosaltres (1996, pàg. 343). Ambdós són, segons el meu parer, plantejaments abstractes, ja que no prenen en suficient consideració l'encavalcament i la interacció entre les generacions, com tampoc la impossibilitat de delimitar-les estrictament. Encara que és clar que hi ha d'haver clàusules i procediments de revisió, qualsevol interrogació sobre la justícia entre les generacions ha de tenir en compte també la seva interacció, el fet que la història no és una successió de discontinuïtats, sinó que hi ha vincles entre elles sense els quals la idea mateixa d'una societat seria incomprensible, com els deures de memòria o la legitimitat de configurar el futur col·lectiu.

Però hi ha una peculiaritat que distingeix el plantejament de Jefferson i el de Singer: en l'època de les revolucions, la preferència generacional pel present estava dirigida contra el passat i no entrava

en contradicció per principi amb la configuració del futur, en la mesura que el model del progrés era vigent; la nostra ja no es nodreix de cap ruptura respecte del passat i s'afirma més aviat des d'un escepticisme postmodern mancat de projecte i sense que hàgim aconseguit legitimar el condicionament que de fet exercim sobre el futur. El tema no és tant deixar llibertat a les generacions següents com la necessitat de legitimar el nostre inevitable condicionament del futur i configurar-lo d'acord amb criteris de justícia que vagin més enllà dels interessos actuals. No podem abandonar-nos a la comoditat de manejar com a únic criteri d'actuació el respecte a les decisions futures de la posteritat, perquè fins i tot aquesta llibertat d'elecció de les generacions venidores exigeix de nosaltres l'adopció de moltes decisions. La paradoxa del respecte intergeneracional podria formular-se així: hem de prendre ara determinades decisions perquè ells tinguin després la llibertat d'elegir.

3. Una política del futur

La urgència principal de les democràcies contemporànies no és accelerar els processos socials, sinó recuperar l'avenir. Cal tornar a situar el futur en un lloc privilegiat de l'agenda de les societats democràtiques. El futur ha de guanyar pes polític. Sense aquesta referència al futur, no serien possibles gaires coses específicament humanes, com totes les que requereixen previsió o comporten la capacitat d'anticipar escenaris futurs, però tampoc no estaríem a l'altura de la responsabilitat que ens correspon si no examinéssim amb criteris de justícia el futur que podem presumir que s'obre o es tanca amb les nostres decisions.

I per a això, el primer que hem de revisar és la codificació tradicional del futur com a «temps des-

comptat» que han dut a terme les societats modernes. Hem de posar fi a aquesta tendència a desconnectar el present del futur. La hipoteca sobre el futur és una cosa que requereix que es tingui en compte, que exigeix perspectiva històrica, interrogació per les relacions temporals, nova legitimació, sentit de la interdependència, apreciar la continuïtat i emergència de les coses. Aquesta ampliació del nostre horitzó temporal té dos desafiaments fonamentals: la introducció de terminis més llargs i la ponderació dels drets de les generacions futures.

Configurar una mena de responsabilitat respecte del futur és una tasca per a la qual la política és fonamental. El problema està en el fet que el futur és políticament feble, ja que no disposa d'advocats poderosos en el present, i són les institucions les que l'han de fer valer. Les societats contemporànies tenen una capacitat enorme de produir futurs, és a dir, de condicionar-los o possibilitar-los. Per contrast, el coneixement d'aquests futurs és molt limitat. L'abast potencial de les seves accions i els efectes de les seves decisions són difícilment anticipables. Com que el futur no pot ser conegut, la responsabilitat sol quedar fora de consideració. Però aquesta dificultat de conèixer la repercussió real de les nostres accions en el futur no ens eximeix de l'esforç de ponderar-les des d'una perspectiva temporal més àmplia.

Responsabilitat respecte del futur significa prendre en consideració les conseqüències de les pròpies decisions i omissions. Tots els ritmes que governen una organització contenen anticipacions del futur. El procés civilitzatori condueix a un entrellaçament més gran entre el present i el futur. Es requereix un esforç per pensar les accions en el seu context d'interaccions i interdependències, incloent-hi la consideració dels seus efectes, tant els més immediats com els allunyats en l'espai i en el temps.

Aquest gir contextual afavoriria una consideració millor del principi de responsabilitat. Quan les decisions que es prenen en l'àmbit de la política tenen implicacions que s'estenen a través de grans escales de temps, llavors és apropiat parlar d'una «política de la posterioritat» (Adams i Groves, 2007, pàg. 115). La política no solament projecta els interessos actuals en el futur, sinó que també hauria d'estar en condicions d'articular les exigències que el futur planteja al present, exigències que es deriven del fet que el futur és afectat per les decisions i omissions del present. L'acció responsable respecte del futur podria formular-se dient que prioritza la hipoteca que el futur té respecte del present sobre la hipoteca que el present té respecte del futur.

Una primera exigència de la responsabilitat respecte del futur consisteix a anar més enllà de la lògica del curt termini. Prendre el futur seriosament exigeix d'entrada introduir el llarg termini en les consideracions estratègiques i en les decisions polítiques. La complexitat de les nostres societats ens obliga de fet a estendre els escenaris futurs que hem de tenir en compte per a les nostres decisions i planificacions actuals. És una conseqüència de l'allargament de les cadenes causals que ens vinculen de manera espacial i temporal. Els processos de modernització són, entre altres coses, processos de creixents dependències recíproques en l'espai, la qual cosa en l'aspecte temporal de l'assumpte fa que augmentin les dimensions cronològiques del futur al qual ja ara ens referim explícitament.

Vivim en una societat tan dinàmica que, sense l'esforç de la imaginació, el futur podria escapar-se'ns en l'atragament de les ocupacions quotidianes. L'elevada complexitat empeny cap a un *presentisme* sense perspectiva (Hartog, 2003). L'exercici rutinari de les institucions, dominat en gran manera pels imperatius de l'economia mun-

dial, i la seva transposició sense la menor perspectiva de futur impedeixen la correcció de les anomalies no desitjades i l'aprofitament de les oportunitats comunes. Les innovacions tecnològiques ens han permès fins ara sobreviure amb conceptes, valors i institucions que no estan a l'altura de la nova *intransparència*, que no es fan càrrec dels veritables problemes. Secretament tots som conscients que els problemes actuals exigeixen perspectives de major envergadura.

I és que l'*instantaneïsm*e impedeix de prendre decisions coherents. Quan la perspectiva és temporalment estreta, correm el risc de sotmetre'ns a la «tirania de les petites decisions» (Kahn), és a dir, anar sumant decisions que, al final, condueixen a una situació que inicialment no havíem volgut, una cosa que sap qualsevol que hagi examinat com s'origina, per exemple, un embús de trànsit. Cada consumidor, mitjançant el seu consum privat, pot estar col·laborant a destruir el medi ambient, i cada votant pot contribuir a destruir l'espai públic, cosa que no volen i que, a més, faria impossible la satisfacció de les seves necessitats. Si haguessin pogut anticipar aquest resultat i anul·lar-lo, almenys, moderar, el seu interès privat immediat, haurien actuat d'una altra manera.

El futur no és la mera acumulació de presents sense durada, de la mateixa manera que l'interès general no resulta de la mera agregació de petites decisions (com tampoc la música no és la contigüïtat de sons i una frase no es comprèn quan se n'han entès totes les paraules). El futur és una construcció que ha de ser anticipada amb certa coherència. Quan les decisions són adoptades amb una visió de curt termini, sense tenir en compte les externalitats negatives i les implicacions en el llarg termini, quan els cicles de decisió són massa curts, la racionalitat dels agents és necessàriament miop. Per

compensar aquest dèficit de responsabilitat, s'han anat desenvolupant procediments democràtics que tracten d'introduir consideracions a mitjà i llarg termini (llibres blancs, avaluacions comparatives en matèria d'educació, control de publicitat i transparència, observatoris, compromisos supralegislatius...). Aquests i altres instruments serveixen per fomentar una responsabilitat que apunti més enllà dels terminis immediats.

Hi ha béns comuns que només es poden assegurar articulant mesures immediates amb el llarg termini: el medi ambient, la pau, l'estabilitat institucional, la sostenibilitat en general... La seva gestió requereix canvis individuals, col·lectius i institucionals per incloure en les nostres consideracions i pràctiques una perspectiva temporal més àmplia. No es tracta de menysprear el curt termini i imposar una temporalitat única per a tots els problemes polítics, sinó de tenir en compte que cada tipus de problema té una temporalitat apropiada (Serge Champeau). De la mateixa manera que hi ha una dictadura del curt termini, també hi ha experiències històriques d'imposició del llarg termini, com va ser el cas de les dictadures de la planificació. Hi ha problemes, a més, que exigeixen deixar l'objectiu final en una certa indeterminació, amb la qual cosa es permet que els objectius intermedis contribueixin a definir els objectius finals. La qüestió és trobar correctament el registre temporal per a cada problema i articular el curt i llarg termini de manera apropiada per a la naturalesa del que es vol resoldre, una cosa que, tractant-se d'assumptes complexos, no es pot fer imposant un sol registre temporal.

Però per a això necessitem una base conceptual diferent a l'hora de pensar la nostra relació amb el futur i la seva configuració. La política s'ha desenvolupat tradicionalment com una qüestió d'espai i objectes. La seva esfera de responsabilitat

s'estenia a un territori, als seus recursos i a la distribució dels seus béns. S'encarregava de coses que podien ser mesurades i explicades: territoris, gent, institucions, pressupost, matèries i preus. Amb els debats sobre el canvi climàtic, l'energia nuclear, l'enginyeria genètica, la gestió dels riscos financers, el futur ha irromput en la política del present. Això vol dir que les decisions polítiques han sortit ja del clàssic marc de referència espacial i material. Per conduir aquest debat ja no valen les clàssiques institucions que van dissenyar el futur de les democràcies liberals: ni la ciència determinista, ni l'economia que tendeix a veure el futur com un recurs més, ni el dret que entén la justícia com el resultat del contracte entre els contemporanis i no té instruments per anticipar els drets dels qui vénen després. Cap d'aquests sistemes no està ara com ara equipat amb els procediments per entendre i regular un àmbit temporal en el qual el futur té un paper decisiu.

El potencial del contemporani per condicionar el futur contrasta amb les seves escasses possibilitats per configurar-lo positivament. El futur s'ha convertit en un problema en les societats contemporànies, potser el nostre major problema, però potser també la via de solució per procedir a una reforma de la política. El nostre desafiament més gran consisteix a haver de tornar a pensar i articular a la pràctica la relació entre acció, coneixement i responsabilitat. Hem de procedir a una relegitimació de les nostres intervencions en el futur, de les nostres condicions de producció de futur, als nous escenaris socials d'una complexitat, incertesa i interdependència més grans.

Aquesta repolitització del futur és propiciada per la consciència del seu caràcter obert, en gran part desconegut, però també per la consciència que el futur és estructurat per l'acció present. Aquesta

combinació d'incertesa i responsabilitat el converteix en un assumpte eminentment polític, és a dir, subjecte als procediments de deliberació i legitimitació col·lectiva. En qualsevol cas, no es tracta de predir el futur, cosa cada vegada més difícil, si és que alguna vegada aquesta pretensió ha tingut sentit; el que se'ns exigeix és convertir-lo en una categoria reflexiva, incloure'l, amb tota la seva càrrega d'incertesa i contingència, en els nostres horitzons de pensament i acció. En les societats tardomodernes és clar que el futur no pot entendre's com una prolongació lineal del present; les accions i les seves conseqüències s'endinsen en el futur i el condicionen d'una manera que no és fàcil anticipar. La política es troba davant la tasca de temptejar aquesta ombra allargada del present en el futur i procedir a la seva legitimitació política corresponent. El futur ha de ser gestionat mitjançant processos que representin una gran innovació institucional.

En aquella prehistòria de la prospectiva que és el capítol 41 del Gènesi se'ns parla de la interpretació dels somnis i les seves conseqüències. En aquest cas són la saviesa i el poder d'un home els que possibiliten que un poble venci sobre el seu futur predeterminat. Però ara ja no es tracta que algun visionari interpreti els somnis del faraó, sinó que les societats aprenguin a configurar responsablement i democràticament el seu futur col·lectiu. Les societats modernes, que ja no adquireixen el seu coneixement del futur a través de la interpretació dels somnis, ni actuen vicàriament en la figura d'una persona en qui conflueixen visió i poder, han d'adquirir aquest coneixement col·lectivament mitjançant els procediments corresponents d'investigació i deliberació col·lectiva. Com a societats obertes, estan condemnades a l'aprenentatge col·lectiu. No poden confiar que això els ho facin altres o succeeixi sense fer res.

Bibliografía

ADAMS, Barbara; GROVES, Chris (2007). *Future Matters. Action, Knowledge, Ethics*. Leiden: Hill.

AXELROD, Robert (1984). *The Evolution of Cooperation*. Nova York: Basic Books.

BECK, Ulrich (2002). *Gegengifte. Die organisierte Unverantwortlichkeit*. Frankfurt: Suhrkamp.

BERTMAN, Stephen (1998). *Hyperculture. The Human Cost of Speed*. Westport: Praeger.

BIRNBACHER, Dieter (1988). *Verantwortung für zukünftige Generationen*. Stuttgart: Reclam.

GOSSERIES, Axel (2004). *Penser la justice entre les générations*. París: Aubier.

HARTOG, François (2003). *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*. París: Seuil.

JEFFERSON, Thomas (1984). *Writings*. Merrill D. Peterson (ed.). Nova York: The Library of America.

JONAS, Hans (1979). *Das Prinzip Verantwortung: Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt: Suhrkamp.

– (1992). *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*. Frankfurt: Inser.

NIETZSCHE, Friedrich (1977). *Also sprach Zarathustra, Kritische Studien Ausgabe*. Colli-Montinari (ed.). Frankfurt: Gruyter.

PARNES, Ohad; VEDDER, Ulrike; WILLER, Stefan (2008). *Das Konzept der Generation. Eine Wissenschafts- und Kulturgeschichte*. Frankfurt: Suhrkamp.

PREUSS, Ulrich K. (1979). «Politische Ordnungskonzepte für die Massengesellschaft». A: Jürgen Habermas (ed.). *Stichworte zur «Geistigen Situation der Zeit»*. Frankfurt: Suhrkamp, pág. 340-377.

SCHULZE, Gerhard (1992). *Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart*. Frankfurt: Campus.

SINGER, Peter (1996). *Praktische Ethik*. Stuttgart: Reclam.

Aquest text és una síntesi de la transcripció dels comentaris d'Araceli Lázaro a la ponència «El futur de les societats democràtiques». Una teoria de la justícia intergeneracional, de Daniel Innerarity.

La distracció insistent en el curt termini

Araceli Lázaro és educadora social i secretària de l'Observatori dels Drets de la Infància de la Secretaria d'Infància i Adolescència del Departament d'Acció Social i Ciutadania de la Generalitat de Catalunya.

Daniel Innerarity utilitza en la seva ponència paraules que tenen una consistència imprescindible. Assegura —i jo ho comparteixo— que aquest mapa que ha identificat com a «societat del present» mostra la nostra insistent distracció en el curt termini. Aquest és un dels punts que podem explorar, acostant-lo al terreny dels serveis socials i associant-lo a la «tirania del present».

He seleccionat una sèrie de conclusions que presenta Daniel Innerarity: el present com a amo i senyor absolut; la legislatura del curt termini; el consum de la nostra generació; el futur com a abocador dels efectes del present; com anar del més concret al més global?; com anar del temps més curt al més llarg?; com anar de la decisió a la deliberació?

El zoom d'una càmera de fotos podria ser un instrument didàctic per entendre tot aquest contingut. De fet, Daniel diu que el present o el futur no es

poden plantejar com dues coses, sinó que en el present hi ha el futur i —evidentment— en el futur hi ha la conseqüència del present. Potser això s'ha de visualitzar d'una altra manera i potser és la mirada allò que hem de començar a canviar.

Coincideixo que la realitat no és només present, i això també als serveis socials. Quan parlem de prevenció, parlem de futur. El que no tinc tan clar és com analitzar les premses en el present. Deixo a la consideració del públic veure com tractem el futur en aquest present.

El passat, el present i el futur no són lineals. Hi ha ruptures i creacions que responen a noves necessitats. Quines han estat les causes del trànsit de la beneficència a l'exercici de drets? Quin paper tenen les diferents pressions en la configuració de l'exercici d'aquests drets? La configuració de les professions té alguna cosa a veure amb aquestes interaccions?

Hem passat de la beneficència als drets, i la persona ha passat a ser el centre de les polítiques socials. Això em porta a parlar del temps. Podem parlar de sistema de serveis socials només —i remarco només— des del segle XV. Quan a Lluís Vives li van encarregar *L'assistència als pobres* hi va haver el primer canvi de paradigma sobre aquesta qüestió, perquè van ser capaços de deixar de veure un pobre com un escollit de Déu.

La idea de pobre com a problema

Per què hi va haver la necessitat de crear aquest tractat d'assistència als pobres? Doncs, perquè es va haver de configurar la idea del pobre com a problema. Mentre el pobre era un seleccionat de Déu, no calia cap sistema. En el moment que eren molts i es van convertir en un problema social, la mateixa societat es va plantejar la necessitat de buscar-hi una resposta. El canvi de paradigma es podria representar amb el pas de l'eslògan «Posi un pobre a la seva vida per anar al cel» a situar-lo com a perill social, cosa que significa que el procés de la beneficència passa a situar-se en el camp del dret.

Per poder crear un sistema de drets, hem de recordar que hem cultivat la selecció i el control social. Quan els cristians tenien clar que els pobres s'havien de protegir, eren tots els pobres els que s'havien de protegir. Quan hi va haver massa pobres, es va haver de decidir quins eren els autèntics i quins els falsos, i es van crear les categories socials i els primers equips que havien de distingir entre els pobres autèntics i els pobres falsos. Els tocava, d'alguna manera, fer la legitimació social de les respostes cap a la pobresa.

Això és important a l'hora d'entendre per què tenim aquest sistema. Hauríem d'analitzar quin paper tenim els ciutadans i els professionals en la legitimació

dels problemes socials i, per tant, en les polítiques socials que donen resposta a aquestes necessitats. No es tracta de situar l'Administració com el dimoni i la ciutadania com a patidora de les seves conseqüències, sinó que hem de valorar en quin punt d'aquest procés ens trobem com a ciutadans. Llanço com a hipòtesi una pregunta enverinada: fins a quin punt les professions socials hem anul·lat l'exercici de la ciutadania en l'àmbit de la pressió social?

En la resposta al sistema i pel que fa al què, coincideixo totalment amb el que exposa Daniel Innerarity. Però m'interessa més veure el perquè. Per què i quin paper hi tenim els agents socials. Hi ha una part d'aquest perquè del qual ell diu: «El present ens fa. Patim la tirania del present perquè no visualitzem el futur, perquè hem oblidat la idea del futur. Perquè no incorporem al nostre present el futur.» I es pregunta quin paper podríem tenir en la configuració d'aquestes respostes. Quins *lobbies*, entitats, ciutadans, professions, representen el futur? Si els que som en el present tenim representativitat però els del futur no en tenen, queda clar que hi ha un buit.

La sostenibilitat del futur

Innerarity sosté que actualment la pressió organitzada per interessos no té una consciència de responsabilitat en virtut de la qual es tinguin en compte els drets dels altres enfront del present, sinó que fins i tot en l'organització hi ha un egoisme subjectiu de present.

Si ho traslладem al món dels serveis socials, em sorgeixen algunes preocupacions. Considero que la societat civil és un sistema de pressió imprescindible, i que les entitats i associacions han de tenir un paper fonamental en el desenvolupament de les polítiques públiques.

També veig, però, que —amb massa freqüència— surten entitats, projectes, etcètera, que, més que anàlisis de necessitats socials, el que fan és detectar nous àmbits laborals on presentar els seus projectes i propostes. Mai com ara tanta gent estem vivint de les professions relacionades amb la intervenció social. Alguna cosa haurem de començar a dir sobre això.

Estem a punt de parlar d'una nova llei que planteja una cartera de serveis i no de voluntats. Cal definir els límits de la gestió pública i privada als serveis socials, i probablement el tema de la sostenibilitat també en aquest àmbit. Un *lobby* del present important és, per exemple, el de la gent gran, potser per la força del seu vot i el seu potencial de creixement (tots serem gent gran i, per tant, serem futur).

Parlem de present com a camí de futur i no de futur com a abocador del present, i hi ha sistemes dels serveis socials absolutament insostenibles, i no sols econòmicament —tot i que també—, sinó per disseny, per patiments, per estructures absolutament insostenibles. Haurem d'incloure el concepte de sostenibilitat i de justícia intergeneracional també als serveis socials.

La incidència de les professions i els protocols

Després de trenta anys caminant per l'àmbit de la infància, però coneixent de prop els serveis socials, la meua foto de fa trenta anys era protagonitzada per la improvisació i l'activisme. La foto d'ara, en canvi, la protagonitza l'esclavatge del protocol. Cal ser capaços de parlar d'això perquè estem desenvolupant unes intervencions que condueixen a l'esclavisme de la tècnica, i això està totalment relacionat amb l'àmbit del futur.

No veig cap possibilitat de futur professional ni del sistema social sense un canvi de paradigma

també en l'exercici de les professions socials. La tecnocràcia ens ha ajudat, però hi ha coses que ja no s'aguanten. El paper del professional, entendre que el tot és la suma de les parts, pensar que el futur és anticipable... Hem passat de ser activistes a practicar un consum del coneixement, però no un coneixement integrat i reflexiu sinó consumible. Hem d'incloure en la nostra perspectiva de vida personal i professional la complexitat com una bona companya de viatge.

Necessitem ser creatius. Hem de ser capaços de viure amb l'interrogant. Hem de ser capaços de sobreviure a les definicions prèvies i d'incloure la incertesa en el nostre horitzó. Crec en una ètica del futur des dels serveis socials, però aquesta passa necessàriament pel compromís, per tant, pel present en clau de responsabilitat. No penso que serà una cosa que vindrà: abans que vingui, s'hi ha d'anar! En aquest sentit, el futur és incert, no es pot preveure, però sí que es pot actuar en clau de futur amb una certa predisposició i responsabilització. Permeteu-me compartir, aquí, una cita poètica d'Eduardo Galeano: «Només hi ha un lloc en el qual l'ahir i l'avui es troben i reconeixen i també s'abracen. Aquest lloc és el demà.»

Aquest text és una síntesi de la transcripció dels comentaris de Manel Barbero a la ponència de Daniel Innerarity «El futur de les societats democràtiques. Una teoria de la justícia intergeneracional».

«Replicants» en treball social

Manel Barbero Garcia és treballador social, sociòleg i professor del Departament de Treball Social i Serveis Socials de la Universitat de Barcelona.

He fet una associació d'idees molt curiosa, jugant amb el fet d'haver de contestar la ponència de Daniel Innerarity. Ell, abans de començar la seva exposició, ens deia: «Vosaltres sou els que m'heu de criticar?» Jo li he contestat que mai m'atreviria a criticar-lo. Alguns m'han dit que el que he de fer és contestar, i altres que he de replicar. I l'associació d'idees o de paraules m'ha portat a pensar que potser sí que sóc un *replicant*. I què volien els *replicants* de *Blade Runner*, la famosa pel·lícula de Ridley Scott? Què reclamaven? Demanaven temps! Demanaven temps perquè tenien la vida limitada a vuit anys. Eren intel·ligents, eren ben dotats, però no tenien temps. Doncs això: enfront de les acceleracions, volem temps.

De la ponència del professor Innerarity que jo havia llegit i que varia substancialment de la que finalment ens ha exposat, vaig prendre principalment la idea del *presentisme*, de l'*immediatisme*, de l'ac-

celeració dels processos que se'ns imposa, i em permetré aplicar-la per pensar en el treball social i en les conseqüències que pot tenir, que té, en el seu exercici.

Problemes i situacions socials

Mirant el treball social amb perspectiva, la meua primera reflexió està relacionada amb l'abandó o l'oblit de l'objecte de la mateixa professió. Hi ha dues grans dimensions del nostre exercici i de l'encàrrec professional que se'ns fa: una ens converteix en professionals que gestionem l'accés a prestacions, serveis i atencions del sistema de benestar (aquests recursos són imprescindibles per remoure les situacions de marginació). L'altra dimensió de la qual ens hem d'encarregar és abordar les «situacions socials», els ambients d'interacció que es donen al voltant dels problemes

personals i col·lectius que hem d'atendre; posar en relació aquests problemes amb els entorns socials en què es produeixen, es reproduïxen o s'acumulen i que poden ser un recurs imprescindible per reeixir en el seu abordatge. Aquesta segona dimensió és la que més ens preocupa.

Mentre que la primera dimensió la complim d'una manera bastant satisfactòria, seria estrany deixar de banda aquella funció que està en l'origen de les professions de l'àmbit de la intervenció social, és a dir, la de vincular els problemes que poden patir persones o col·lectius amb el seu entorn social. No podem oblidar que la mirada singular, històrica, específica del treball social sobre aquests problemes és intentar comprendre els problemes socials personals o col·lectius contextualitzant-los, posant-los en relació amb el seu entorn social. És a dir, nosaltres hem d'abordar el fet que persones i col·lectius amb problemes formen part d'un ambient d'interaccions socials que contribueix a donar compte del seu origen o reproducció, que els amplifica... o que, simplement, podria convertir-se en un recurs imprescindible per superar o no resoldre aquests problemes.

Expertesa dels treballadors socials

La idea que podria haver-hi un abandonament d'aquesta dimensió em sembla greu. Seria un error important que no consideréssim prou que aquesta és la nostra competència, la font de l'especificitat, el nucli de l'expertesa que hauríem de tenir. Com a treballadors socials, hauríem de ser experts en la construcció de bons coneixements a l'entorn de les «situacions socials» que envolten els problemes i, alhora, bons experts en l'elaboració de propostes i projectes per canviar-les (per canviar els ambients d'interacció que es donen al vol-

tant dels problemes). L'abandonament d'aquestes tasques està relacionat probablement amb aquest *presentisme*, amb aquest *immediatisme* que ens porta a una actuació en què substituïm l'abordament expert per mecanismes que produeixen un fals coneixement i pseudoresolucions.

Seria el cas d'intervencions estereotipades consistentes a rebre els problemes, posar-los en relació amb el repertori de recursos que tenim i ràpidament diagnosticar l'absència d'un recurs determinat. Aquesta és una fórmula molt immediata, que ens permet actuar amb urgència però que liquida la possibilitat de construir coneixements i intervencions experts de «situacions socials», ja siguin personals, familiars o col·lectives. La marginació, l'exclusió, no solament són un resultat, són també processos relacionals, i tenim encomanada una funció social que és —també— intervenir en l'entorn d'aquests processos; si més no, a escala microsocial: dinamismes familiars, dinamismes dins els barris (posem per cas la relació entre nouvinguts i veïns «de tota la vida»), relacions institucionals i professionals, etcètera.

Cal prestar atenció a l'afebliment d'aquests abordaments a favor d'aquells en què es perceben beneficis immediats; l'interès polític està molt marcat per una cartera de serveis; la sensació és que els agents polítics s'estimen més aquesta cartera de serveis que no pas unes funcions socials que requereixen molta atenció i, per tant, temps; temps suficient. Actuar d'aquesta manera porta a construir una realitat molt fragmentada. Si en lloc d'entrar en situacions socials concretes, abordem problemes amb respostes estereotipades, es produeix una dissolució de l'aspecte social. No tractem veritables «situacions socials» (que és considerar relacions, interaccions). Hi ha un procés d'individualització en les interpretacions i en les solucions.

La ruptura de l'exercici integra

I de les professions socials

Un altre element molt important de reflexió entorn d'aquest *presentisme* és la ruptura de les professions socials en processos d'especialització. Moltes vegades l'especialització —que fa guanyar temps— no permet al professional desenvolupar una mirada completa, que comporta l'observació de les variables importants que hi intervenen, un diagnòstic adequat, una intervenció ajustada, una mirada crítica a la pròpia tasca... Lamentablement, s'està produint la fragmentació i ruptura d'una professió que caldria entendre com una intervenció integral.

Això es pot veure en la ruptura, sovint barroera, de processos complexos. Per exemple, podem observar que algunes institucions esmicolen les intervencions professionals: per exemple, hi ha unes primeres entrevistes fetes per un professional, després unes segones entrevistes fetes per un altre, una altra persona que dissenya els projectes d'intervenció, una altra que els executa, una altra que els avalua... La qual cosa significa una ruptura de la professió entesa com a conjunt integral. Això ens porta, entre moltes altres desgràcies, a una certa alienació com a professionals, perquè ens priva de les eines que ens permetrien dominar els processos en què estem implicats. Els processos d'alienació es produeixen amb la fractura de les diverses professions, i ara formem part d'un procés que no dominem: se'ns escapa. Això també té a veure amb l'acceleració i l'*immediatisme* a l'hora de fer la nostra actuació. Aquesta realitat té efectes molt perjudicials. L'abordament de «situacions socials» es fa impossible. Ens impedeix desenvolupar un paper en la conscienciació i/o sensibilització social; ens impedeix enviar missatges públics o fins i tot polítics; ens impedeix facilitar

que les persones compreguin els seus problemes i hi busquin solucions. No poder dominar el conjunt dels processos ens priva de capacitat de comunicació social, ens impossibilita de tenir paraula sobre allò que abordem i ens incapacita per posar-nos dins de l'arena pública. A més, i aquest és un mal cada cop més present, ens impedeix gaudir de la nostra tasca.

Hem de comprendre que treballem sobre aquests processos socials per fer-nos a la idea que nosaltres en formem part, que els vivim i els patim... i fins i tot els produïm amb les nostres pròpies accions. Nosaltres formem part dels processos que hem d'abordar, i potser al llarg de la nostra vida ens han afectat alguns: discriminació per raó de gènere o tendència sexual, assetjament a l'institut, discriminació pel nostre físic, situacions d'atur o estreitors econòmiques, etcètera.

Els treballadors socials també formem part dels processos i hem de mantenir aquesta sensibilitat perquè abordem fenòmens socials: treballem situacions socials de les quals formem part (el seu abordament també requerirà canviar les nostres maneres d'intervenir-hi) i que —a la vegada— poden afectar la nostra pròpia vida. Aquesta consciència que els fenòmens amb els quals treballem afecten la nostra pròpia vida és important. Hem de copsar els canvis que es produeixen al nostre voltant, però la nostra mirada potser no ens permet copsar-los, perquè no ens permet sentir-nos part d'aquests canvis.

Un exercici amb dimensió eticopolítica

La ponència de Daniel Innerarity subratlla un element: la importància de pensar noves institucions polítiques. Doncs bé, quan donem una importància tan gran a aspectes institucionals,

socials, organitzatius... significa que probablement hem de prendre consciència que es tracta d'un repte col·lectiu, un repte que hem de pensar més enllà de l'àmbit individual. És una tasca d'equips, d'organitzacions, que s'ha de resoldre col·lectivament.

La del treballador i la treballadora social és una professió que s'ha d'exercir amb compromís, que es compromet amb valors i amb idees. Certament ha de ser una professió amb valors, però amb valors ben informats: ens cal incorporar el món de la teoria, el món del coneixement, el món de les metodologies, dotant-nos d'instruments experts. Però, sens dubte, és una professió de valors i de compromís perquè, si no, la professió cauria.

Parlar de compromís ens lliga novament a una dimensió política. Estem parlant d'ètica, però hi ha una dimensió eticopolítica: les dues coses són inseparables. Parlem dels valors, però d'uns valors que es dirimeixen en la vida social, que estan en construcció permanent i que ens acosten a la millor idea de la política. Tenim una funció important, lligada a les virtuts cíviques de la solidaritat o l'altruisme.

Al treball social li convé preguntar-se cap on vol anar. En les nostres intervencions, els treballadors socials hem d'incorporar filosofies de la intervenció. I què és això? És un pensament que travessa el conjunt dels nostres projectes, i que va des de la interpretació dels fenòmens sobre els quals hem d'intervenir fins a les característiques de la intervenció que proposem. Sovint hi ha projectes que, aparentment i formalment, semblen ben definits, però que si els mirem amb atenció no tenen vida. Aquestes filosofies són les que doten de vida els nostres projectes i que es converteixen en motor de la intervenció: són les idees capaces d'empènyer una tasca que és feixuga. Ens cal

creure en els nostres projectes i per això hem de creure en les filosofies que els sostenen argumentalment. Aquests projectes no són només respostes tècniques sobre què fer, per què, per a què, com..., han d'estar travessats també per valors i per cosmovisions. La seva defensa argumental és imprescindible i ens l'hem de creure... Si volem ser realistes, necessitem «tenir projecte o projectes», i això va més enllà dels exercicis formals.

Acabem: vull ser un *replicant*, vull el temps que necessitem per exercir de manera íntegra la professió, el temps per viure-la.

Debat entorn de la ponència

Rèplica de Daniel Innerarity a Araceli Lázaro i Manel Barbero

Efectivament, vivim en una civilització molt distreta sobre el present: una actitud col·lectiva que ens impedeix d'abordar temes seriosos. I quan una persona, una institució o una societat estan bolcades sobre el curt termini, es produeix una paradoxa que algú ha anomenat «la tirania de les petites decisions». Consisteix en el fet que un va fent sempre el que vol, però al final arriba a un lloc on no volia anar.

Si sóc en una platja, i m'entossudeixo a mantenir-me flotant sense controlar el meu desplaçament, al cap de deu minuts seré en un lloc on no volia anar perquè m'ha arrossegat un corrent a què no he fet atenció. Doncs bé, hi ha una falta de visibilitat entre les decisions immediates quotidianes, parcials, i els resultats finals, perquè no tenim capacitat d'anticipar un resultat general.

Aquesta reflexió és precisament el que ens permetria tenir temps. Qui hagi vist com s'origina un embús —és un dels fenòmens que a mi més em fascina des del punt de vista intel·lectual—,

veurà que hi ha una barreja de comportament individual d'alta racionalitat, i al final el resultant és una situació en la qual jo no volia estar. Un altre exemple il·lustratiu: quan en un local o en una discoteca hi ha un incendi i hi ha molts morts. Si quan hi ha un incendi tots sortíssim ordenadament, no passaria res. En canvi, si tots ens entossudim a perseguir-nos amb el nostre interès personal de curt termini, la meitat ens quedem a la porta. Com es fa això en una societat democràtica? Doncs establint en la societat mecanismes de reflexió —com un observatori—, que són sistemes d'anticipació, sistemes de prevenció, que destaquen una mica de l'ocupació present i que —com diria Walter Benjamin— permeten posar el temps a favor nostre.

No es tracta d'anar més de pressa per guanyar temps, ni tampoc de la filosofia zen que apareix en aquests llibres d'autoajuda, tan de moda. Jo crec que per anar més ràpid falta més capacitat d'anticipació, menys pèrdua de temps. Cal procurar mecanismes d'anticipació que ens permetin no dissipar energies en moviments que són purament simbòlics, que no van enlloc.

El text que ve a continuació correspon a la síntesi de l'exposició que Àngel Castiñeira va fer al Simposi, que després va ser comentada per Arcadi Oliveres i Cristóbal Colón.

L'ètica de les organitzacions socials

per **Àngel Castiñeira Fernández**, doctor en Filosofia i Ciències Socials, director del Departament de Ciències Socials d'ESADE.

La meua intervenció se centra en el que anomenem *entitats socials del tercer sector*, perquè en preparar aquesta ponència he pensat especialment en associacions, fundacions, cooperatives, organitzacions de l'economia social o també ONG que desenvolupen algun tipus de servei social, habitualment no lucratives. De totes maneres, el gruix de la meua intervenció és també aplicable a la resta d'organitzacions.

Estructuro l'exposició en tres parts: la primera és una aproximació a l'ètica de les organitzacions socials des d'algunes qüestions prèvies que determinen la manera d'acostar-nos-hi; la segona tracta sobre com podem fer un abordatge de la responsabilitat ètica de les organitzacions socials, i la tercera, sobre quin és el calaix d'instruments de què es disposa si creiem que és possible treballar a fons l'ètica en les organitzacions socials.

1. Onze elements preliminars

Començo, doncs, amb onze elements preliminars de l'ètica de les organitzacions. Aquí la qüestió és com ens hi acostem.

1.1. La primera idea és que ens podem acostar a l'ètica des d'una visió negativa. No dic que sigui la majoritària, però és molt freqüent (tant en les administracions públiques i les empreses privades, com a conseqüència dels escàndols financers, com també en les entitats del tercer sector). Una visió negativa vol dir que la paraula *ètica* s'utilitza per malparlar dels altres, com una mena de pedra llencívola que serveix per criticar, denunciar, escandalitzar... les organitzacions que creiem que s'allunyen del que hauria de ser una manera correcta d'actuar. La visió negativa de l'ètica té un aspecte reactiu, i és una eina per parlar malament dels altres o per ressaltar-ne les mancances. La visió negativa de l'ètica és molt freqüent utilitzar-la en les organitzacions per evitar conductes, per sancionar males accions, per denunciar pràctiques incorrectes, per reaccionar davant d'escàndols o per prevenir determinades actuacions.

Al final, aquesta dimensió de l'ètica incorpora el que jo anomeno *sermons i sancions*. Així doncs, utilitzem l'ètica com a forma persecutòria. Quin és l'efecte d'aquesta visió negativa de l'ètica? Doncs

que no ens implica, no enrampa en el sentit positiu, no ens mobilitza, sinó que ens converteix en subjectes sospitosos de fer alguna cosa malament.

Però davant la visió negativa hi ha també una visió positiva, que és importantíssima en les organitzacions. La visió positiva de l'ètica l'hem de vincular a preguntes com ara: Què volem compartir? Quin és el nostre somni? Cap on volem anar? Quin projecte voldríem construir? Aquí els valors apareixen com un horitzó a assolir. L'ètica en positiu atorga sentit a l'organització —què som i, sobretot, què volem ser— i és també una porta cap a la innovació, ja que a través de l'ètica i dels valors que volem assolir podem anar transformant l'organització per assolir aquests objectius. Aquest doble vessant positiu i negatiu sempre és present quan parlem de l'ètica de les organitzacions. Per exemple, si ens fixem en la crisi política del Regne Unit per culpa de les males conductes econòmiques d'alguns diputats: la visió negativa és molt present en l'esperit dels codis ètics.

1.2. Una segona qüestió. Ens hem de preguntar si l'ètica en les organitzacions té una funció simplement adherent, i per tant és un element *cosm-ètic*; o, contràriament, és una qüestió inherent, és a dir, no la volem per fer-nos veure sinó que té a veure amb allò que som. Els valors d'una organització no són allò que fa, sinó allò que és: és el seu ADN, és el seu codi genètic. Si ens acostem a l'ètica organitzativa des d'una visió cosmètica, acabem convertint l'ètica en un element de màrqueting: una façana de cartó pedra que presenta una bona imatge de l'empresa cap enfora. I això és molt freqüent en empreses però també en altres organitzacions. Algunes ONG també han tingut temptacions de caure en la dimensió cosmètica, fins i tot en campanyes de màrqueting, sobretot per mobilitzar recursos.

1.3. Un tercer element que em sembla important és la dialèctica entre una aproximació a l'ètica des d'una visió estàtica o dinàmica. El compromís ètic i els valors són principis inamovibles, o requereixen una reflexió constant per part de l'organització? Per a mi, una visió estàtica és com una mena de foto fixa que indica com és avui la nostra organització.

Imaginin que un arbre amb fulles, tronc i arrels ens representés com a organització: la foto fixa planteja que l'ètica és allò que som avui, i no podem ser una altra cosa. La visió dinàmica de l'ètica, en canvi, ens diu que a més de la *identitat* ètica, hem de treballar la *identificació*, és a dir, no sols el que som, sinó en què ens agradaria convertir-nos. És un element dinàmic perquè quan juguem entre identitat i identificació, aquest moviment ens fa plantejar una altra qüestió: si ens volem identificar amb un altre projecte millor del que som avui, ens hem de preguntar com ens podem comprometre per arribar-hi, quin tipus de camí hem de desenvolupar, i aquí l'ètica és formidable, perquè ens parla també del que hauríem de ser. Per això, l'ètica és com un camí que ens projecta cap al futur indicant aquest nord ideal amb el qual ens podem identificar. Això implica una aproximació dinàmica a l'ètica. Moltes organitzacions defineixen una missió amb els seus valors, i es pensen que ja són ètics. Fan, doncs, una actuació estàtica: res més lluny del que hauríem d'entendre per ètica.

1.4. Una quarta qüestió, també molt important. L'ètica de les organitzacions és una ètica dels individus o de l'organització? En el sentit que ara vull desenvolupar, una suma de persones bones no fa bona l'organització. Podem tenir una organització formada per persones excel·lents, però totes les persones excel·lents poden tenir principis ètics molt

diferents o contradictoris, més encara avui en societats pluralistes i multiculturals. L'important no són els valors ètics de cada individu, sinó els valors compartits, allò que ens uneix en el treball en comú dins de l'organització.

Si diverses persones formem part d'una organització, potser un serà cristià i l'altre, no; un serà més conservador i l'altre serà més liberal... En una societat oberta no podem aspirar a tenir un codi ètic individual comú i idèntic per a tots —allò que Adela Cortina en diria una ètica de màxims—, però sí que podem aspirar a compartir uns mateixos valors dins de l'organització, una determinada manera de fer i d'actuar.

Tanmateix, assolir uns valors compartits al si d'una organització no és fàcil perquè sovint pul·lulen i es barregen nivells i àmbits de valors diversos. Per exemple, en tota organització tenim persones que posen en joc els seus valors personals. També es posen en joc els valors dels professionals: si l'entitat en qüestió treballa amb gent del món sanitari, amb treballadors socials, amb educadors... cadascun d'ells té la seva deontologia: uns valors implícits a la manera de treballar bé la seva professió. Dins de les entitats també arriben valors que procedeixen de la societat civil, perquè les entitats no estan aïllades, sinó que interactuen amb la societat, que impregna els seus valors. I no oblidem tampoc que l'ètica institucional —els principis que depenen de la Constitució espanyola i de l'Estatut d'autonomia, que parlen sobre la dignitat, la igualtat, la justícia, la solidaritat— també hauria d'impregnar l'organització. Totes aquestes dimensions de l'ètica no tenen per què ser les mateixes de l'organització, però les ha de saber articular i definir finalment els valors compartits.

Hi ha professionals que han treballat en empreses multinacionals durant deu anys, però que ho

deixen perquè estan farts de dir mentides cada dia: mentides als clients, mentides als treballadors... Què vol dir, això? Que entre l'ètica personal i els valors de l'organització hi havia un xoc diari. Hi ha d'haver una mínima identificació entre els valors de la persona i els de l'organització: quan passa això hi ha una clara millora del nivell d'implicació i —fins i tot— de rendiment.

1.5. El cinquè element que volia comentar és la tensió, la dialèctica, entre conviccions i conseqüències. Hi ha un acudit molt divertit d'un senyor de cinquanta anys —aquell moment en què els homes tenim crisi d'identitat— que diu a la seva senyora: «M'agradaria ser fidel a mi mateix, però a qui? Al xai que porto dins, al llop que també amago, al prepotent, al pusil·lànim, al brillant, al torrapebrot, àngel, dimoni, un, cap, cent mil... Qui sóc realment?» I surt la seva dona i li diu: «Dis-sortadament, el meu marit.»

Aquest acudit ve a dir que les entitats, les organitzacions —i també les persones— pensen molt cap endins els seus valors, però al final són els de fora els que ens diuen qui som i com som. No som conscients que les nostres accions tenen conseqüències en els altres: és aquest impacte exterior el que ens avalua positivament o negativament. Així doncs, no hi ha ètica ni responsabilitat de les organitzacions sense tenir en compte les conseqüències.

Parlar d'ètica significa que, quan executem una decisió, hem de pensar quin impacte social tindrà. Per parlar d'ètica, no n'hi ha prou només amb intentar evitar les males conseqüències, sinó que també cal tenir en compte els elements en positiu. D'aquesta manera, en les entitats socials es genera una tensió molt interessant entre les nostres conviccions i les nostres conseqüències. Si ens quedem només amb les conviccions, quin és el perill de les

entitats? Esdevenir fonamentalistes: el meu principi, passi el que passi! Si ens quedem només amb les conseqüències, quin és el problema? Tant me fan, els principis, mentre l'impacte final sigui positiu. Les conviccions afecten les conseqüències. Algunes entitats, algunes ONG catalanes o internacionals han hagut de canviar els seus principis a partir de les conseqüències. Per exemple, Greenpeace, en una campanya contra la petrolífera Shell, va fer un atac fulminant contra aquesta empresa, basant-se en la seva convicció cega que Shell era la dolenta de la pel·lícula, però sense pensar en les conseqüències. Les conseqüències d'aquesta campanya van ser nefastes per a Shell perquè va perdre moltes vendes. Finalment, molts analistes mediambientals es van adonar que la decisió que havia pres Shell era la correcta, i això va obligar Greenpeace a redefinir alguna part de les seves conviccions i de les seves actuacions.

1.6. La sisena polaritat ens planteja si el procés ètic dins de les organitzacions hauria de ser descendent —de dalt a baix— o dialogal. La resposta és que depèn. Moltes entitats socials treballen sota el primer esquema, amb una visió normativa i descendent, perquè hi ha algú amb molta autoritat que ha establert els valors. El mateix passa en moltes fundacions, ONG, moviments en els quals la importància de la trajectòria dels fundadors ha estat fonamental. I el que fa un fundador —com per exemple Mohammad Yunus amb els microcrèdits— és aconseguir que la gent s'aligni amb els seus valors. De vegades, però, aquesta visió normativa descendent pot tenir inconvenients, si l'organització creix molt i la direcció és molt paternalista, perquè depèn molt de la figura fundadora. Això pot fer que els òrgans de govern siguin poc democràtics, poc participatius, i

fins i tot arribar al punt que els fundadors s'acabin convertint en un obstacle.

A l'altra cara de la moneda hi ha moltes organitzacions que han definit els seus valors i comportament ètic des d'una formulació molt més deliberativa i participativa. Això dóna una gran fortalesa i capacitat d'aglutinació a les organitzacions, tot i que és més difícil. En tots dos casos, és molt important que els valors siguin anunciats prèviament: s'han de publicitar els valors, perquè tothom qui formi part de l'organització conegui, accepti i assumeixi aquests valors... per poder-los aplicar! Trobem, per tant, la dualitat d'haver de triar un camí o l'altre segons la història de l'organització.

1.7. El setè dilema es planteja entre les ètiques formulades i les ètiques practicades. Hi ha moltes organitzacions satisfetes d'haver definit la seva missió, la seva visió i els seus valors, a més d'haver-los imprès en un paper ben gros i penjar-los en un cartell ben gran. Però tots sabem que parlar de valors formulats no vol dir, necessàriament, que aquests valors siguin practicats. En tota organització social hi ha valors que són formulats i practicats, formulats i no practicats, i també practicats encara que no estiguin formulats. Aquests últims poden ser positius, però moltes vegades són contravalors: per exemple, amagar tots els problemes sota la catifa, o no portar mai la contrària als superiors. En aquest dilema hem de resoldre una distància inassolible que es crea entre els problemes del dia a dia i les grans formulacions ètiques. Els valors ètics no aguanten mai la realitat: mai la nostra realitat és comparable amb un valor, perquè un valor sempre és absolut. Si volem ser una organització que treballi a favor de la justícia, la justícia sempre serà molt més perfecta que les nostres microaccions justes. Per tant, si la distància entre el que practiquem

i el que fem és molt gran, se'ns presenta un problema de coherència dins l'organització; si aquesta distància és normal, vol dir que encara ens queda camí per fer, però és normal, perquè l'ètica ens diu com hauríem de ser, i no pas com som. Un diàleg sobre l'ètica que no impliqui pràctiques no val per a res. Si els valors i els compromisos ètics no s'encarnen en les pràctiques, no tenen cap sentit.

Aquesta dificultat de coherència es pot exemplificar d'aquesta manera: Uns directius totalment inactius diuen al seu únic empleat que realment treballa: «¿Per què no rema més, Fernández? Anem o no anem tots a la mateixa barca?» El principi ètic que tots hem d'empènyer perquè tots som a la mateixa barca és un valor, i tant!, però a vegades el Sr. Fernández és l'únic que el practica i la resta són allà, però actuen només com a observadors. Aquí hi ha el grau d'incoherència: entre el valor formulat —que tots som al mateix vaixell— i la pràctica sovint hi ha molta distància. El dibuixant Perich ens proporciona un altre exemple molt divertit. En un bar, un home diu a un altre: «Vostè es deixaria corrompre?» I l'altre li contesta: «Home, si es tracta d'una enquesta, la meua resposta és no. Ara, si es tracta d'una oferta, la meua resposta és "no, però parlem-ne".»

Ignasi Carreras, que era director d'Intermón Oxfam quan José María Aznar era president del Govern espanyol, participava en una reunió de la plataforma estatal d'ONG. En aquell moment, Intermón Oxfam tenia una gran autoritat, i el president Aznar va dir a Ignasi Carreras: «Si mobilitzes a favor del Govern el nou decret que volem fer sobre les ONG tindràs unes subvencions molt abundoses; si em dius que no, perdràs més del 50% del teu pressupost com a ONG.» Aquest és un dilema diari en els convenis amb els ajuntaments, amb els serveis socials dels departaments, de les conselleries. Moltes

vegades, la temptació és molt gran. I aquí hi ha la dificultat entre el valor formulat i el valor practicat. Què va fer Intermón Oxfam? Ignasi Carreras va dir que ni parlar-ne. Van perdre molts milions d'euros. Quina va ser la reacció de la ciutadania? Va ser l'any que més gent es va apuntar com a soci d'Intermón, perquè allò li va donar credibilitat i coherència. És a dir, en el curt termini, mantenir-se ferm en els seus principis li va representar una gran pèrdua, però a llarg termini el va fer créixer en credibilitat davant la ciutadania i la societat en general.

1.8. La vuitena tensió és entre l'ètica formulada i la percebuda. En un dibuix, es veu una parella d'origen magrebí. Diuen: «La ministra de Cultura vol que visquem segons els valors del país.» I el marit contesta: «Doncs sí que anem ben arreglats.» Això ho diu perquè, mentre que la ministra pensa en els valors formulats en la Constitució, els immigrants realment veuen uns altres valors, que són els valors practicats al carrer: la cultura del *botellón*, la violència domèstica... Així doncs: al final, on queda reflectit el compromís ètic d'una organització? No pas en els valors formulats, sinó en els que percep la gent. Per això sovint la integració és difícil. Són els valors percebuts —allò que veiem— el que ens indica què fa realment una organització. Aquesta tensió ja la trobem a l'Evangeli, recordeu: «Pels seus actes els coneixereu!».

1.9. La novena tensió. El compromís ètic d'una organització depèn només de l'organització, o depèn també de gent que és fora de l'organització? És la tensió entre *in* i *out*. Inevitablement, el compromís ètic d'una organització passa per ella mateixa, és una dimensió interna, però les entitats socials tenen vocació de servei social. Llavors, ens hem de preguntar si tota la xarxa d'usuaris i d'actors

involucrats tenen alguna cosa a dir sobre el compromís ètic d'aquestes entitats socials. Com ens podem obrir, per escoltar què ens diuen els altres i integrar-ho? En el diàleg entre l'entitat —amb el seu compromís ètic— i els usuaris es plantegen moltes peticions: els usuaris demanen moltes coses, però l'entitat no ha de fer tot el que li demanen... encara que a vegades pensem que sí. En tot cas, però, no ens podem quedar només amb la visió interna. A l'hora de redefinir el nostre compromís hem de parlar l'orella per saber què esperen els altres de nosaltres.

1.10. La desena tensió —aquesta una mica més filosòfica— és la que es dona entre la visió universalista dels valors i la visió contextualista. Veiem un dibuix on dues vaques dialoguen entre elles, i una diu a l'altra: «He vist el ramader parlant amb el carnisser». L'altra vaca li contesta: «Molt bé, diuen que el diàleg sempre és bo». Però la primera vaca li replica: «Segons quan!». És evident: si un mateix és la vaca, aquest diàleg sembla que no li anirà gaire bé! En aquest diàleg, quin és el valor? El valor universal és el diàleg. Però la pobra vaca ens fa adonar que els valors no valen tots sols si se separen del context. Des d'Occident considerem que defensar els drets dels individus és un valor universal, però si s'ha visitat algun país africà o s'ha estat amb els inuits —un grup del nord del Canadà— se sap que per a ells els valors individuals al marge de la societat no tenen sentit. Si aquí plantegem una pregunta a un grup de nens occidentals a canvi de rebre un premi, cadascun aixecarà la mà per respondre individualment i aconseguir el premi; en canvi, si fem la mateixa pregunta als nens inuits del nord del Canadà, primer es reuniran, discutiran la resposta conjuntament i voldran respondre tots junts perquè, per a ells, la dimensió comunitària és molt

important. No podem anar, doncs, amb la bandera etnocèntrica dels nostres valors sense arrel·lar-los al context: un valor universal com el diàleg pot ser dolent en funció del context. És en el context on hem de poder llegir la bondat i els límits dels valors. No ens podem aclarir sobre els valors ètics només parlant de valors, perquè sobre el paper tot està molt bé, però la realitat canvia: el context ens indicarà si els valors que pensem es poden dur a la pràctica.

1.11. La darrera tensió, l'onzena, és la que hi ha entre la legalitat i la legitimitat. Algunes organitzacions —també de l'àmbit social— ventilen les qüestions ètiques amb els seus assessors jurídics, amb els seus advocats. Inevitablement, el compliment de la llei és una condició *sine qua non* de les entitats socials, però tots sabem que no és el mateix la dimensió legal i la dimensió moral. Per tant, les entitats socials posen veritablement en joc el seu compromís ètic en la legitimitat, més enllà de la legalitat. I la legitimitat és el procés de reconeixement públic, la credibilitat o l'autoritat moral que les entitats s'han d'anar forjant a partir de la coherència en la seva evolució. És, doncs, en la legitimitat on ens hem de jugar l'ètica. Una resposta tramposa diria que «jo compleixo els requisits legals, i per tant ja sóc ètic»; doncs això no resol la qüestió, un advocat o un assessor jurídic ens farà ser legals, però no ens serveix per a la dimensió ètica.

2. La responsabilitat ètica de les organitzacions socials

Vull presentar ara el punt relatiu a com cal entendre la responsabilitat ètica de les organitzacions socials. Diferenciaria entre *respondre* de i *respondre a*.

2.1. Tota entitat social hauria de pensar en la idea de la responsabilitat amb aquestes dues accepcions. Internament, som responsables del nostre projecte, del nostre funcionament intern i de les pràctiques organitzatives que generem a partir de les nostres decisions. Cal respondre a les persones de dins, però també als involucrats, al públic d'interès (*stakeholders*): totes les parts afectades, des de l'usuari fins al subvencionador o el promotor. Aquesta doble visió de la responsabilitat la podríem estructurar amb el nucli de l'edifici ètic. Quina dimensió ètica posa en joc el projecte? Doncs els valors que identifiquen la nostra missió. Per exemple: si som una ONG que treballa en cooperació, segurament els valors que donen sentit al nostre projecte poden ser la solidaritat, la justícia social, el desenvolupament, etcètera. Dependrà de la nostra missió, quan ja trobarem un repte ètic. I és que al final de l'any ens haurem de plantejar si estem assolint els nostres valors o ens n'estem allunyant. Ens hem de preguntar, també, si hem fet alguna cosa en positiu per acostar-nos-hi.

2.2. La segona dimensió de la resposta —que avui és crítica a Catalunya i Espanya— és sobre el funcionament intern de les entitats socials. Amb el funcionament intern ens referim a fins a quin punt són ètics els òrgans de govern i el seu sistema de finançament. A Espanya, per exemple, hi ha la Fundación Lealtad, que avalua el nivell de transparència de les entitats socials: hi ha moltes entitats que no volen ser transparents, i fins i tot porten aquesta Fundació als tribunals quan les denuncien per manca de transparència. Bé, doncs podem parlar de l'ètica d'una entitat social sabent quin grau de transparència té, i si fa rendició de comptes, si s'ajusta a la legalitat a l'hora d'utilitzar els seus fons, si l'òrgan de govern és democràtic...

Aquest és un dels temes més crítics avui en dia, i comporta el pas d'una visió angelical a una visió realista de les entitats socials en el conjunt d'Europa: estem discriminant entre bones entitats socials i entitats socials fosques, poc transparents.

2.3. La tercera dimensió ètica és la de cultura organitzativa. Es pot ser una ONG amb uns valors clars a favor de la pau i la justícia, però potser la cultura interna de la casa és poc ètica perquè no desenvolupa principis d'austeritat o no té en compte la promoció del seu personal, per posar alguns exemples. I és que, efectivament, hi ha entitats socials amb una missió angelical però el treball intern de les quals és demoníac perquè maltracten els seus col·laboradors.

2.4. Molt vinculada a aquesta dimensió, encara n'hi ha una de quarta: més enllà de com construïm els valors ètics de la nostra cultura organitzativa —de la nostra manera de funcionar— hi ha les persones. Moltes d'aquestes persones no treballen amb un gran sou, sinó que són voluntàries o hi treballen per una motivació grandíssima. Quan això passa, hem d'avaluar el compromís, entusiasme o responsabilitat d'aquestes persones. En els nostres treballs, per exemple, hem trobat persones identificades amb la causa, però absolutament decebudes amb la manera de tractar-los l'organització.

2.5. Finalment, podem parlar, encara, dels valors relacionals. Des del punt de vista ètic, quin compromís s'assumeix com a entitat amb relació als usuaris, els patrocinadors, els proveïdors, la comunitat...? S'hi manté un diàleg?

Aquestes cinc dimensions posen en joc cinc aspectes ètics fonamentals de les organitzacions. A partir d'aquí, des de les responsabilitats derivades del projecte del funcionament intern i de la cultura organitzativa de cada entitat, si s'actua bé es poden aconseguir elements tan importants com ser vistos i ser considerats coherents, transparents, professionals, honestos, solvents... I si, a més, es treballa l'ètica relacional —tant internament com amb els de fora— es pot construir la credibilitat, la legitimitat i la confiança social que són fonamentals per a les entitats. Si es perd la confiança social com a entitat, ja pràcticament s'ha desaparegut. Per evitar-ho, cal treballar aquest conjunt de responsabilitats. Finalment, hi ha un conjunt d'eines que permeten treballar l'ètica dins de les organitzacions: codis, sistemes d'auditoria ètica, d'avaluació o de formació en aquest àmbit. Amb l'ajuda d'aquestes eines aconseguirem reforçar i rearticular l'ètica en la dinàmica organitzativa.



Aquest text és una síntesi de la transcripció dels comentaris d'Arcadi Oliveres a la ponència «L'ètica de les organitzacions socials», d'Àngel Castiñeira.

Puntualitzacions a aspectes sorprenents

Arcadi Oliveres és professor d'Economia de la Universitat Autònoma de Barcelona i president de Justícia i Pau.

Jo no sóc professor d'Ètica ni entenc gaire d'aquestes qüestions, sinó que sóc un *outsider* que pot parlar una mica d'economia i sobre alguna cosa d'ONG, que és el món en què em moc. Més que una intervenció sistemàtica, faig una puntualització d'aspectes que m'han pogut sorprendre.

D'entrada, el professor Castiñeira ha parlat d'una «mala manera» d'agafar el compromís ètic, que és fer la denúncia. La meva entitat es dedica sobretot a fer denúncies i, per tant, em pregunto si això és ètic o no, o si és una ètica negativa. Potser sí, però penso que quan Espanya, per exemple, porta armes als països africans, això s'ha de denunciar...

També m'ha sorprès al principi de la intervenció —i al final m'ha quedat més clar— que es digués que una ètica basada en uns codis potser no és el millor. Fa vint anys les ONG catalanes vam elaborar uns codis de conducta que tenen a veure amb les publicitats, l'auditoria de comptes, l'im-

pacte en la feina que fan... Un seguit de característiques que van costar molta feina i que han estat assumides per moltes organitzacions i que serveixen de base per dir si una ONG pot ser admesa o no dins de la Federació. Avui ens pregunten molt això: «Si dono diners a una ONG, arribaran o no?». I jo responc que es preguntin si és federada o no. Si està federada segur que arriben, perquè està sotmesa a un codi de conducta, a una manera de procedir que a la llarga fa que agafin confiança, perquè, si no, l'expulsen. Que no estigui federada no vol dir que sigui dolenta, però llavors ja has de fer altres consultes i altres investigacions.

M'ha sobtat, encara, una frase lapidària del professor Castiñeira: «El fet que una organització estigui plena de bones persones no vol dir que l'organització acabi sent bona». Doncs jo defenso que l'organització que sigui una bona organització ha d'estar plena de bones persones.

M'ha agradat molt la reflexió sobre la coherència. Sempre recordaré que l'any 1983 a Catalunya només hi havia sis ONG —ara n'hi ha unes 360— i vam decidir preparar el Primer Congrés Nord-Sud de Catalunya, per començar a parlar dels temes que només unes poques organitzacions treballaven. El tema del Sud pràcticament no s'havia tocat en aquella època, hi havia prioritats polítiques internes i la gent només es preocupava del que tenien més a prop. Amb aquest Congrés Nord-Sud volíem intentar explicar què feien les ONG, explicar què feien els governs, i fins i tot explicar què feien els organismes internacionals. Com ja sabeu, érem quatre gats, érem sis ONG i a cadascú li va tocar encarregar-se d'una cosa. A mi em va tocar encarregar-me d'explicar què és el que feien els organismes internacionals, i vam aconseguir que vingués una persona de Nova York a explicar-nos-ho. Com que allà havies de fer de tot, també em va tocar anar a l'aeroport amb el cartellet corresponent a buscar-la. La vaig identificar, la vaig posar dins del cotxe i vam anar cap a Barcelona. Al cap d'una estona la senyora ja es va sincerar i em va dir: «Escolti, vostès deuen ser nous en això de la cooperació». Jo li vaig dir que érem tan nous que era el primer congrés que fèiem. Ella em va respondre: «Ja ho he notat, perquè vostès m'han enviat el bitllet, i me l'han enviat de classe turista, mentre que tots els funcionaris de les Nacions Unides sempre viatgem en primera classe». Vaig arribar a la conclusió que aquesta senyora no sabia a què es dedicava, perquè si vol viatjar en primera, que treballi a Wall Street i potser la deixaran viatjar en primera, però si treballa al departament de cooperació, el que ha de fer és viatjar en classe turista! Un clar exemple de la manca de coherència que vivim en molts casos en aquest sector.

Una altra cosa que em provoca una certa discrepància amb Àngel Castiñeira. Diu que, evidentment, qui respecti l'ètica no s'ha de limitar a complir la llei. Però jo hi he d'afegir que de vegades l'ètica t'obliga a no complir la llei: parlo de la desobediència civil. Moltes ONG catalanes vam ser les organitzadores de la campanya per l'abolició del deute extern i vam organitzar un referèndum per veure si els ciutadans volien o no que Espanya perdonés el deute extern. A la Junta de Govern li va semblar que això era un acte de massa participació ciutadana i ens ho va prohibir. Doncs ho vam fer! Perquè èticament enteníem que s'havia de fer... És a dir, que l'ètica no únicament ha de seguir la llei, sinó que l'ha de superar i ha de portar una mica de desobediència.

Dins d'aquest àmbit general de l'ètica aplicada a les organitzacions, una ONG no pot dir que treballa per la justícia i que després la seva gent estigui molt ocupada i treballi en males condicions. Em plantejaria una pregunta que encara va més enllà: si en una ONG hi sobra una persona, l'han d'acomiar o deixar-la a mitja jornada, i que un altre se sacrifiqui però els dos segueixin cobrant? Us en posaré un exemple.

L'any 1983, que també estàvem en crisi, vaig visitar a Mondragón la famosa cooperativa. En aquell moment estaven especialitzats en cuines Fagor, però per culpa de la crisi no tenien vendes. Els directius em van explicar que no els les comprava ningú i que havien decidit que la plantilla s'hauria de reduir de 35.000 a 30.000 treballadors. Havien plantejat la necessitat de reduir la plantilla a l'assemblea de la cooperativa, i l'assemblea va prohibir acomiadar ningú. Llavors, van pensar que no acomiadarien ningú, però que al cap d'un any estarien acomiadats tots, perquè allò no s'aguantava... Amb tot, al cap d'un temps els vam oferir una altra

solució: «Si vostès volen passar de 35.000 a 30.000 treballadors, vol dir que els sobra el 15% de la plantilla, o massa salarial. El que vostès han de fer és reduir-los a tots el 15% del sou, el 15% de la feina, i així podran donar feina a tots els que no poden treballar».

Per a mi això també s'hauria de donar en l'ètica organitzativa, perquè el més normal és fer prejubilacions i acomiadar els que acaben d'arribar. Però aquest acte de repartir la feina entre tots en condicions de més igualtat no es planteja mai, perquè no es treballa amb criteris d'ètica organitzativa.

També remarco la necessitat de l'austeritat. En una societat privilegiada, que disposa més de béns que altres societats, hem de mirar l'estalvi energètic, que no s'escalfi el planeta... i també en aquest sentit és molt important —com Àngel Castiñeira ha donat a entendre amb el cas de les subvencions a Intermón Oxfam— plantejar-se fins a quin punt es poden acceptar determinades pressions. Crec que moltes vegades no s'han d'acceptar determinades subvencions i que s'ha de ser molt curós amb els diners que es reben i també on es posen. Ens podem trobar organitzant una manifestació contra la guerra d'Iran i al final de mes cobrar la nostra nòmina en un banc que finança el comerç d'armes. Cal una coherència molt important amb la manera de rebre els diners i amb la manera de donar-los.

Vull acabar amb una qüestió purament ètica que m'ha provocat un cert debat intern els últims mesos. Es tracta del cas d'Enric Duran, un noi que va falsificar documents, se'n va anar als bancs i va aconseguir estafar 490.000 euros per una causa completament justa, que era denunciar el comportament dels bancs, denunciar la crisi, i va fer dos butlletins perfectes, ben documentats, que expliquen amb un bon sentit econòmic d'on vénen els

mals d'aquest planeta, i què s'hauria de fer per canviar-los. Primer, el noi es va escapar un parell de mesos per Europa, i quan va tornar li van posar la balda al damunt i després el van detenir.

Evidentment, des d'un punt de vista de persona que té dret a la llibertat no hi ha cap dubte, però jo tenia dubtes quan em deien que era un heroi que haviem de convidar. Jo mateix li vaig dir que la seva actuació era admirable des d'un punt de vista de denúncia, però que la manera com ho feia no m'agradava. Perquè si pretenia exposar que hi ha d'haver una banca que es comporti èticament i ell la denunciava, el que no podia fer és no comportar-se èticament amb la banca i robar-li els diners. Per molt que m'agradi la frase «Qui roba a un lladre té deu anys de perdó», crec que hem de ser coherents fins al darrer moment. Em sap greu perquè érem amics, li tinc tota la simpatia del món, però és un cas que em fa una mica de mal...

Aquest text és una síntesi de la transcripció dels comentaris de Cristóbal Colón a la ponència «L'ètica de les organitzacions socials», d'Àngel Castiñeira.

Ètica, quan tot val

Cristóbal Colón és psicòleg i president de La Fageda, SCCL de la Garrotxa.

Un servidor, com l'Arcadi Oliveres, tampoc sóc expert en ètica ni en economia, i diria que en gairebé res... De tota manera, com a replicant, voldria portar les coses a una reflexió de tipus personal, i preguntar-me què és el que em preocupa de l'ètica i fonamentalment de la moral.

Sóc una mica més gran, de la trista generació del 68. Em van educar en la moral cristiana, però després d'aquells anys vaig renegar de tot allò i Marx i Freud van ser els meus nous déus de la societat: em vaig convertir ferventment a la psicoanàlisi i al marxisme. Aquells valors que tenia de jove de la moral cristiana, els vaig canviar perquè la societat i el bé comú era qui havia de respondre o sustentar aquesta tremenda responsabilitat que tenim els homes de decidir qui som i estem obligats a la llibertat. Per tant, si ets lliure has d'estar condemnat permanentment a decidir què fas. L'ètica és això: què és el que fem i des d'on decidim què és el que fem.

El professor Castiñeira deia que les organitzacions són la suma de persones... i jo vull fer una

reflexió de l'ètica personal, és a dir, de quan jo com a individu he de prendre decisions davant alguna disjuntiva, més encara si exerceixo un paper de responsabilitat dins d'una organització. On vull anar a parar? A preguntar-me des d'on fonamentem les nostres decisions ètiques.

El fonament de les decisions personals

Evidentment, en la intimitat de la nostra subjectivitat quotidiana, constantment ens preguntem qui som i qui hem de ser. Aquí tenim una cosa, que és la consciència del bé i la del mal. Jo parlava de la meva educació cristiana fins als 16 anys, de la meva fe absolutament indestructible en el marxisme i en el freudisme, que se'm van ensorrar de seguida, i després dius... què et queda? Doncs bé, arribem al punt en què, com deia Dostoievski, si Déu ha mort tot s'hi val. I una mica crec que és el que ens està passant. No perquè hagi mort —perquè si existeix és etern i no pot morir!—, però en tot cas estem en una societat en què tot val, en

què parlar de l'ètica de les organitzacions ens ha de dur a preguntar-nos per la nostra ètica personal. Què és el que sustenta les decisions que nosaltres prenem? Però que prenem amb els nostres fills, amb la nostra dona, amb el nostre veí o company de treball... independentment del lloc que ocupem en l'organització.

Aquesta societat relativista és aquella en què el que és ètic, el que és bo, el que és correcte acaba sent el que és correcte per a mi. Estem en una societat on s'ha instal·lat l'egolatria: si ja no tenim un déu, si no tenim una societat, cadascú va a la seva. Potser en el sector social anem una mica menys a la nostra, però cada vegada veig que aquesta mena de *marabunta* de desintegració ètica arriba a les intimitats de cada un de nosaltres, i meva també.

No sé si apporto res... En tot cas, l'únic que faig és dir que a mi el que em preocupa fonamentalment és saber des d'on em recolzo, és a dir, saber quins són els fonaments que em permeten a mi prendre decisions tremendament responsables. A més jo sóc el cap de l'empresa, el que mano, de manera que a mi em preocupen moltíssim les conseqüències de les meves decisions i constantment em faig preguntes. M'he de recolzar per tranquil·litzar aquesta consciència, al dimoni o al xai que duc a dins? Perquè, a més, diuen que quan mors, et passa la vida per davant, i estic convençut que quan un mor és un mateix qui es jutja. I a més aquí ja no hi ha pal·liatius, no hi ha excuses per utilitzar, sinó que t'enfrontes amb la teva vida i amb les teves decisions, i amb les conseqüències que les teves decisions han comportat. I per a mi això és l'ètica. És un misteri, el misteri de la subjectivitat de l'home i de la llibertat de l'home. I evidentment de la responsabilitat.

Debat a l'entorn de la ponència

Rèplica d'Àngel Castiñeira a Arcadi Oliveres i Cristóbal Colón (síntesi)

Hi ha diverses qüestions que m'han interessat molt de les intervencions d'Arcadi Oliveres i Cristóbal Colón.

Entenc, amb relació al que deia Arcadi Oliveres, que la denúncia pot formar part de la funció d'una entitat social, si aquesta denúncia es dirigeix cap enfora i posa l'alerta sobre un conjunt d'actuacions que no s'ajusten a la justícia, al dret i a l'ètica. És clar que s'han de denunciar aquestes actuacions! Precisament, el que mobilitzarà l'equip de l'entitat serà dir que es vol treballar a favor de la justícia.

Pel que fa a la validesa dels codis ètics, deontològics o de conducta..., vull remarcar que són una eina, entre moltes altres, per a una bona actuació. Una eina com ho poden ser també la Federació d'ONG o el Consell d'Europa. No hi ha cap país que vulgui entrar a la Unió Europea que no s'ajusti a un codi, i per això hi han pogut entrar països com Romania, Hongria, Polònia... Com que hi ha un codi de valors, de drets, que respon

al club dels països europeus, els països que vulguin entrar-hi s'han d'ajustar a aquest codi amb les seves actuacions i, si no les compleixen, no hi entren.

Des d'ESADE he treballat en l'elaboració de molts codis. Un codi, si es vol, es pot fer en deu minuts perquè, al final, reproduïx cinc o sis grans valors. L'important és quins valors el conformen i el factor clau és aclarir qui defineix aquests valors i, un cop definit el codi, veure què passa després. Perquè no es tracta que sigui un paper formal desat en un calaix.

A qui li és útil un codi? A qui el fa? Potser al final de fer-lo s'adona que discutint els principis i valors que han de donar sentit a l'organització entén la seva missió i la manera d'actuar. Però, per a molta gent, el codi és un paper que no li diu absolutament res. La major part d'organitzacions serioses n'han elaborat, però moltes vegades són una excusa. En fan perquè ho fa la competència, per poder tenir les subvencions dels convenis... A totes les entitats, eines com els codis poden tenir un valor fonamental i inherent, o un valor cosmètic. Per tant, el codi no és una condició suficient per saber si l'entitat és ètica.

Seria molt interessant discutir èticament, en el cas de les entitats socials, la tensió entre la desobediència civil i l'objecció, que ens acostaria per exemple a tasques que han fet Gandhi, Nelson Mandela, Martin Luther King. Això ens duu a parlar del cas d'Enric Duran, que no és només la desobediència civil o l'objecció, sinó que és una mena de Robin Hood ètic, que roba als rics per donar-ho als pobres... És un debat molt important: els límits del comportament ètic, que és molt interessant.

Crec, com diu Cristóbal Colón, que l'ètica de les persones és fonamental, i en l'ètica personal, són decisius el treball de la consciència i la dimensió reflexiva de la persona. A ESADE treballem el lideratge i hem constatat que molta gent que ocupa llocs directius fa molt d'activisme i molt poca acció. L'activisme és com el hàmmster que està dins d'una gàbia i fa voltes i més voltes sobre el cilindre que hi ha dins: ens movem molt i no anem enlloc... Això és l'activisme. Però l'autèntica acció passa per la reflexió, i això és el treball de la consciència. Dirigir i voler dirigir des del compromís ètic passa també per aquest retrobament amb la persona.

L'ètica passa inevitablement per les persones, però les organitzacions també són molt importants tant positivament com negativament. Vivim en la societat de les organitzacions; hi passem moltes hores —diria que massa— i, per bé o per mal, les organitzacions ens emmotllen. Hi ha organitzacions que ens ajuden a ser millors, però n'hi ha que fan el contrari, que perverteixen els seus treballadors, que els ensenyen a fer trampes, a mentir, a maltractar els col·laboradors. Per tant, l'ètica és personal i intransferible, però les organitzacions ens marquen, per bé o per mal. És com la manera d'organitzar el temps de vida familiar dins d'una casa... Si es fa d'una manera o d'una altra, es contribueix a crear un clima positiu o negatiu.

Una cosa són els valors formulats i una altra, els valor practicats.

L'organització també ajuda a construir positivament o negativament la consciència ètica de les persones, que és un element que cal tenir en compte. Moltes vegades són les persones les que van a les organitzacions perquè ja tenen uns principis ètics, però altres vegades són les organitzacions les que desvetllen en les persones aquests principis ètics, i ens fan millors... Les entitats tenen una responsabilitat ètica tremenda, i no tant les entitats socials —que fan el que poden—, sinó bàsicament les empresarials i les administracions públiques, que també contracten milers de treballadors.

Preguntes del públic als ponents

Un codi deontològic s'ha de prendre com una Bíblia o s'ha de relativitzar i actualitzar?

Àngel Castiñeira: Els codis, com les lleis, sempre queden obsolets amb relació a la vida: la vida va molt més ràpida que les lleis i els codis i, per tant, els codis sempre són una dimensió gairebé fossilitzada de la vida... Cal reformular, contextualitzar, no utilitzar-los al peu de la lletra, sinó com una guia. A totes les professions els codis són importants. Hi ha un codi deontològic a l'advocacia, al sector social, etcètera, perquè cada col·lectiu ha de definir el que considera els béns inherents a les seves pràctiques i aquest és el llegat que deixem. Amb la biotecnologia, tenim avui unes possibilitats d'actuació sobre la vida humana que fa deu, quinze o vint anys no teníem. Per tant, no podem mirar els codis del passat per respondre a reptes del futur, però els codis moltes vegades ens donen una primera pista. Per això l'hem d'agafar com una guia, no com una Bíblia, efectivament.

Les cooperatives tenen una estructura empresarial més ètica que les altres empreses?

Àngel Castiñeira: En el món de les empreses de naturalesa privada, hi ha empreses que no són ètiques, però n'hi ha moltes que sí que ho són. Avui, que ja podem considerar-nos una mica post-moderns, el mal està una mica repartit: hi ha cooperatives bones i dolentes, hi ha administracions bones i dolentes, hi ha empreses públiques bones i dolentes, i hi ha ONG bones i dolentes. Aquella visió que el mercat era dolent i l'Estat era bo, molt pocs ja la compartim avui, però aquella idea que el mercat era dolent i l'Estat era dolent i sort n'hi

ha de les ONG, que són angelicals, tampoc no és veritat. Igual com deia Descartes del seny, de la raó, que estava molt ben repartida, doncs el bé i el mal també estan repartits. El realisme d'avui ens diu que hi ha ONG que fan molt bé els deures i tenen molts bons codis ètics i són transparents i d'altres que no. Hi ha empreses que han assumit grans compromisos amb els seus treballadors, amb la seva comunitat, amb la societat... i n'hi ha d'altres que no.

El discurs ètic està, d'alguna manera, substituint o omplint un buit, el buit del discurs polític?

Arcadi Oliveres: S'hauria de parlar amb profunditat d'aquest tema. L'ideal seria que aquests dos discursos es vincuessin, i que la política agafés fortes connotacions ètiques, que no sembla que té moltes vegades.

Cristóbal Colón: Penso que el discurs ètic apareix per la desorientació en què es troba la gent. La gent no sap i per això em refereixo a l'ètica individual. Evidentment que l'organització és fonamental: un se'n pot anar quan està en una organització que no és ètica. Si se'n va, ho fa perquè té coratge, i el coratge li ve de la convicció, i la convicció li ve dels principis que tingui. El problema és que ara no sabem quins principis universals hi ha per poder fer-los nostres. La preocupació per l'ètica ve perquè la gent no sabem què significa ser ètic: significa complir els deu manaments de Déu? Què significa? O els de la llei de Freud? No sabem què és el bo i què és dolent. Evidentment que hi ha el context, però hi ha coses que són incontextualitzables: són o no són. I aquesta és la tremenda ansietat que genera en l'home postmodern el dubte existencialista que els existencialistes han generat. A més, la gent no sap ni preguntar-se, per

tant com ha de saber contestar-se? El problema de la responsabilitat és que abans de ser responsable, abans de respondre a alguna cosa, primer ha de ser preguntable, i la gent no es pregunta perquè en el fons intueix que no trobarà les respostes, amb la qual cosa pensa: «No ens fiquem en aquest embolic i celebrem qualsevol alegria». Volem discutir sobre alguna cosa que no tenim clar, quan en altres èpoques de la història ha estat molt clar: «Els deu manaments són aquests, i són així». Ara no sabem què passa.

Àngel Castiñeiras: Algú plantejava si som pel que diem o som pel que lluitem. Doncs bé, jo diria que som pel que diem, pel que lluitem i pel que fem: les tres coses. Hi ha un eslògan polític que diu: «Fets i no paraules». Jo crec que es diu la meitat de la veritat: els fets són molt importants perquè som el que fem, però també som a partir del que diem. Quan diem: «A Catalunya som acollidors i solidaris», no vol dir que ho siguem del tot, però verbalitzem en públic un compromís que ens agradaria desenvolupar. Per tant, el llenguatge construeix també la realitat, i si no utilitzem el llenguatge, no complim una part del que som. Som el que fem, som el que diem, perquè amb el que diem construïm la realitat, i som pel que lluitem, perquè la lluita és una manera d'anunciar l'esdevenidor, el model o el futur de societat que ens agradaria aconseguir. Però no caiguem a la trampa, no és només fets i no paraules; els nostres adolescents necessiten també paraules, i paraules properes. El problema és que fins ara venim d'una societat en la qual l'equilibri entre l'ètica pública i l'ètica privada es decantava per l'ètica pública, fos de naturalesa religiosa o civil. Els fonaments de l'ètica pública en bona mesura estan en crisi. Hi ha quatre fonaments de l'ètica pública de moltes generacions —la família, l'escola, el món del treball i

la religió— i avui tots quatre estan en profunda revisió. Tenim algun substitut de socialitzadors de l'ètica pública al marge d'aquests quatre? I tant que en tenim, però cap d'ells està legitimat. Tenim els mitjans de comunicació, els vehicles de la publicitat, la indústria del consum i Internet, però aquests no assumeixen un compromís ètic en el procés de socialització, tot i transmetre missatges amb valors diàriament, constantment. Les empreses, també. El diagnòstic que en faig és que si els quatre grans fonaments que construïen l'ètica pública estan en crisi, doncs ens queda el reducte de l'ètica privada. Per què s'han posat de moda tantes vies esotèriques de la cerca dels sentits?

El *coaching*, la importància de l'autoconeixement, del desenvolupament personal, d'una espiritualitat sense religió... Tot això són manifestacions clares que la gent necessita fonaments, cerca de sentit, i com que l'espai públic no ho satisfà, es busca la vida per on pot. Estem fent una inflació de la vida privada de manera ètica?, em pregunto.

Què s'ha de fer quan una organització té una teòrica excel·lència ètica però hi ha l'evidència que duu a terme males pràctiques?

Àngel Castiñeiras: Evidentment, la dimensió negativa de l'ètica s'ha de poder utilitzar, és a dir, les sancions són importants: un treballador ha de saber què li passarà si no fa bé les coses i, per tant, hi ha una dimensió sancionadora de l'ètica. L'ètica en negatiu sempre funciona, però amb l'ètica en negatiu no n'hi ha prou. El millor rendiment d'un equip no s'obté amenaçant, per la via del pal, ni tan sols de la pastanaga, sinó per la via de compartir un projecte que sigui veritablement encisador. Aquí és quan s'incorpora l'ètica positiva, però això no vol dir que l'ètica en negatiu no hi estigui incorporada.

En els processos de selecció de personal es podrien introduir criteris ètics? Sobre quina base?

Àngel Castiñeira: Això és una qüestió molt delicada. Si algú treballa en recursos humans, com podem seleccionar persones èticament potents? Què ens diu el currículum d'una persona? Moltes vegades només és una trajectòria acadèmica i a vegades una de professional, però no diu si aquella persona és honesta, si sap treballar en equip, si serà solidària amb la resta de companys, si serà lleial a l'organització... Si els directors de recursos humans poguessin disposar d'aquesta avaluació de qualitat humana de les persones, ja l'haurien utilitzat! Al màster sobre lideratge d'ESADE demanem un currículum i el primer que preguntem és pel compromís civicoassociatiu d'aquella persona. Ho fem perquè en el món civicosocial es posen de manifest un tipus de valors que moltes vegades en el sector acadèmic o professional no ho fan. I aquests valors els tenim en compte a l'hora de fer la selecció de les persones que admetem, perquè, si s'ha participat en algunes associacions, segur que d'aquí has après un conjunt de virtuts que no sols aprens amb els llibres. Per tant, no preguntem quins són els *hobbies*, sinó els compromisos civicoassociatius. Aquesta selecció de personal en el sector públic és impossible. Cal anar amb compte amb la militància política, per exemple, perquè si no ets del color del Govern, sembla que et vagi en contra. ¿Militar en un partit polític hauria de ser una condició negativa, des del punt de vista de la valoració ètica, per accedir a un lloc de treball? Doncs en moltes administracions públiques resulta que sí.

Cristóbal Colón: Partint de la base que la cara és el mirall de l'ànima, crec que els ulls i la cara de la gent diu molt de qui és. I m'equivoco sovint!

Les organitzacions dedicades a cuidar les persones són ètiques si no cuiden prou els seus treballadors?

Àngel Castiñeira: Inevitablement, tant en la professió sanitària de la infermeria com de la medicina hi ha un abocament molt clar cap al pacient, i moltes vegades aquesta orientació al pacient menysprea o oblida la importància de l'erosió del mateix cuidador. Sincerament, jo crec que la professió sanitària o el codi deontològic en l'àmbit de la professió sanitària no pot únicament anar orientat a cuidar el treballador. Una dimensió són les condicions de treball, les condicions d'equilibri de la persona, atès que el treball sanitari és un treball amb un risc alt. Té un risc personal, perquè quan es treballa amb persones es reben també les seves emocions, el seu dolor, el seu patiment... Però l'ètica del món sanitari i social implica que el professional ha de conèixer molt bé la seva pràctica, perquè, si no, no servirà.

El text que ve a continuació correspon a la síntesi de la intervenció que el magistrat Carles Cruz Moratones va fer en la conferència de clausura del Simposi.

CONFERÈNCIA DE CLAUSURA

Els límits del secret professional

per **Carles Cruz Moratones**, magistrat, vocal del Consell General del Poder Judicial i primer director de l'Observatori d'Ètica Aplicada a la Intervenció Social.

Agraeixo a l'Observatori l'oportunitat que em dona de ser aquí i d'aportar el meu granet de sorra per intentar ampliar el debat i la reflexió col·lectiva sobre un tema que m'ha preocupat al llarg de la meva vida professional. Sempre que he intervingut en qüestions de violència de gènere, sorgeix la inquietud entre els professionals de qüestionar-se: Això ho he de dir? No ho he de dir? Què he de fer? He de sortir a anunciar el fet? Tota aquesta situació d'angoixa afecta els professionals i els terapeutes, i val la pena reflexionar-hi col·lectivament.

La qüestió del secret professional és un focus de conflictes ètics. Avui en dia, que sembla que la xarxa de serveis socials és cada vegada més extensa, i cada vegada és més exigent, sorgeixen més dubtes. Hi ha certs dubtes que sorgeixen en l'àmbit de la salut laboral, la salut mental, la salut de tercers, com és el cas de la contaminació del virus de la SIDA, i el cas de les dades genètiques i del coneixement del genoma. Aquí, s'obre tot un món en què fa certa basarda de pensar fins a quin punt la ciència podrà arribar a avançar-hi. Inquieta pensar que pots saber moltes coses del nostre comportament futur, saber com aquesta persona pot reaccionar perquè tenim unes dades genètiques que ens ho poden predeterminar. Segurament la conclusió no serà mai tan determinista, però sí que genera inquietud i genera angonya.

El secret professional, afortunadament, és un dret fonamental que està recollit a la Constitució espanyola, en l'article 24.2, que diu exactament: «La llei regularà els casos en què, per raó de parentiu o de secret professional, no s'estarà obligat a declarar sobre fets presumptament delictius». Per tant, queda clar que és un dret fonamental, cosa que vol dir que, dins de tots els drets, n'hi ha uns que són preponderants, que són més importants, i que són els drets fonamentals (dels articles 14 al 29 i el de l'objecció de consciència, que és el 30). Són uns drets que il·luminen tots els altres.

Una altra qüestió important és que el secret professional s'equipara amb el lligam de parentiu. La persona necessita tenir relacions afectives amb el seu cercle més íntim, als quals no es pot demanar que col·laborin amb l'Administració de Justícia en la recerca de la veritat quan hi ha un conflicte afectiu envers ella. Per

tant, davant d'aquest conflicte, quan s'ha d'anar a l'Administració de Justícia per dir el que sé i puc perjudicar el meu marit, pare, fill o dona... aquest cercle afectiu s'ha de respectar.

Val més tenir aquest cercle afectiu i de solidaritat que no pas anar a col·laborar amb l'Administració de Justícia. Sempre que hi ha un conflicte, al final cal decidir-se per un dels dos elements que entren en col·lisió. El problema és que a vegades el que xoquen són dos drets fonamentals, i aquí és on sorgeixen els problemes ètics més importants, que comentaré amb casos pràctics. Quina ponderació cal fer-ne? Cal fer preponderar un dret sobre l'altre i sacrificar el que sigui menor? Aquesta és la dificultat.

Un dret fonamental que cal regular a través d'una llei

La Constitució estableix que «la llei regularà els casos», però aquesta llei no existeix i el dret fonamental del secret professional no està desenvolupat en cap llei exclusiva, sinó que està dispers en lleis soltes. Aquest és un dels principals problemes, i una de les principals conclusions a què arribo és que hem d'aconseguir un clam, que ja existeix en molts sectors professionals, perquè la llei reguli el secret professional de manera global i integradora.

Quin fonament té el dret fonamental del secret professional? Per què s'ha de preservar? El motiu central és que el secret professional preserva un altre dret fonamental, que és el dret a la intimitat personal i familiar. Tot ésser humà té un cercle de sensacions, de vivències, de fets, de conductes, que són la part més íntima de la seva personalitat, que formen part del desenvolupament de la personalitat humana, i això s'ha de respectar.

Per tant, el secret professional protegeix, en el seu nucli, el dret a la intimitat. El dret al secret professional és un dret que tenim tots els professionals a qui es confia un secret: tenim el deure, l'obligació de preservar-lo, i el ciutadà, qualsevol ésser humà, té el dret que se li respecti aquest cercle d'intimitat que ningú té dret a revelar, si no és amb el seu consentiment.

Aquest és el fonament individual, però hi ha un fonament que també és col·lectiu: tota professió que es dedica a ajudar un altre a través del seu coneixement vol que la societat sàpiga que allò que hom coneix no ho revelarà, és a dir, l'interès està en la col·lectivitat. A tota col·lectivitat de treballadors socials, d'advocats, de metges, etcètera, li interessa que tothom sàpiga que la seva professió fa gala de preservar el secret professional. Es desborda la línia de l'individu considerat com a únic i s'entra en el grup: a la societat li interessa que hi hagi àrees que no es puguin revelar. Per tant, té dos fonaments: un d'individual i un de col·lectiu.

La necessitat que es reguli d'una vegada el dret al secret professional ve del fet que els professionals han de saber —i el legislador hauria de dir— en quines condicions s'ha de preservar el secret professional; quines professions tenen dret a gaudir-ne; en quines condicions; amb quines excepcions... Perquè també cal plantejar-se l'altra cara del secret professional, que són les excepcions: quan s'ha de revelar o no el secret professional?

El règim d'excepcions

Quan hi ha un conflicte entre drets fonamentals com el dret a la vida, a la llibertat, a la llibertat sexual, a la integritat física, etcètera, i el dret a la intimitat de la persona que s'acusa d'haver

causat aquell mal, és quan s'ha d'entrar en el règim de les excepcions. Encara que la legislació no ho hagi fet, afortunadament la societat civil avança els legisladors en moltes coses, i molts col·legis professionals disposen de codis deontològics que són extraordinaris. En aquests codis hi ha les bases que el legislador hauria de seguir.

Des del punt de vista legislatiu, essencialment ens regim, d'una banda, per una llei del segle XIX, la Llei d'enjudiciament criminal, que estableix que tothom té l'obligació de denunciar un delicte públic, i que gairebé tothom té l'obligació d'anar a declarar davant d'un jutge respecte d'aquell delicte. Dit així, tots denunciem a tots, tots som confidents de la policia i dels jutjats. De l'altra, però, al Codi penal hi ha un article que sanciona qui reveli el secret professional. Sembla, aparentment, una contradicció... En què quedem? S'ha d'anar a denunciar o s'ha de callar? Perquè si revelo les dades de la persona, se'm posarà una pena?

Això hauria de desconcertar, però el Codi penal també té uns eximents de responsabilitat que permeten rebaixar aquella obligació de no revelar el secret professional, i és el sentit comú, al final, el que inspira la resolució dels conflictes. Sobre això, el Codi diu que es pot incórrer en el delicte de revelar secrets d'una persona que es coneix a causa de la professió, però si es fa per evitar un mal major no es té cap mena de responsabilitat penal.

Hi ha un altre cas que diu que si s'exerceix un càrrec que obliga a revelar els secrets que s'han conegut en funció d'aquell càrrec, per la funció que es té, tampoc es tindrà cap problema de responsabilitat. Cal anar a solucions genèriques que serveixin per a tots els delictes, i per això cal tenir una llei que ho aclareixi, dedicada exclusivament al secret professional.

La legislació estableix, encara, dos supòsits diferents, com veurem en els casos pràctics. Una cosa és el secret professional d'allò que se sap que ha passat (com pot ser reconèixer haver agredit la parella), però també cal plantejar-lo quan afecta un fet futur (com el de voler matar la parella). Imaginem què significa que un pacient digui això a un psiquiatre!

En el primer cas, la llei protegeix més el secret professional, ja que no pot evitar cap mal, però en l'altre cas es tracta d'evitar un fet, un dany a un tercer que encara es pot evitar. El Codi penal diu que castigarà aquella persona que pugui evitar un delictes greu contra la vida, la llibertat, la integritat física, la llibertat sexual, sempre que ho pugui evitar sense cap risc per a ell. Si es pot fer, es té l'obligació d'avisar la policia o algú. Això sobre un paper sembla molt clar, però el professional es pot trobar moltes vegades que no té la certesa que allò es produeixi. És diferent que digui que «la matarà» que no pas que digui que «la mataré avui» i que «ja tinc la pistola».

Com que quan es va fer aquest article no es filava tan prim com ara, aquesta obligació d'anar a denunciar-ho és per a quan es troba davant d'un delictes flagrant, i flagrant vol dir que allò s'està veient o s'està sentint. Hi ha l'obligació de dir-ho quan el risc és imminent.

Quan a un professional li diuen: «Fa molts anys que rebo maltractaments, però ara fa una temporada que no passa», no ha de denunciar una cosa així, sinó mirar com pot ajudar aquella persona. Com pot trobar-li, si fa falta, l'ajuda del psicòleg o de l'advocat, i convèncer-la perquè conegui quina és la seva situació i les seves necessitats. No pot, però, sortir corrents, perquè, si ho fa, la feina d'ajudar els altres no la podrà fer mai, sinó que tot-hom es convertirà en policia i en confident forçós.

Una jerarquia normativa superior

Davant d'una certa inseguretats jurídica com aquesta, doncs, no es pot anar amb lleis disperses. La legislació sobre aquesta qüestió no s'ha abordat per la dificultat d'aquestes problemàtiques, que no són fàcils de regular. Així i tot, el marc normatiu que tenim tracta el dret del secret professional com un dret fonamental. En canvi, l'obligació genèrica d'anar a declarar i anar a denunciar els delictes públics forma part d'una legislació preconstitucional i no té el mateix nivell de jerarquia normativa que té un dret fonamental. És un dret fonamental que té al seu nucli la protecció d'un altre dret fonamental, és a dir, que són dos.

Hi ha altres lleis més modernes que s'han preocupat, en aspectes concrets, de preservar el secret professional, com és el cas dels embrions humans —de la donació i utilització—, en què hi ha una preocupació a favor de preservar sempre la intimitat dels donants i dels receptors. En aquest cas no hi ha mai l'obligació de declarar-ho, fins i tot en qüestions tributàries. Hi havia un precepte a la Llei tributària que obligava les persones —quan presentaven una declaració de renda amb unes despeses mèdiques— a dir en les factures de les despeses quin havia estat el tractament i la causa per la qual s'havia fet aquest tractament. Això va arribar al Tribunal Suprem i va dir que no, perquè afectava la intimitat de la persona, i no va obligar a reflectir això a la factura.

Una altra llei molt moderna, de l'any 2000, la d'enjudiciament civil, té un precepte molt interessant que diu: «En cas que hi hagi una persona en l'àmbit civil que estigui sotmesa a secret professional, podrà dir al jutge que l'alliberi de contestar determinades preguntes per no vulnerar aquest dret, i el jutge li dirà si cal o no que contesti les pregun-

tes, perquè això afectaria el secret professional.» Per tant, en l'àmbit civil ja hi ha una llei que, sempre consultant el jutge, permet no declarar.

La llei de tractament de dades automatitzades també té una gran preocupació a preservar la intimitat de les persones. I, finalment, hi ha el fet de la discriminació. Per què els terapeutes no tenen una regulació específica, genèrica, de secret professional, i en canvi en tenen els advocats, els religiosos, els periodistes? Per què ells sí i els professionals de la intervenció social, no? Cal anar pensant quin és el fonament de perquè ells sí que en tenen...

Si un advocat defensa una persona davant d'una acusació, no ha d'explicar si ha fet o no allò de què l'acusen, perquè, si ho fa, no el podrà defensar. La llei diu que els advocats no han de revelar el secret professional. I què passa amb els capellans? Segurament en l'imaginari col·lectiu és el secret professional més arrelat. Crec que és acceptat que el secret dels capellans no tingui límits, que sigui absolut. Quin és el fonament d'això? Em sembla que es podria trobar, primer, en el respecte que hi ha a les creences religioses de persones que creuen que hi ha una altra vida, un món metafísic, una justícia divina que ja s'ocuparà de fer retre comptes... I és clar, si al capellà li fem revelar el secret, ningú no creurà en la justícia divina.

Els periodistes tenen el secret respectat i absolut: els jutges ja no els cridem a declarar. Perquè la societat considera que, perquè ens arribi la informació, necessitem que aquell qui coneix una informació greu pugui anar a un periodista i aquest no estigui obligat a revelar la seva font. Gràcies a això, la gent tindrà confiança en els periodistes per anar-los a explicar què ha passat. El cas Watergate és el típic de llibre i pel·lícules. Si no arriba a haver-hi la confiança d'aquella font, d'aquella gorja profunda que va revelar a aquells periodistes què

passava i no hagués tingut la seguretat que mai el delatarien, no s'hauria sabut mai...

I el terapeuta? No té una justificació? És clar que sí. Si tens un problema vas al professional perquè t'ajudi. No està justificat que qui demana una ajuda tingui la confiança que aquell professional no revelarà allò que li explica? No té dret el ciutadà a demanar una ajuda eficaç i certa? Si resulta que es reconeix a tot ésser humà tenir un cercle afectiu que no declararà contra ell, i té un professional: no li hem de permetre no declarar les confidències que li facin? Crec que el secret està totalment justificat en l'àmbit dels professionals.

Un cas de relació extramatrimonial amb riscos per a la salut

Un cop fetes aquestes consideracions generals sobre el marc legislatiu, analitzem ara dos casos concrets. L'un és el secret professional del cas de l'Eulàlia. Ella, casada amb en David, té una relació extramatrimonial amb un home i consulta a una treballadora social que coneix què ha de fer, perquè té por d'haver quedat contaminada com a conseqüència d'aquesta relació extramatrimonial. El primer problema que es planteja és que l'Eulàlia no consulta la treballadora social com a professional: és una consulta d'amistat, perquè la coneix, però no està treballant amb ella. Cal tenir en compte que el secret professional empara el professional, no pas l'amic. Es pot perdre una amistat, però no es pot fer perdre la confiança a una persona que ha vingut a buscar ajuda professional per a uns coneixements. Cal plantejar, doncs, la funció terapèutica i la confiança. Les dues coses justifiquen aquesta confidencialitat.

Un cop coneguda la qüestió, la treballadora social es planteja el primer dilema, sobre si ho pot

explicar al seu equip. En aquest cas, no hi ha problema de revelar el secret professional si es fa en l'àmbit d'un equip de treball interdisciplinari. En aquest cas està plenament justificat poder-ho explicar a l'equip, que també queda vinculat al secret professional sobre aquest cas, per raó de la seva feina i la confiança que s'hi ha dipositat. La majoria de codis deontològics recullen la possibilitat de compartir casos en equip i, a més, la conveniència de fer-ho —això sí— amb l'ampliació del secret professional a tots els membres d'aquest equip.

El terapeuta, però, pot explicar a en David —si l'Eulàlia no dóna el seu consentiment— que ella està contaminada i que cal que prenguin precaucions? Aquí hi ha un conflicte molt seriós, que enfronta la intimitat de l'Eulàlia amb el risc d'infecció d'en David. Per tant, el conflicte és de dos drets fonamentals: el dret a la intimitat contra el dret a la integritat física. Aquí es pot topa amb tres posicions: la primera —la més absoluta— confirma que no es pot dir res. El secret professional vincula el professional i, per tant, no ho pot dir a ningú més. És una posició extrema, en què el secret professional no té límits. La segona posició és la de blindatge fort, que permetria dir a en David la informació perquè —efectivament— afecta la seva integritat, o la seva salut. I la tercera posició és la que trobaria suport en la nostra legislació actual: la que busca els mandats legals —com un metge que té l'obligació de certificar un naixement o una defunció. El terapeuta té l'obligació d'avisar en David del risc que pot córrer si no pren precaucions.

En el cas de l'Eulàlia i en David, el primer que ha de fer el terapeuta és intentar convèncer l'Eulàlia perquè expliqui el cas, però si ella s'entossudeix a no fer-ho, caldria inclinar-se a evitar el risc que podria provocar a en David. És a dir, que

em sembla que hi hauria el deure de revelar el seu secret professional. El problema és que en aquesta presa de decisió el professional es pot trobar en un camí sense sortida. Té l'opció d'explicar-ho al seu equip i prendre la decisió conjuntament; també ho pot compartir amb la comissió deontològica del seu col·legi professional, o també pot parlar amb el jutge i explicar-li el conflicte fent-li saber que treballa amb el secret professional. Aquestes tres posicions són correctes, però no podem oblidar que s'acabarà vulnerant un dret fonamental en benefici de l'altre.

Un cas de maltractaments

L'altre és un cas de maltractaments en què la professional —l'Ester— es troba aquest conflicte. Està tractant en Josep, que fa dos anys —quan va anar a la consulta— havia maltractat la seva dona, i li va demanar ajuda perquè veia que no podia controlar els seus impulsos. Durant aquests dos anys ha seguit un tractament, i al cap de dos anys la criden a declarar sobre allò que havia passat dos anys enrere. Ella es troba amb el dilema que sap que li va pegar —perquè ell li ho va dir—, però si ell ha declarat que no ho va fer davant el jutge i ella ho desmenteix, l'està perjudicant. Aquí es dóna, un cop més, la doble condició entre confiança i funció terapèutica, claríssimament. L'Ester és psiquiatra i considera que l'evolució d'en Josep ha estat favorable. Què ha de fer, davant el jutge? Ha de dir la veritat, ha de mentir, ha d'invocar el secret professional? La veritat és que es troba davant de dos principis ètics que xoquen: el principi de justícia —la recerca de la veritat i la protecció dels drets que han estat vulnerats— i també el principi d'autonomia —que empara la intimitat d'en Josep i que l'Ester no sap si ha de revelar.

En la meua opinió, l'Ester ha de ponderar la situació. Ha de saber que si revela la veritat, el pot perjudicar, i, a més, ell segurament no voldrà que ho digui. També es pot emparar en el secret professional amb les confidències que li va fer en Josep. Ella pot explicar al jutge que l'està tractant psiquiàtricament des de fa dos anys, pot dir que l'està tractant d'un trastorn de control d'impulsos... però pot estalviar-se de revelar si va pegar a la seva dona o no. Estem donant informació, però no estem revelant la seva confessió.

En aquest sentit, quan un jutge demana la història clínica, se li ha de preguntar quina part de la història clínica vol consultar. (Aquest cas ja ha arribat al Tribunal Constitucional amb el tema de les clíniques d'avortament, i com que els jutges sovint fan les coses a l'engròs, van demanar totes les històries clíniques de totes les pacients que hi havien anat. Davant d'això, la clínica va dir que no, i va demanar al jutge que especifiqués més. El Tribunal Constitucional, finalment, va donar la raó a la clínica dient que el jutge havia de concretar en quins casos i per quines raons volia consultar els expedients clínics.)

Per tant, tornant al cas de l'Ester, podrà explicar les dades de la seva actuació professional, però no les revelacions que li hagi fet el seu pacient. En canvi, quan en una sessió terapèutica un pacient t'explica que vol cometre un delictes, aquí ja no t'empara el secret professional. Si no es pot convèncer aquella persona amb la tasca terapèutica i amb totes les habilitats professionals que es tinguin, cal trobar la manera de fer-ho saber a través d'un familiar o fins i tot a la policia, per protegir la persona que pot ser víctima d'aquest delictes. Per tant, si no es pot desactivar per la via terapèutica i és molt greu, cal evitar-ho per altres vies.

Una llei imprescindible

Acabo reiterant que cal continuar propiciant el debat i la reflexió sobre la necessitat del secret professional en tots els àmbits, no sols en els clàssics. Si les lleis es fan per orientar les conductes humanes, cal donar seguretat, i la gent ha de saber què es pot fer i què no. Per tant, s'ha d'insistir que una llei futura ha d'abordar aquesta qüestió, perquè un professional ha de saber quan pot callar i quan no ha de callar.

S'ha de propiciar aquest debat en tots els àmbits, i mentre no hi hagi una legislació s'han de generar protocols de bones pràctiques, perquè tots els professionals tinguin el suport del seu centre o del seu col·legi professional, i se sentin proveïts d'aquestes eines.

Finalment, desitjo que ningú es trobi en casos límits i que, si mai s'hi troba, l'agafi ben proveït d'arguments.



COMUNICACIONS



Una lectura ètica sobre els serveis socials i el seu abast per a un model d'intervenció social

per **Cristina de la Cruz Ayuso**, doctora en Filosofia i professora d'Ètica a la Facultat de Ciències Socials i Humanes de Deusto, Bilbao.



Govern de la vida i intervenció social: l'arrel biopolítica dels conflictes ètics

per **Anna Quintanas**, professora de Filosofia de la Universitat de Girona.

Aquesta és una de la vintena de comunicacions que van ser presentades a les taules sectorials del Simposi, acceptada per a la seva publicació.

Una lectura ètica sobre els serveis socials i el seu abast per a un model d'intervenció social

per **Cristina de la Cruz Ayuso**, doctora en Filosofia i professora d'Ètica a la Facultat de Ciències Socials i Humanes de Deusto, Bilbao

0. Previ

Amartya Sen afirma que «perquè una llibertat sigui inclosa com a part d'un dret humà, ha de ser prou important per oferir raons perquè els altres li prestin una atenció seriosa. Hi ha d'haver algunes "condicions de llindar" de rellevància, incloent-hi la importància de la llibertat i la possibilitat d'influir en la seva realització, perquè figuri de manera plausible dins de l'espectre dels drets humans».¹ Aquest article ofereix una lectura ètica sobre els serveis socials des de l'enfocament dels drets humans. Es pregunta pel bé que aquests protegeixen i per la rellevància social que té l'esmentat bé. Analitza tant les condicions com les raons que hauríem de tenir en compte per considerar-los com allò que s'ha d'exigir com un dret de ciutadania. El dret de tots els ciutadans que en algun moment de la seva vida necessitin acollir-se a una determinada prestació social.

El text forma part de les ponències elaborades en el marc d'un procés de reflexió que va dur a terme el 2009 el Departament de Política Social de la Diputació Foral de Guipúscoa.² L'objectiu de l'esmentat procés era desenvolupar un model de serveis socials a Guipúscoa basat en la persona, atent a les necessitats i demandes de la ciutadania i sostingut en principis com la dignitat, la universalitat, la redistribució i la solidaritat. L'equip d'investigació Ètica Aplicada de la Universitat de Deusto va rebre l'encàrrec d'elaborar el marc ètic de l'esmentat model, intentant oferir alguns elements que, des d'una aproximació ètica, permetessin concretar-ne tant l'abast com el contingut. Com diem, aquest text recull part d'aquella reflexió. L'eix central de la nostra aportació se sosté en el reconeixement dels serveis socials com un dret social que cal protegir i un bé públic que cal promoure.

1. Sen, A. (2010). *La idea de la justícia*. Madrid: Taurus, pàg. 399.

2. Totes les ponències d'aquest procés de reflexió han estat publicades a Etzaniz, M. [et al.] (2009). *Ponencias del proceso de reflexión / Hausnarketa prozesuaren txostenak*. Donostia - San Sebastián: Diputación Foral de Gipuzkoa, 452 pàg.

En la reflexió amb què iniciem aquest treball, Sen crida l'atenció sobre una exigència inherent als debats com el que aquí presentem. «En els pronunciaments sobre drets humans sempre hi ha la possibilitat del desacord i l'examen crític és part del que pot anomenar-se la *disciplina dels drets humans*.»³ Sotmetre la nostra proposta a aquesta disciplina de l'escrutini públic i iniciar una reflexió sobre el llindar de rellevància social dels serveis socials per valorar si poden figurar de manera plausible com un dret humà més és l'objectiu principal d'aquest treball.

1. Els serveis socials, un dret social que cal protegir i un bé públic que cal promoure

Els serveis socials són un dret social que cal protegir. Pertanyen a aquest conjunt de drets anomenats *drets de prestació*, que reconeixen el dret de les persones a rebre una sèrie de béns, recursos i serveis per cobrir algunes necessitats bàsiques que permetin suplir la manca, actual o potencial, que tenim (o podem tenir) d'elles.

El bé que protegeixen els serveis socials és la interacció.⁴ Entenem la *interacció* com la capacitat de relació i ajust de la persona amb ella mateixa, amb les altres persones i amb l'entorn. Des d'aquesta perspectiva, els serveis socials poden ser considerats com un sistema articulat de suport que dóna resposta, a través d'una sèrie de prestacions i serveis específics, a les necessitats que, al llarg de les diferents etapes de la seva vida, una persona pot tenir com a conseqüència de les limitacions o desajusts a què pugui veure's sotmesa tant la seva autonomia privada (autorealització personal) com pública (integració social), i que col·loquen (o poden col·locar) aquesta persona en una situació de vul-

nerabilitat, fragilitat, dependència i/o exclusió.

Els serveis socials es poden considerar alguna cosa més que recursos. Es converteixen, des de la perspectiva que defensem en aquest treball, en condicions (materials) de possibilitat per a l'exercici de la llibertat. El seu objectiu és tractar de garantir la màxima igualtat possible en oportunitats de vida a totes les persones, de manera específica a les més vulnerables, perquè, de fet, aquestes oportunitats es converteixen en recursos de llibertat per a les persones. Recursos per al desenvolupament raonable (i digne) d'horitzons de realització personal que permetin una interacció relacional adequada en la societat (participar en la vida pública com un membre actiu). Els serveis socials són, per tant, un bé públic. Són béns de justícia que cal promoure.

Per béns de justícia entenem aquells que componen el que avui anomenem una vida amb un mínim de qualitat. Béns bàsics per a una vida digna sense els quals està en perill el benestar i la seguretat de les persones. L'atenció i la protecció social de les situacions de vulnerabilitat, fragilitat, dependència o exclusió són alguns d'aquests béns de justícia que qualsevol ciutadà, pel fet de ser-ho, pot exigir a la seva comunitat política amb tot el dret. Però no sols això: també són béns de justícia que tota persona, pel fet de ser-ho, pot exigir a tot el conjunt de la humanitat. Les institucions públiques tenen la responsabilitat de garantir la prestació d'aquests béns, recursos o serveis, bé directament bé indirectament a través d'organitzacions a les quals, fins i tot no sent formalment públiques, reconeixen la iniciativa i capacitat per desenvolupar una funció social d'interès comú, i s'hi basen per exercir la seva responsabilitat pública.

3. Sen, A. (2010). *Op. cit.*, pàg. 402.

4. D'acord amb l'aproximació de Fernando Fantova en «Sistemas públicos de servicios sociales. Nuevos derechos, nuevas respuestas». *Cuaderno de Derechos Humanos* núm. 49. Bilbao: Universidad de Deusto, pàg. 49.

Sens dubte, un dels reptes fonamentals a què s'enfronta la promoció pública dels serveis socials remet a la necessitat de fixar l'abast del reconeixement subjectiu i universal de tots els ciutadans per accedir-hi. Una proposta política de serveis socials haurà de delimitar i precisar les condicions de ciutadania que es requereixen per accedir a aquestes prestacions i ajuts que s'ofereixen des de la cartera de serveis socials. Haurà d'aplicar, en última instància, el *test de la inclusió*. Aquest test consisteix precisament a veure quins són els nivells de reconeixement dels drets socials als seus membres en igualtat de condicions. No sols per concretar a qui correspon aquest accés, sinó també per proposar mesures concretes respecte als qui en una societat «no passen» aquest *test de la inclusió*. En aquest sentit, cal destacar la responsabilitat de l'Administració pública per articular mesures en dues direccions:

- Una, més immediata i necessàriament conjuntural: correspon a l'Administració pública determinar què fer amb aquelles persones *no legalment ciutadanes de l'Estat* que, per aquesta circumstància, es queden fora del sistema de protecció social.
- Una altra, de caràcter més estructural: correspon a l'Administració pública articular mesures amb vocació de transformació orientades a superar els factors estructurals responsables de l'exclusió, que permetin anar fent extensible aquest dret de ciutadania a tots els membres de la societat que encara no en gaudeixen.

La ciutadania, ara per ara i d'acord amb la seva evolució aquests últims anys, no sols és una

qüestió formal. En les nostres societats és, com ens recorda Javier de Lucas, *un títol de poder*.⁵ Parlar llavors del que és una ciutadania activa i inclusiva, i quines condicions es requereix per a això, en el marc concret dels serveis socials, és un debat ineludible. L'assoliment de la inclusió és, sense cap dubte, un èxit social. No obstant això, és un assoliment complex, que va més enllà de la combinació de mesures *ocupació + habitatge + educació* per a la integració en les nostres societats.

Una ciutadania inclusiva és la manifestació d'una ciutadania madura, en un context polític i social igualment madur. En ell, les polítiques públiques no poden ser neutrals. No hi ha vida pública neutral, per això és necessari reconèixer l'horitzó de valors que hi ha darrere d'aquestes polítiques públiques. Les polítiques socials han de ser el reflex del compromís polític per la justícia social, per la llibertat i la igualtat. També per la solidaritat com una virtut social imprescindible. En societats complexes i globals, multiculturals i heterogènies com les nostres, en les quals el fenomen de la globalització i el de la migració són una realitat que cal mirar de cara amb altres fórmules més àmplies i multilaterals, és necessari precisar molt bé el concepte de ciutadania inclusiva per garantir aquest dret a no ser exclòs. Caldrà pensar en altres modalitats per a la ciutadania en les quals el vincle [gradual] davant de la llei no sigui la nacionalitat, sinó la residència estable. També caldrà pensar en altres fórmules de participació política i social més enllà del reconeixement del dret al sufragi, i en altres fórmules d'accés a la condició de ciutadania en termes d'igualtat.

El reconeixement dels serveis socials marca la «línia de dignitat» d'una societat. És un reconei-

5. De Lucas, J. (2002). «La herida original de las políticas de inmigración. A propósito del lugar de los derechos humanos en las políticas de inmigración». *Isegoría*, 0 (26): 59-84. <<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/571/572>> [Consulta: 28-11-2009]

xement al dret d'assistència, de protecció, de compensació, de suport social, d'hospitalitat, d'acompanyament, d'orientació, de vincle, de participació, de promoció, etcètera, que s'ha de garantir a tota persona quan, al llarg de la seva trajectòria vital, té lloc un desajust entre la seva autonomia (privada i pública) i la xarxa d'ajuts i suports relacionals que necessita per exercir-la: per «acoblar-se efectiva-ment»; per desenvolupar-se autònomament en tots els seus entorns vitals. Els serveis socials són nòduls bàsics de la xarxa de benestar d'un territori determinat que, des de la proximitat i la normalització, es converteixen en una eina que permet reduir i superar els riscos d'exclusió social a què pot veure's abocada qualsevol persona quan aquest desajust no té una atenció i protecció social adequades.

2. La persona: centralitat dels serveis socials

Els serveis socials existeixen, es protegeixen i es promouen per garantir la qualitat de vida bàsica de les persones. Tot i així, no han de ser considerats com a respostes orientades únicament a pal·liar o compensar les dificultats o les manques d'alguns ciutadans per a la realització de les seves metes vitals. Els serveis socials són, al contrari, una resposta a algunes necessitats específiques que al llarg de la vida podem tenir totes les persones i que, atès l'abast de les esmentades necessitats, requereixen atenció i protecció social. Per això mateix, es converteixen en una exigència de caràcter social. Aquestes necessitats són necessitats socials, són necessitats que tenim (o podem tenir) totes les persones i que formen part del que ha de ser considerat d'interès comú en una societat.

Les qüestions que són d'interès comú⁶ en una societat no són les qüestions resultants de l'agregació dels interessos reals de tots i cada un dels ciutadans. Els interessos individuals dels membres d'una societat no permeten una suma única, perquè són interessos plurals i diferents. Parlem d'interès comú per referir-nos a allò que en una societat mereix (o hauria de merèixer) tant l'atenció de tots els ciutadans com de les institucions públiques. L'interès comú remet a allò que en una societat, d'una manera o altra, ens interpel·la i importa a totes les persones perquè el que està en joc precisament és la nostra dignitat comuna i les bases de la nostra condició ciutadana, encara que després el problema en qüestió el visqui només un grup de persones, per les contingències de la vida. L'abandonament, la desprotecció, la violència, la fugida de la llar, la dominació, l'atur, la malaltia, la solitud són fets radicals que afecten totes les dimensions de la vida d'una persona, i formen part d'aquesta «cartera» de qüestions de les quals la nostra societat s'ha de fer càrrec, a través, entre altres, de les respostes que ofereixen els serveis socials a aquestes qüestions. Els serveis socials es constitueixen d'aquesta manera com una xarxa de respostes que, per mitjà dels seus recursos, busquen recolzar, integrar, inserir i protegir les persones, les seves famílies i el conjunt de la societat quan es troben en una situació de fragilitat, dependència, vulnerabilitat i exclusió.

Per tant, els processos deliberatius que ens han de portar a consensuar quines són les necessitats socials de les quals s'han de fer càrrec els serveis socials s'haurien de fonamentar en aquests tres pilars:

- El respecte a la dignitat de la persona i la recerca del seu reconeixement pràctic.

6. D'acord amb l'aproximació de Victoria Camps en *Paradojas del Individualismo*. Barcelona: Crítica, 1999, pàg. 133-134.

- El desenvolupament social just.
- La prioritat de les necessitats de les persones que estan en una situació (o en risc d'estar-ho) de vulnerabilitat, fragilitat, dependència i exclusió.

2.1. El respecte a la dignitat de la persona i la recerca del seu reconeixement pràctic

Els serveis socials estan vinculats al respecte i a la promoció de la persona i els diferents espais socials i comunitaris en els quals es desenvolupa. L'interès comú remet a la responsabilitat de crear les condicions socials necessàries i possibles en la nostra societat perquè cada persona, totes les persones, pugui viure i realitzar-se d'acord amb la seva condició de subjecte i fi de dignitat. En l'àmbit dels serveis socials, això implica que aquestes condicions socials han de ser condicions humanitzadores. El reconeixement pràctic de la dignitat, en aquest cas, comporta atendre i protegir la persona quan, al llarg de la seva trajectòria vital, es trobi en una situació de vulnerabilitat, de fragilitat, de dependència o d'exclusió: atendre i protegir la infantesa en situacions de desprotecció, les dones víctimes de la violència de gènere, les persones que estan en situació o en risc d'exclusió social, les persones dependents o discapacitades, o aquelles que viuen una crisi de parella o de família, les persones ancianes, quan estan malaltes, etc.

La necessitat d'atenció i protecció d'una persona, la proximitat dels suports materials i relacionals que necessita, l'adequació a les seves necessitats concretes, la resposta integral, coordinada i continuada a les esmentades necessitats, la prevenció, el suport a les seves xarxes familiars i comunitàries, el reconeixement social d'aquestes xarxes de convivència, la coordinació amb els recursos

locals, la promoció de nous models de gestió social, etc., són algunes de les condicions bàsiques de la intervenció que humanitzen, que dignifiquen el suport que una persona necessita (o pot necessitar) per a l'exercici de la seva autonomia (privada i pública). Són condicions bàsiques que contribueixen al reforçament de les seves opcions vitals i de la seva condició ciutadana, que enforteixen els seus vincles relacionals i comunitaris. Són condicions bàsiques d'humanitat que permeten, des de la proximitat, reduir i superar alguns dels riscos de l'exclusió.

2.2. El desenvolupament social just

Els serveis socials són béns socials que han de ser socialment distribuïts d'acord amb una sèrie de criteris que tinguin com a referència precisament el respecte i el reconeixement pràctic de la dignitat de la persona. Un procés deliberatiu encaminat a establir els criteris de distribució (i gaudi, per tant) d'aquests «béns socials» ha de reconèixer en primer lloc el principi d'«universalitat» que hi ha darrere del seu reconeixement com a dret. I ha de matisar, en un segon moment, com s'articula a la pràctica aquest principi d'«universalitat» amb el criteri d'«equitat». Ambdós criteris remetent al mateix principi d'igualtat de tracte.

El primer, el d'universalització, es refereix a la *igualtat de tracte com a equiparació*. Davant de situacions o circumstàncies diferents, que es consideren irrelevants per al reconeixement o exercici dels drets, el tractament de totes les persones davant de la llei també ha de ser igual. Es fa una abstracció de les diferències per equiparar així les persones. Aquesta és, sens dubte, la formulació més bàsica de *no discriminació* que és subjacent a la igualtat formal. En les constitucions democràtiques, es consideren irrelevants aspectes com la

raça, el sexe, la religió, l'ètnia, i es diu que aquestes diferències no han de donar lloc a situacions de discriminació davant de la llei. En el nostre cas, aquest criteri d'igualtat de tracte com a equiparació significa reconèixer que cap persona no pot ser exclosa per cap motiu de la cobertura del sistema públic de serveis socials. En positiu: totes les persones, independentment de la nostra situació, fins i tot de l'econòmica (tant si és precària com acomodada), tenim dret a rebre cobertura del sistema públic de serveis socials. Totes les persones som iguals en el dret als serveis socials.

Aquest principi d'universalització ha de modular-se amb el d'equitat, que en aquest cas, com hem assenyalat, remet a una igualtat de tracte diferenciadora. A fi d'evitar que aquesta exigència d'igualtat es converteixi en un element arbitrari, uniforme i indiferenciat de persones i circumstàncies concretes (i rellevants), es considera necessari de vegades un tractament diferenciat en situacions semblants. La igualtat en els drets no pot consistir únicament en una igualtat de tracte absoluta i incondicional, i a la fi, buida, i fins i tot injusta. En aquest cas, a través d'aquest principi de diferenciació es persegueix també no discriminar tenint en compte condicions estructurals de la realitat que són o poden ser generadores de desigualtats més grans. D'aquesta manera, introduint el criteri d'equitat, es reconeix el caràcter dinàmic que ha de tenir la igualtat en la seva aplicació pràctica. Aplicat al camp dels serveis socials, aquest criteri d'igualtat de tracte com a diferenciació se sosté en la idea que aquesta igualtat en drets s'ha de matisar amb una resposta adaptada a cada persona, als seus recursos, circumstàncies, capacitats, etc., de manera que, gràcies al seu caràcter diferenciador, no exclogui ningú de la cobertura del sistema públic de serveis socials.

El dinamisme que *obliga* l'equitat fa necessari haver d'harmonitzar un conjunt de mesures protectores en uns casos, i d'acció positiva en altres, per delimitar la cobertura del sistema públic de serveis socials.

- Les mesures d'acció protectora tenen per objectiu protegir col·lectius vulnerables en circumstàncies d'especial fragilitat o dependència: persones amb discapacitat, infantesa, etc. són alguns dels col·lectius en què recau aquesta consideració de «grups que han de ser protegits». Aquestes mesures s'han d'articular oportunament des d'un enfocament de protecció no paternalista que impedeixi de perpetuar una cultura de dependència i dominació, fent-les compatibles amb el principi d'igualtat de tracte i no discriminació; han de ser mesures facilitadores de suports especials per al desenvolupament de les activitats bàsiques de la vida quotidiana d'aquestes persones, que permetin assolir un grau satisfactori d'autonomia personal en la comunitat.

- Les mesures d'acció positiva són una sèrie de mecanismes que utilitzen el criteri de diferenciació per afavorir persones la situació de les quals és de clar desavantatge, discriminació, vulnerabilitat o fragilitat respecte als altres. L'objectiu d'aquestes mesures d'acció positiva consisteix a eliminar aquesta situació de discriminació o desavantatge, i afavorir d'aquesta manera una igualtat d'oportunitats efectiva per a totes les persones a través de la potenciació de les seves capacitats. Les mesures d'acció positives exigeixen quatre requisits:

- *Motivació*: que hi hagi una situació real de discriminació o desavantatge injustificat.
- *Proporcionalitat*: que hi hagi un equilibri raonable entre la mesura adoptada i l'objectiu perseguit.
- *Eficàcia*: que les mesures tinguin una naturalesa que condueixi de veritat a la igualació

d'oportunitats, no a pal·liar la desigualtat.

- *Transitorietat*: que la mesura desaparegui una vegada aconseguit l'objectiu. Les mesures d'acció positiva són mesures amb un caràcter transitori.

La modulació del principi d'universalitat i el principi d'equitat no resulta fàcil a l'hora de valorar, especialment en termes econòmics, el que les exigències d'equitat impliquen per a la garantia de la universalitat (i per tant gratuïtat) dels serveis socials. El debat sobre el sistema de copagament recollit en alguns textos normatius té a veure precisament amb les dificultats d'articulació d'ambdós principis a l'hora de definir el grau de participació directa de les persones usuàries en el finançament dels serveis socials de responsabilitat pública.⁷

2.3. La prioritat de les necessitats de les persones que estan en una situació (o en risc d'estar-ho) de vulnerabilitat, fragilitat, dependència i exclusió

L'interès comú remet no sols a la necessitat de delinear els problemes dels quals una societat s'ha de fer càrrec, sinó que remet també i principalment a l'obligació de buscar el desenvolupament de la justícia en la resposta que es doni a aquests problemes mitjançant l'exercici de la solidaritat. En l'àmbit dels serveis socials això significa el reconeixement de la seva condició preferencial en l'àmbit de la intervenció social com a resposta a les necessitats i drets de totes les persones que es trobin en una situació de vulnerabilitat a ser atesos i protegits, a rebre els suports que ella o les seves xarxes familiars o comunitàries necessitin.

3. L'enfocament de les capacitats [davant l'assistencialisme]

El reconeixement pràctic de la dignitat de les persones és inseparable del reconeixement de les seves capacitats i de les seves potencialitats. Fins i tot en situació de vulnerabilitat, fragilitat, dependència o exclusió, és necessari reconèixer totes les persones en la seva capacitat i en les seves potencialitats, independentment del grau o possibilitat de realització que tingui. Un model de serveis socials ha de procurar allunyar-se d'una visió assistencialista de la intervenció que pren com a referència la persona des de la seva manca o de la seva privació. Fins i tot sent real, aquesta manca no s'ha d'identificar naturalment amb allò que aquesta persona «és». No hi ha una persona en el punt zero de la manca o de la privació o de la fragilitat o de la dependència. No entendre-ho així significa perpetuar una relació de dominació i dependència entre qui pot i qui no pot, qui té i qui no té, qui és capaç i qui no té condicions per ser-ho, etc.

Potenciar les capacitats comporta treballar des del més profund de l'humà. Implica no sols treballar amb les persones, sinó també amb les seves xarxes de convivència, familiars i comunitàries, a fi de rehabilitar i restaurar relats de vida, vincles de pertinença, àmbits de sentit, activació de recursos personals i comunitaris, confiança, autoestima. Els serveis socials vénen marcats per una trajectòria que els reconeix com a prestadors de serveis des d'un enfocament merament recursista i instrumental. La dimensió econòmica d'aquestes prestacions és una qüestió ineludible de gran penetració política i social: són serveis que comporten una assignació de recursos molt important. I tanmateix cal reconèixer que

7. Una anàlisi detallada sobre les diferents posicions que hi ha respecte a aquesta modalitat de *copagament* ha estat desenvolupada per Fantova, F. en op. cit., pàg. 119-122.

fins i tot sent així l'assignació de recursos materials és el més barat i fàcil de garantir en un sistema públic de serveis socials. Forma part d'aquest tipus de qüestions que depenen de la deliberació, i fins i tot de la negociació quan hi ha posicions contràries. Depenen de consensos, i de la voluntat política i ciutadana. Encara que això és fonamental, és necessari també promoure un enfocament dels serveis socials que rescati el valor d'aquests béns relacionals a què ens hem referit, i que no solen ser presents en l'enfocament habitual de recursos administrats que se'ls sol atorgar.

Els serveis socials no han de ser vistos únicament com a respostes materials orientades a pal·liar totes les mancances o necessitats d'algunes persones. Són una resposta a algunes demandes i necessitats de totes les persones. Necessitats i demandes que no remetent únicament a la seva satisfacció instrumental. Els serveis socials són una resposta també a necessitats interpersonals, comunicacionals, demandes que remetent a mons de vida, a significats personals molt significatius, que reclamen també la proximitat entre l'atenció dels serveis socials i els entorns naturals familiars i comunitaris de les persones. Joaquín García Roca ho il·lustra de la manera següent: «Quan un ancià demana un servei a domicili o una persona sotmesa a un ús indegut de la droga demana ajuda, no sols demanen una prestació, sinó que estan sol·licitant una relació interpersonal: estan parlant de la seva debilitat, de la seva impotència per ser autònoms, de la seva protesta amb qui els ha deixat a l'estacada, o simplement busquen companyia per alleugerir la seva situació. Al costat dels elements instrumentals que poden satisfer-se a través d'una prestació (una pen-

sió o una residència terapèutica) apareixen els elements expressius que estan vinculats a la identitat, a la biografia personal, als mons vitals.»⁸ Des d'aquesta perspectiva, els serveis socials poden ser considerats, també atenent a l'exercici de la solidaritat en la justícia, com a béns que es prolonguen en la perspectiva de la gratuïtat. Aquests —ja se sap— no es poden exigir, perquè proporcionar-los, garantir-los, no constitueix un deure, encara que sí que pot constituir un deure garantir el que són condicions en general necessàries, però no suficients, per a la seva realització.

Les capacitats remetent a allò que una persona és capaç de fer i de ser. Les capacitats no són recursos. Són el que una persona és capaç de fer i de fer amb aquests recursos. L'enfocament de les capacitats incideix en el fet que allò nuclear és que la persona sigui capaç de convertir aquests recursos (i oportunitats) en llibertat. I també que la persona sigui capaç de responsabilitzar-se de les eleccions que li ho possibiliten. Es pregunta pel que una persona fa i pel que està en condicions de poder fer i donar-ne compte. Les oportunitats adquireixen en aquesta proposta un valor més efectiu, sobretot perquè permeten allunyar-nos també d'aquest enfocament. Apareixen com un element més al servei del que una persona està en condicions de poder fer per «posar en marxa» la seva vida d'una manera plenament humana.

Aquest enfocament finalment defensa que hi ha àrees centrals del funcionament humà i que cal establir una sèrie de «capacitats mínimes, bàsiques i fonamentals» necessàries per al desenvolupament ple de les persones, i preguntar si les persones són capaces de posar-les en acció o no. Per a això, «una

8. García Roca, J. «Memorias silenciadas en la construcción de los servicios sociales». *Cuadernos de Trabajo Social* núm. 19, 2006, pàg. 211.

condició necessària de justícia per a un ordenament polític públic és que ell mateix ofereixi als ciutadans un cert nivell bàsic de capacitat. Si la gent es troba sistemàticament per sota del nivell mínim en alguna d'aquestes àrees centrals, aquest fet hauria de veure's com una situació injusta».⁹

No podem deixar de subratllar dos aspectes d'aquest enfocament de les capacitats que resulten problemàtics i complexos en el moment de la seva concreció pràctica. D'una banda, és difícil prioritzar les capacitats de les persones sense haver garantit abans que les seves necessitats bàsiques estan cobertes. D'aquesta manera, les necessitats avancen una posició a les capacitats en un potencial procés de promoció pública d'unes davant les altres. De l'altra, aquest enfocament exigeix que hi hagi un índex (una llista) que reconegui quines són aquestes capacitats bàsiques, el desenvolupament de les quals hauria de facilitar i garantir l'Estat a tots els ciutadans.

Respecte a la primera qüestió, es pot dir que la distinció és absolutament pertinent en societats i en països empobrits del sud i en contextos de pobresa extrema, on l'atenció de les necessitats bàsiques és, efectivament, una prioritat absoluta davant la promoció de les capacitats (encara que no l'exclou). La satisfacció de les necessitats bàsiques implica un primer requisit ineludible. Davant d'aquesta realitat, no ens queda sinó replegar les capacitats per a un segon moment. Ara bé, en societats com les nostres les necessitats que són considerades bàsiques per al desenvolupament d'una vida de qualitat no es distingeixen substancialment de les capacitats bàsiques. Per això,ensem que en el nostre context la promoció de les capacitats es converteix en l'enfocament nuclear que cal impulsar des

del pla polític i el que ha de servir de base per justificar un model de serveis socials.

L'enfocament de les capacitats és un enfocament robust que posa al centre la persona i reconeix la necessitat de la seva gradual responsabilització i apoderament, mitjançant l'aportació dels suports i prestacions que necessita per avançar en aquest procés. És un enfocament que vol evitar el perill de constituir-se en una xarxa de serveis protectora i eminentment assistencial que genera ciutadans passius i que, per a això, necessita connectar amb altres processos complementaris a aquell que compensen els serveis socials. És un enfocament, en definitiva, que posa al centre del seu model d'intervenció les possibilitats de la persona. No les seves mancances, sinó les seves possibilitats i capacitats per assumir fins on sigui humanament possible la seva pròpia vida i la seva participació en la comunitat. És un enfocament que a més posa el focus no sols en les persones, sinó també en les condicions de possibilitat que es requereix dels altres i de l'entorn, de les seves xarxes de proximitat familiars i comunitàries, per progressar en aquest procés de coresponsabilització. Per avançar, en definitiva, en aquest procés de reconciliació social a través d'aquesta porta d'entrada universal que són els serveis socials.

Respecte a la segona qüestió, és difícil establir un ordre de prioritats que reconegui quines són les capacitats el desenvolupament de les quals hauria de facilitar i garantir l'Estat a tots els ciutadans. El debat referent a això és ampli. S'afirma que el dret als serveis socials ha de protegir i potenciar, mitjançant l'atenció de les necessitats que tenim (o podem tenir) totes les persones deman-

9. Nussbaum, M. (2006). *Las fronteras de la justicia. Consideraciones sobre la exclusión*. Barcelona: Paidós.

dants d'aquests serveis, les capacitats que són valuosos per al desenvolupament d'una vida digna. Col·lectivament, assumim la responsabilitat de protegir i potenciar aquestes capacitats. El problema comença a l'hora de decidir no sols quines són aquestes capacitats, sinó també quin és l'ordre de prioritats que hi ha entre elles. Un model de serveis socials s'ha d'emparar en la memòria de les lluites pel reconeixement i en les demandes legítimes que hi ha darrere d'aquestes lluites, per delimitar la cartera dels béns de justícia que té la responsabilitat pública de protegir i potenciar.

La capacitat de cuidar-se un mateix, la capacitat de viure fins al terme d'una vida humana d'una durada normal; la capacitat de poder mantenir una bona salut, incloent-hi la salut reproductiva; el dret a rebre una alimentació adequada i disposar d'un lloc adequat per viure; la capacitat de moure's lliurement d'un lloc a l'altre. La protecció dels atacs (inclosos els sexuals i de violència domèstica); la capacitat d'actuar, la capacitat de participar en l'adopció de decisions, la capacitat de participar en la vida d'una comunitat, la capacitat de comunicar; la capacitat de desenvolupar plenament la nostra afectivitat; la capacitat d'interactuar, la capacitat de poder viure amb i per als altres; la capacitat de poder desenvolupar un projecte de vida i de buscar formes d'associació humana, el dret a buscar una feina, etc., són algunes de les capacitats que pertanyen a la llista de les que cal protegir o potenciar sense la necessitat d'haver de justificar-les més enllà del que en termes de dignitat significa la seva manca o privació.

En qualsevol cas, la conclusió més significativa que es pot extreure en aquest moment és que l'Estat s'ha de comprometre en aquesta tasca de concreció de quines han de ser aquestes capacitats bàsiques que ha de protegir i promoure. L'ha d'incorporar com a part de la seva pròpia responsabilitat

amb la societat. No hi ha dubte que l'Estat té alguna cosa a dir sobre quines són aquestes capacitats que s'han de promoure i quins són els nivells mínims d'aquestes capacitats que ha de garantir. També és cert que l'Estat no pot ni ha d'estar sol en aquesta tasca. Diguem que a aquesta tasca hi estem cridats també tots els ciutadans com a part de la nostra responsabilitat amb una societat en què hem de participar. Un paper crucial en la defensa dels drets de la ciutadania i en el reconeixement de les capacitats que han de ser protegides i promocionades des del marc dels serveis socials d'un territori correspon també a les xarxes socials, a les entitats d'iniciativa i intervenció social en les quals l'Estat s'ha basat per a l'exercici de la seva responsabilitat pública amb relació, en aquest cas, als serveis socials.

4. De la necessitat d'assistir al repte de transformar

Un model de serveis socials és cridat a articular-se com un nòdul més de l'arquitectura pública social. També és interpellat a promoure de manera proactiva la vinculació de xarxes de ciutadania responsables i compromeses amb la justícia solidària; la participació dels agents socials, i el suport i impuls d'espais alliberats en les nostres societats per posar en marxa processos de transformació social.

Fins que el model d'Estat de benestar no ha començat a mostrar símptomes d'evident crisi i debilitat, no ha estat necessari apel·lar a la dimensió ciutadana d'un problema que crida no sols a la intervenció «compensatòria» de l'Estat, sinó també a la responsabilitat i a la solidaritat de la ciutadania. La situació actual ens ofereix un escenari confús que posa de manifest també les dificultats per canalitzar les expressions de responsabilitat i de solidaritat que els serveis socials necessiten de la ciutadania. De

fet, una de les limitacions més grans per apel·lar a la solidaritat i a la responsabilitat ciutadana de persones i organitzacions en les nostres societats està en el fet que hem abandonat aquesta solidaritat i aquesta responsabilitat a les mans del que considerem que ha de ser un Estat providencial, capaç de compensar i reparar tots els desajusts i desigualtats que el mateix sistema genera. La promoció de la solidaritat cívica necessita accions a escala macro i a escala micro que permetin a la ciutadania identificar com a «propi» això que sembla que no té res a veure amb cada un de nosaltres. Es tracta de generar formes de cooperació que ens permetin interrelacionar «d'una altra manera» (més equitativament) l'ordre econòmic i l'ordre social. I aquests han de ser models de cooperació social que reforcin la idea de vincle i deute social.

La dinàmica de la solidaritat com una exigència que compensa les limitacions de la justícia s'ha d'alinejar amb l'assumpció seriosa de les responsabilitats que com a ciutadans i organitzacions tenim per fer front a aquestes qüestions d'interès comú a les quals responen els serveis socials. Aquesta responsabilitat es desenvolupa no únicament des de l'assumpció individual dels deures, sinó des de la que és definida i organitzada de manera plural a través de les xarxes ciutadanes de cooperació. Per això, és important que la preocupació per encoratjar des de l'Administració pública valors com la participació, la responsabilitat o la solidaritat en la ciutadania s'inscriguin en un marc més ampli de sensibilització i participació social a través d'aquestes xarxes ciutadanes que són a prop de les realitats d'exclusió o vulnerabilitat.

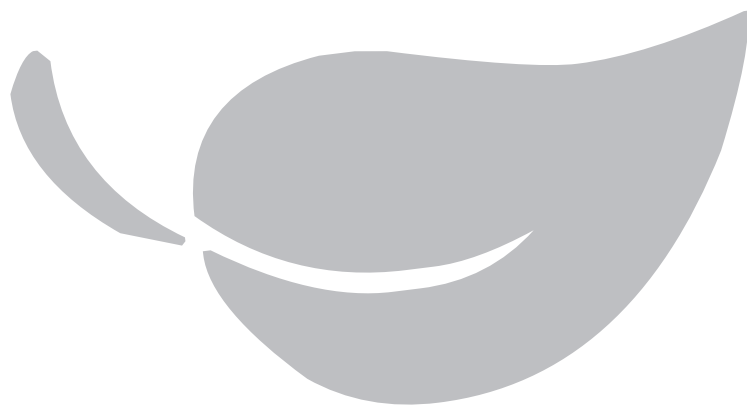
Respecte a la necessitat de transformar, cal assenyalar que no és una opció, sinó que és una obligació per a tots aquells que d'una manera o altra, directament o indirectament, tenen o compar-

teixen la responsabilitat pública dels serveis socials en un territori. L'exigència de transformar i de buscar nous models d'intervenció social ha de ser al centre mateix dels objectius estratègics d'un sistema públic de serveis socials per a un territori. Aquesta és una qüestió que remet a tot l'abast del sistema: al que proposa de fer, com proposa de fer-ho i amb qui, què reconeix, amb qui concerta, etc. Transformar en el marc dels serveis socials implica també recuperar i reconèixer l'abast polític i transformador de moltes experiències socials que avui, als ulls d'una societat colonitzada per l'economia, apareixen com a marcs d'experimentació social molt fragmentaris i micro, amb poca incidència i poder transformador.

Transformar en el marc dels serveis socials significa treballar més enllà de l'àmbit institucional. Significa reconèixer, impulsar i donar suport a espais per a l'alternativa en les nostres societats. Reconèixer i impulsar el treball d'innovació social que des d'algunes zones *alliberades* dels serveis socials es duu a terme per impulsar canvis concrets en la forma de vida de les persones, i que s'enfronten a la vulnerabilitat des d'un punt de vista més global i transformador, que són més creatives i tenen una sensibilitat més gran per treballar des d'altres vectors de la intervenció social en la recerca de solucions.

Sens dubte, això supera el marc d'actuació dels serveis socials, però no supera el marc de la seva responsabilitat pública, ja que una de les potencialitats més grans d'aquestes iniciatives consisteix precisament en el fet que es converteixen en espais que possibiliten la recuperació de l'espai públic per part de la ciutadania. Són vehicles que possibiliten l'exercici de la solidaritat cívica, que promouen la participació ciutadana, que possibiliten formes de convivència noves i diferents, etc.

La complexitat de les vulnerabilitats socials exigeix múltiples vectors de transformació: no sols els que vénen des de «dalt». Implica tenir capacitat per reconèixer els nous problemes de la diversitat, exigeix creativitat en la resposta a aquests problemes, exigeix ser a prop de les experiències comunitàries, incorporar variables que connectin amb preocupacions reals i que ajudin a construir també sentit col·lectiu.



Aquesta és una de la vintena de comunicacions que van ser presentades a les taules sectorials del Simposi, acceptada per a la seva publicació.

Govern de la vida i intervenció social: l'arrel biopolítica dels conflictes ètics

per **Anna Quintanas**, professora de Filosofia de la Universitat de Girona.

L'objectiu d'aquesta comunicació és intentar mostrar la importància que pot tenir desvelar el rerefons biopolític dels problemes ètics sorgits en l'àmbit de la intervenció social. Massa sovint s'oblida que els conflictes de valors solen comportar, de manera més o menys explícita, unes determinades relacions de poder. Per il·lustrar la connexió entre ètica i política, entre conflictes de valors i relacions de poder, resulta especialment útil fer referència a la genealogia dels conceptes de *bioètica* i *biopolítica*.

El terme *bioètica* el devem a l'oncòleg nord-

americà V. R. Potter (1911-2001), que l'utilitzà per primera vegada en el seu article «Bioethics: the science of survival», que va aparèixer el 1970 a la revista *Perspectives in Biology and Medicine*; tot i que la divulgació d'aquest neologisme no va arribar fins al 1971, quan Potter va publicar la seva cèlebre obra *Bioethics: Bridge to the Future*.¹ Pel que fa al concepte de biopolítica, tot i existir anteriorment, va ser el pensador francès M. Foucault (1926-1984) qui el va popularitzar,² a partir de la seva utilització en el darrer capítol de *La voluntat de saber* (1976), titulat «Dret de mort i poder sobre la vida».³

1. V. R. Potter. «Bioethics: the science of survival». A: *Perspectives in Biology and Medicine*. Nova York: 1970. *Bioethics. Bridge to the Future*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall Pub., 1971..

2. Segons R. Esposito, l'autor que va utilitzar primer el concepte de biopolítica probablement va ser el suec R. Kjellen, en la seva obra *L'Estat com a forma de vida* (1916). Sobre la genealogia d'aquest concepte, cf. R. Esposito. *Bíos. Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu, 2006

3. Cf. M. Foucault. «Derecho de muerte y poder sobre la vida». A: *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1989, p. 161-194. Amb relació a la gènesi del concepte de biopolítica cal tenir en compte també la lliçó dictada per Foucault al Col·legi de França el 17 de març de 1976, titulada «Del poder de sobirania al poder sobre la vida». Cf. M. Foucault. «Del poder de soberania al poder sobre la vida». A: *Genealogía del racismo. De la guerra de las razas al racismo de Estado*. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1992, p. 247-273.

Per tant, tot sembla indicar que, els anys setanta, va aparèixer una nova preocupació, alhora ètica i política, al voltant del «bios». Ara bé, seria erroni pensar que Potter es va interessar només pel vessant ètic i Foucault, per la seva banda, pel vessant polític. En primer lloc, cal tenir present que el significat del terme *bioètica* és actualment molt diferent del que, originàriament, li atorgà Potter. Sens dubte, la tendència ha estat reduir la bioètica a l'anàlisi de les problemàtiques ètiques derivades de l'assistència i la recerca mèdiques. Però, a més a més, aquesta reducció també ha implicat sovint desvincular els conflictes de valors, apareguts en aquest àmbit, de les relacions de poder que hi solen anar associades. Es podria dir que la bioètica mèdica no s'ha caracteritzat per subratllar el rerefons biopolític dels conflictes ètics, sinó que més aviat s'ha limitat a la resolució de casos concrets. Els debats de bioètica mèdica sobre temes com l'eutanàsia, l'enginyeria genètica o el consentiment informat, no solen dedicar gaire atenció al context social, polític i econòmic en què aquestes problemàtiques es manifesten. No obstant això, Potter va ser plenament conscient del fet que, amb relació al «bios», ètica i política no es poden desvincular.

Com a doctor en bioquímica i oncòleg, és cert que Potter es preocupà pels conflictes ètics sorgits en l'assistència i la recerca mèdiques, però va concebre la bioètica en un sentit molt més ampli, com es pot comprovar en el títol del seu article de 1970, on la defineix com a «ciència de la supervivència». Potter va tenir plena consciència de les contradiccions inherents a la societat industrialitzada i tecnocientífica: d'una banda, disposa d'un nombre creixent i diversificat de recursos i béns, mentre que, de l'altra, paradoxalment, tant el món humà com el medi ambient es veuen amenaçats per dramàtiques problemàtiques d'injustícia social, explotació econò-

mica i deteriorament progressiu de la naturalesa. Va ser precisament aquesta consciència sobre l'ambivalència dels efectes de la societat contemporània que va motivar Potter a pensar en la possibilitat de crear un nou àmbit del saber que es caracteritzés per reunir, sota un mateix espai reflexiu, el coneixement científic i l'àmbit de les humanitats i de la reflexió filosòfica.

En contra de la influent tradició de signe positivista, fets i valors, segons Potter, ja no havien de seguir coexistint sense encavalcar-se. La bioètica, pel seu caràcter multidisciplinari, per la seva voluntat de fusió entre el món de la ciència i el de les humanitats, havia de possibilitar la seva interconnexió. Només si la ciència era capaç d'esdevenir permeable al món dels valors, seria possible construir — com indica el subtítol de la seva obra de 1971 — «un pont cap al futur». Per a Potter la bioètica havia de ser una disciplina que s'enfrontés al que ell va definir com «la crisi d'avui»: una crisi generalitzada, de clar caràcter global, i que afectaria tant l'individu com la societat i el medi ambient. En el primer capítol de la seva obra de 1971, afirmà que la bioètica és essencial perquè «la humanitat necessita urgentment una nova saviesa que li proporcioni el coneixement de com *utilitzar el coneixement* per a la supervivència de l'home i la millora de la seva qualitat de vida». L'home contemporani, creia Potter, necessita adquirir un nou tipus de saviesa que li permeti aprendre a dominar el domini que ha adquirit sobre la vida en el seu conjunt. El coneixement humà ha assolit quotes molt altes, sens dubte, però, com agradava recordar a Einstein: «Vivim en un segle de grans descobriments, però de finalitats confuses».

Per a Potter, la bioètica havia de ser una disciplina teoricopràctica que ens ajudés a buscar sortides, o almenys mapes de ruta, que ens servissin de guia per transformar el destí conjunt de la huma-

nitat i del seu hàbitat. Cal tenir en compte que Potter va compartir la tesi, ja defensada per Aldo Leopold als anys trenta, que l'espècie humana només podria sobreviure si també ho feia l'ecosistema del qual forma part. La bioètica, segons Potter, havia de tenir com a objectiu últim influir en la direcció de les polítiques públiques, per tal que aquestes es dediquessin a promoure realment «el bé social».

Potter pensava que era una gran insensatesa seguir deixant el nostre destí i el del planeta en mans de científics, tecnòlegs i polítics que ignoren aquest tipus de saviesa bioètica i, per aquest motiu, va preconitzar que la bioètica havia de contribuir a conformar una nova generació d'erudits —des de biòlegs, botànics, zoòlegs, metges i físics fins a homes de lletres—, però també un nou tipus de polític, que fossin conscients de «la fràgil xarxa de la vida». Potter va admetre que la inspiració per intentar impulsar aquest tipus de saviesa bioètica, la va trobar en una proposta de l'antropòloga Margaret Mead —expressada a «Toward more vivid utopias» (*Science*, 1957)—, segons la qual, en tota universitat, caldria fundar «càtedres sobre el futur» que servissin per inculcar als seus estudiants el compromís del món acadèmic, de la cultura i de l'educació amb la construcció d'una societat més justa i de base humanista. De fet, a la Universitat de Wisconsin, Potter creà un comitè interdisciplinari sobre el futur de la societat. La idea era potenciar que els centres educatius no fossin només simples transmissors d'informació, sinó també de judicis de valor que estimulessin en els seus estudiants un fort sentiment de responsabilitat amb relació al destí global de la humanitat i del seu hàbitat.

Per tant, resulta obvi que la intenció de Potter va ser construir una bioètica, entesa en sentit ampli,

és a dir, una ètica per a la vida, que servís de brúixola a les polítiques públiques. La bioètica, en el seu origen, contenia, per tant, un clar compromís alhora ètic i polític. Potter, amb el pas del temps, es va adonar perfectament del canvi de rumb que estava experimentant la semàntica d'aquest terme, de la primacia que anava adquirint al seu si la bioètica mèdica, mentre quedaven en una posició subalterna els principis generals del seu ecologisme, com també el compromís eticopolític amb el qual ell l'havia associat. Per aquest motiu, en la seva darrera obra, *Global Bioethics* (1988), declarà: «Ha arribat l'hora de reconèixer que no podem seguir examinant les opcions mèdiques sense considerar la ciència ecològica i els problemes més importants de la societat a una escala global.»⁴

Potter sabia perfectament que els problemes ètics concrets que sorgeixen quotidianament en la pràctica mèdica no són res més que el reflex d'una societat que, en línies generals, i no sols en el cas de l'art de curar, està desorientada davant del vast poder que ha adquirit de manipulació de la vida en general, i de la de l'ésser humà en particular. Per aquest motiu va voler insistir en la necessitat d'una bioètica global que no se circumscriu a la resolució dels dilemes que van sorgint quotidianament en l'assistència i la recerca mèdiques. La bioètica global s'havia de preocupar, de manera general, per les problemàtiques que afecten la vida en el seu conjunt, tant en el seu vessant ètic com polític. Consegüentment, Potter pensava que la bioètica havia d'incloure una ètica mèdica, una ètica social, una ètica internacional, una ètica de la terra, una ètica de la població, una ètica del consum, una ètica urbana, és a dir, una ètica per a la vida en general, una ètica amb una clara vocació política, que

4. V. R. Potter. *Global Bioethics*. Building on the Leopold Legacy. East Lansing: Michigan State University Press, 1988, p. 2.

es proposés transformar tant el món humà com els seus efectes sobre la naturalesa.

Ara bé, des del nostre punt de vista, resulta clar per què la bioètica ha tendit a reduir-se a la bioètica mèdica. Si l'objectiu de la bioètica és simplement proposar mesures puntuals i aïllades per a la resolució de casos concrets que van apareixent en l'àmbit mèdic, tot i poder assolir algunes millores, no comporta un qüestionament del sistema social, cultural, polític i econòmic que és el que marca la deriva del món global en què vivim. Amb aquesta tergiversació de la intenció originària de Potter, és com si s'hagués pretès que la bioètica servís, en certa manera, de rentat d'imatge, de decoració superficial, negant-se a acceptar el caràcter subversiu que contenia originàriament, en tant que exigia un replantejament general de la nostra manera d'entendre l'educació, el coneixement, la societat, l'ésser humà i la naturalesa en el seu conjunt.

Potter declarà que formava part del seu codi bioètic personal l'acceptació del caràcter inevitable de determinats sofriments humans que es deriven necessàriament de la nostra estructura d'éssers vius i finits, però que de cap manera podia admetre passivament el sofriment que prové del comportament inhumà de l'home envers l'home. Potter va morir l'any 2001, i en les seves darreres conferències insistia en el fet que el tercer mil·lenni només podia arribar a ser o l'era de la bioètica global o l'era de l'anarquia. Com es pot comprovar en la citació següent, per a Potter el sistema educatiu i el món de la cultura, d'una banda, i el sistema polític i econòmic, de l'altra, serien els dos pilars fonamentals que determinarien si la humanitat, finalment,

seria o no capaç de traçar «un pont cap al futur»: «Probablement l'obstacle més seriós que impedeix l'evolució d'una ètica de la terra és el fet que el nostre sistema educatiu i econòmic, més que conduir-nos cap a una profunda consciència de la terra, ens n'allunya.»⁵ En bona part, el compromís ètic i polític de la bioètica potteriana provenia del mestratge d'Aldo Leopold, que havia considerat que l'ètica de la vida exigia una transformació política i econòmica de la societat: «No assolirem mai una harmonia amb la terra si no aconseguim una absoluta justícia i llibertat per als éssers humans.»⁶

Per tant, si haguéssim restat fidels al significat originari del terme *bioètica*, el títol d'aquest Simposi hauria pogut ser perfectament Bioètica Global i Ètica Aplicada als Serveis Socials, amb la intenció d'indicar que els reptes ètics que sorgeixen en l'àmbit de les intervencions socials només són un aspecte concret al si de les problemàtiques eticopolítiques que caracteritzen la societat contemporània. No obstant això, és cert que Potter, en la seva bioètica, no va aprofundir en l'anàlisi de les relacions de poder que solen actuar en el rerefons dels conflictes bioètics. És per aquest motiu que ara voldríem destacar la importància del concepte foucaultí de *biopolítica*. Segons Foucault, la biopolítica ens permet comprendre que, en la societat contemporània, la forma d'exercici del poder que predomina és aquella que «fa entrar la vida i els seus mecanismes en el domini dels càlculs explícits i converteix el poder-saber en un agent de transformació de la vida humana».⁷

La biopolítica, en l'obra foucaultiana, està estretament lligada a l'emergència del liberalisme. En l'Antic Règim, el poder del sobirà es distingia pel

5. V. R. Potter. *Global Bioethics*. Building on the Leopold Legacy. East Lansing: Michigan State University Press, 1988, p. 13.

6. Aldo Leopold. *A Sand County Almanac*. New York: Oxford University Press, 1949.

7. Cf. M. Foucault. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1989, p. 173.

fet de poder disposar del dret de «fer *morir* o deixar viure» els seus súbdits, mentre que paral·lelament a l'aparició del liberalisme va anar sorgint tota una nova tecnologia del poder més caracteritzada pel fet de «fer *viure* o deixar morir». A partir del segle XVIII, ja no es tractaria tant d'eliminar o mutilar la vida —com en el cas de la pràctica del suplici, definidora de l'Antic Règim—,⁸ sinó més aviat de gestionar-la, administrar-la i governar-la exhaustivament, fins als seus detalls més nimis o aparentment insignificants. Des del moment en què tant els individus en particular com la població en general són apreciats com a força de treball, la seva vida ja no es pot malbaratar alegrement, sinó que cal trobar les formes que permetin extreure'n el màxim benefici sense arribar a extenuar-la. L'eclosió, a partir del segle XVIII, de l'estadística i de la demografia, com també de la salut pública, s'ha de relacionar amb l'aparició d'aquesta nova política sobre la vida, interessada per tot tipus d'estimacions, previsions i càlculs sobre els fenòmens vitals —índexs de natalitat, mortalitat, morbiditat, migracions, etc.— i també per totes les institucions i formes de saber que tenen com a objectiu gestionar o potenciar la vida dels ciutadans. D'aquesta manera, la biopolítica —en connivència amb el poder disciplinari— hauria donat lloc tant a la creació de nous àmbits de saber, per exemple el de les ciències humanes, com de nous objectius de vigilància i de control.

Per a l'anàlisi dels conflictes ètics que apareixen en l'àmbit de la intervenció social, el concepte foucaultí de *biopolítica* pot resultar d'una gran utilitat, en bona part perquè és a l'interior del dispositiu

biopolític que, a partir del segle XVIII, van emergir les polítiques socials que van possibilitar les especialitzacions actuals en serveis socials, sociosanitaris i educatius, creant no sols un determinat tipus de saber i tot un nou conjunt de professionals, sinó també un nou tipus de ciutadà —des de l'alumne sotmès a l'educació obligatòria fins a l'usuari de la salut, passant per tots els grups que necessiten accedir a les diferents tipologies de serveis socials—. La tesi de Foucault és que el conjunt de discursos, institucions i pràctiques que conformen l'àmbit genèric de la intervenció social, a part de respondre a una nova sensibilitat sobre els drets i necessitats de la ciutadania, també forma part d'unes noves tecnologies del poder, de signe liberal, que des del liberalisme clàssic fins al neoliberalisme tenen com a màxima comuna la intenció de «governar menys per governar millor». Les anàlisis foucaultianes sobre la biopolítica i la governabilitat liberal⁹ ens ajuden a fixar la nostra atenció sobre la segona part d'aquesta coneguda sentència. En tota forma de liberalisme es tracta de governar menys, de desconfiar de la intervenció de l'Estat en la vida dels individus, de la societat civil i del mercat, però no hauríem d'oblidar que l'objectiu d'aquesta aparent disminució del govern polític és aconseguir «governar millor». És a dir, el liberalisme no pretén deixar de governar, sinó aconseguir fórmules que permetin un govern més efectiu, fins i tot quan hi ha menys intervenció directa dels aparells de l'Estat.

Foucault afirmà que li interessava el liberalisme no com a ideologia o teoria política, sinó com a forma de «govern», com a «art de governar», entenent «govern» com una acció sobre altres ac-

8. Sobre el pas de la pràctica del suplici al poder disciplinari, cf. M. Foucault. *Vigilar y castigar. El nacimiento de la prisión*. Madrid: Siglo XXI, 1998.

9. Sobre els conceptes de *govern* i *governabilitat*, cf. M. Foucault. *Seguridad, territorio y población. Curso del Colegio de Francia 1977-1978*. Madrid: Akal, 2008.

cions, és a dir, com una determinada manera de conducció de conductes. En el liberalisme, amb la seva màxima de «governar menys per governar millor», no hi hauria una disminució de les relacions del poder, sinó una transformació de les seves formes d'exercici. Si en el liberalisme del que es tracta és de «governar menys» és perquè, al seu si, el poder es basa i es recolza precisament en la llibertat i en l'autonomia dels ciutadans. Allò característic de la governabilitat liberal seria que, per al seu exercici, pressuposa i alhora incentiva la llibertat d'allò que pretén governar. En aquesta forma de govern, segons Foucault, el poder només es pot exercir des d'ella i a partir d'ella. En les anomenades *democràcies liberals*, en les quals la sobirania ha estat delegada als ciutadans, les tècniques de govern no poden anul·lar la iniciativa dels governats, però sí que poden posar en funcionament dispositius que permetin utilitzar-la a favor seu. Si el liberalisme ha aconseguit limitar, fins a cert punt, la intervenció directa de l'Estat, sense per això renunciar a governar, és perquè s'han ideat fórmules de conducció de conductes a distància.¹⁰

Pensem, per exemple, en les polítiques de natalitat que es poden adoptar en una societat com la nostra. Si l'objectiu és incrementar-la, no s'aprovarà una llei que obligui els ciutadans a tenir un nombre determinat de fills, atès que aquesta iniciativa aniria en contra de la seva llibertat i de la seva potestat de decidir sobre la seva descendència, sinó que, partint precisament de la premissa que els ciutadans són individus actius que poden optar entre diferents possibilitats, s'intentarà incidir en la seva capacitat d'elecció, per exemple, a través de mesures per compatibilitzar l'horari laboral amb la

vida familiar, creant més escoles bressol públiques, oferint incentius fiscals o ajudes econòmiques per a les famílies nombroses.

Cal tenir en compte que per a Foucault el «govern», entès com a forma de conducció de conductes, no es refereix només a la conducció de conductes que uns individus o grups poden intentar dur a terme sobre uns altres (tècniques heteroformatives), sinó també a la conducció de conductes a la qual s'autosotmet el mateix individu (tècniques autoformatives). Foucault va destacar que en el liberalisme, i especialment en el neoliberalisme, les «tecnologies del jo» o «tècniques autoformatives» — les que utilitzen els mateixos individus per automodelar-se com a subjectes de comportament moral — esdevenen absolutament fonamentals. Per a Foucault, per tant, no hi ha una distància absoluta entre tècniques de govern i tecnologies del jo, entre l'exercici del poder i el desenvolupament de la llibertat. La política i l'ètica, per tant, no s'haurien de considerar com dos àmbits exteriors, ja que les pràctiques de poder estan íntimament vinculades a les tecnologies del jo, atès que, segons Foucault, el poder no solament s'exerceix a partir de la subjectió, sinó també a partir de la subjectivació, és a dir, a partir de la capacitat que tenim d'autoconstruir-nos com a subjectes. En aquest sentit, cal destacar les interessants investigacions de l'anglofoucaultista N. Rose sobre les «tecnologies psi-», que després de la seva emergència a mitjan segle XIX no han parat d'estendre's per tot el teixit social —des del món laboral, l'atenció a la infància, la sexualitat, la família, la salut fins al sistema penitenciari o l'educatiu— a través d'una variada multiplicitat de formes —campanyes educatives o de conscienciació so-

10. És el que l'anglofoucaultista N. Rose anomena formes d'acció a distància i també, utilitzant la terminologia de B. Latour, formes de *translació* del nivell micro al nivell macro (polítiques globals, tant en l'àmbit nacional com internacional). Cf. N. Rose. *The Politics of Life Itself: Biomedicine, Power, and Subjectivity in the Twenty First Century*. Princeton University Press, 2007.

cial, documentals, premsa, revistes o publicitat, Internet o les teràpies psicològiques tradicionals.

L'analítica del poder de Foucault ens permet adonar-nos que, actualment, les relacions de poder associades als conflictes ètics, que es produeixen en l'àmbit de la intervenció social, no solen caracteritzar-se per un esquema fortament vertical i jeràrquic. En part és així perquè obres com la *Història de la follia* (1964) i el *Vigilar i castigar* (1975) van contribuir a generar dures crítiques als serveis socials, educatius o sociosanitaris, basats en models paternalistes i autoritaris. Però l'últim Foucault, el que a partir del 1976 posa en funcionament conceptes com els de *biopolítica* i *governabilitat*, ens estimula a comprendre que el que predomina en el neoliberalisme és més aviat el model del que N. Rose, inspirant-se en les anàlisis foucaultianes, ha anomenat el *jo empresarial* o l'*empresari d'un mateix*.¹¹ En la governabilitat liberal avançada del que es tractaria és de convertir el ciutadà dependent i necessitat del «welfarisme» en un individu actiu i autoresponsable, capaç de regular ell mateix els riscos vitals i de treure el màxim profit de les seves pròpies capacitats. La societat ja no és vista tant com una font de necessitats que cal cobrir (feina, habitatge, salut, educació, etc.) com un potencial d'energies per suscitar. Així, l'empresa, afirma Rose, ha esdevingut el model de racionalitat per estructurar la pròpia vida. Aquest «ethos empresarial» converteix el ciutadà en un «empresari d'ell mateix» que posa en funcionament una mena de «cura *sui*» basada, no en paràmetres de l'antiguitat, sinó en valors del liberalisme avançat. Així, per exemple, dins aquest paradigma, un individu que està a l'atur no hauria de rebre un subsidi estatal que reduís la seva llibertat, convertint-lo en un

ésser dependent, sinó que només hauria de rebre prestacions condicionades al fet de ser capaç de responsabilitzar-se de la seva pròpia situació, aprenent a veure's ell mateix no com algú que no treballa, sinó com un ciutadà que, durant un cert temps, estarà treballant i invertint en ell mateix fins a aconseguir augmentar el seu nivell de competitivitat dins el món laboral, rebent cursos de reciclatge i teràpies per millorar l'autoestima, aprenent a dissenyar un currículum o a sotmetre's a una entrevista laboral, o a cuidar la pròpia imatge.

Aquest ethos empresarial va acompanyat de la creació artificial de mercats, ja que el «ciutadà social» del «welfarisme» ha de ser substituït pel model del ciutadà client/consumidor de serveis, que sap com recórrer al mercat per satisfer les seves necessitats. Institucions com la universitat, l'hospital, les agències que ofereixen atenció a la infància o a la tercera edat, o les diverses agències públiques, poden privatitzar-se o no, però el més important és que han de ser dinamitzades, han d'entrar dins la lògica competitiva del mercat, descentralitzant-se i adquirint autonomia financera i de gestió, recurrent, per exemple, al règim tan en voga de les acreditacions i les auditories. Per exemple, en els manuals per a l'acreditació de les titulacions universitàries, dictaminats per l'AQU, es parla obertament de «clients» per fer referència als estudiants.

Finalment, en tercer lloc, segons Rose, s'està potenciant tota una nova manera de *prudencialisme* que, a diferència del que es va desenvolupar durant el segle XVIII, ja no afecta només les classes més desfavorides, sinó que ha estès el seu àmbit d'influència a tot el conjunt de la població. Aquest nou «jo empresarial» ha d'adoptar conductes de càlcul, previsió i prudència en la gestió de la

11.Cf. N. Rose. *Inventing our Selves*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, p. 154-158.

seva pròpia existència, ha de ser autodisciplinat, ha de tenir cura de la seva salut, preocupar-se per la seva seguretat i la de la seva família, pels riscos propis del món laboral, escollint entre tots els serveis que li proporciona el mercat amb relació a fons de pensió, plans d'estalvi, assegurances de vida, sistemes de vigilància privada, assegurances mèdiques, dietes, exercici físic, teràpies, etc.¹²

Evidentment, tot l'àmbit de la intervenció social està clarament influenciat per aquestes noves maneres d'exercir el poder que generen un tipus de conflictes ètics que ja no són exactament els mateixos que havien predominat fins als anys seixanta-setanta, abans que es comencessin a materialitzar les primeres formes de govern neoliberal.¹³



12. Sobre aquestes tres característiques principals que defineixen la governabilitat neoliberal (l'*ethos* empresarial, la creació artificial de nous mercats i el nou *prudencialisme*), cf. F. Vázquez. «Empresarios de nosotros mismos. Biopolítica, mercado y soberanía en la gubernamentalidad neoliberal». A: J. Ugarte (comp.). *La administración de la vida. Estudios biopolíticos*. Barcelona: Anthropos, 2005, p. 73-103.

13. Tot i que les primeres teoritzacions neoliberals ja es poden trobar els anys cinquanta, va ser a partir de la crisi de la dècada dels setanta quan aquesta nova forma de governabilitat començà a qüestionar seriosament la viabilitat de l'Estat del benestar fundat després de la Segona Guerra Mundial, i les seves tesis es van materialitzar en les administracions de M. Thatcher i R. Reagan, que arribaren al poder, respectivament, el 1979 i el 1980.

ABSTRACT



Ethics, social services and citizenship

by **Adela Cortina Orts**

In the Symposium's keynote lecture, **Adela Cortina Orts**, full university professor of Ethics and Political Philosophy at the University of Valencia, cites Kant in defense of the need for social work to preserve people's dignity first and foremost, to treat them "as an end in and of themselves", to empower them, avoid taking advantage of them and prevent them from falling into a culture of dependency, which would not provide any solutions in the long run. She believes we must conceive of social service work as a series of cooperative ac-

tivities in which social partners have the same goal. This will make sense of the activities and give them social legitimacy. Adela Cortina maintains that social work "must make the invisible visible" and that that requires special sensitivity from professionals, whose vocation and use of activities based on strong values of solidarity and humanity keep bureaucracy at bay. Such work requires competence and a good heart, a sense of justice as well as prudence, and the creativity to discover new paths.



The concept and justification of paternalism

by **Macario Alemany**

Macario Alemany, a lecturer in the Philosophy of Law at the University of Alicante, presents a two-part defense of the existence of a justified paternalism subject to certain conditions. In the first part he deals with the concept of paternalism and relates it to the theory of power: the clearest cases of paternalism are an exercise in power while the doubtful ones – for example the influence on another person – can be found at the limits of power. Those who hold power over others must be responsible if paternalism is to be justi-

fied. In the second part, Alemany proposes three conditions under which paternalistic interference can be ethically justified: (1) the measure is appropriate and necessary because it prevents the person it is directed at from getting hurt and there is no better alternative; (2) any possible risks and damages might be the result of the affected person's incapacity, and (3) it can be rationally assumed that the affected person would give his or her consent to the measure if he or she wasn't in this situation of basic incapacity.

In response to that presentation, **Joan Manel del Pozo**, lecturer in Philosophy at the University of Girona, identifies degrees of difference between paternalism and abandonment and opts for "respectful care". Social worker **Amadeu Mora** bases his comments on the belief that paternalism in social welfare relationships is perverse and that paternalism is generally negative.



The future of democratic societies: A theory of intergenerational justice

by **Daniel Innerarity**

Daniel Innerarity, lecturer in Philosophy at the University of Zaragoza, raises a crucial issue: knowing whether our democracies are able to predict and anticipate the future with legitimacy and responsibility. To support his ideas he divides his presentation into three parts. In the first one he identifies the tyranny of the present, or the new form of temporal colonialism that keeps people from thinking about the future. In the second part he analyzes what he considers to be a “coalition of the li-

ving” against those that will come afterwards, or the appropriation of time by those who live in the present. This leads to the need for intergenerational ethics, for an “ethics of the future” in which responsibility lies not only with the contemporary or contiguous generations, but also with those from the distant future. Finally, he describes future policies that must combine the uncertainty of times to come with our responsibility towards them.

In his response to the presentation, social educator **Araceli Lázaro** identifies persistent short-term distraction as one of the social service problems of contemporary society. And social worker **Manel Barbero** claims more time to practice and live the profession in a more holistic and comprehensive way.



The ethics of social organizations

by **Àngel Castiñeira**

Àngel Castiñeira, the director of the Department of Social Sciences at ESADE (University Ramon Llull, in Barcelona), makes a two-part presentation. In the first he takes a look at the ethics of social organizations by asking eleven questions that help determine how to approach the issue. He believes we cannot approach ethics from a negative perspective – in which ethics are used to criticize others; he asks whether ethics have an adhesive function in organizations or are an inherent part of them; he explores the dialectic between approaching ethics from a static or dynamic perspective; he wonders if ethics are of individuals or of organizations; he

studies the dialectic between convictions and consequences; he asks if ethical processes must occur from top to bottom or if they can be dialogal; he explores the dialectic between formulated and applied ethics; and the one between formulated and perceived ethics; he looks at the ethical commitments of the members of organizations; he explores the dialectic between universalistic and contextual views of values; and the one between legality and legitimacy. In the second part he looks at the ethical responsibility of social organizations and asks it should be dealt with. Finally he proposes instruments for in-depth work on the ethics of social organizations.

In response to that presentation, the president of Justícia i Pau (Justice and Peace), **Arcadi Oliveres**, emphasizes that a good social organization must be full of good people. And the president of the La Fageda cooperative, **Cristóbal Colón**, maintains that in a relativistic society like ours, in which “everything is OK”, a discussion of the ethics of social organizations should lead us to question our personal ethics and ask what underlies our own decisions.

The limits of professional secrets by **Carles Cruz**

In the Symposium's closing lecture **Carles Cruz**, judge and voting member of the *Consell General del Poder Judicial* (General Council of Judicial Power), presents the issue of professional secrets as a focus of ethical conflicts, and claims that doubt about the issue grows as the social services network becomes more extensive and demanding. He maintains that the right to professional secrets is inadequately legislated in Spain: even though it is recognized in the Constitution as a basic right, it is not developed and regulated by law. He argues for

an indispensable need for regulation so that professionals may know – and legislators can say – under which conditions professional secrets must be kept; which professions have the right to them; and in which way and with what exceptions should they be applied. He analyzes specific cases within social services and concludes that the appropriate regulation of professional secrets must still be discussed and debated so that professionals know when to keep quiet and when not to.

An ethical reading of the social services and their relevance to a model of social intervention by **Cristina de la Cruz**

This article offers an ethical reading of social services through a human rights perspective. The welfare these services protect and the social relevance they have are examined. It analyzes both the conditions and the causes that we should think about when we consider whether or not they a right of citizenship to be demanded like any other. It also defends the idea that social services are a social right to be protected and a public good to be promoted. The social services belong to the group of rights ca-

lled "lending rights", that establish people's right to receive goods, resources and services to meet some basic needs that would overcome the current or potential lack of them. Based on these considerations, the main objective of this work is to submit our proposal for public scrutiny and discuss the social relevance threshold of social services that would allow us to determine whether they could be plausibly recognized as a human right.



Government of life and social intervention: the biopolitical roots of ethical conflicts

by Anna Quintanas

In this presentation **Anna Quintanas**, lecturer in Philosophy at the University of Girona, discusses a frequently overlooked subject: the biopolitical background of ethical problems. Value conflicts are often closely related to power relationships, especially in fields like social intervention, where the connection between ethics and politics is much more apparent. To illustrate the relationship between ethical problems and power, she analyzes, first of all, the genealogy of “bioethical” and “biopolitical” concepts. She then presents M. Foucault’s thesis, according to

which the origin of the current specializations in social, healthcare and educational services can be found in biopolitical measures introduced in the 18th century. According to Foucault, the discourses, institutions and practices of social intervention respond to a new sensitivity about citizens’ rights and needs, but they are also part of new power technologies within liberal societies. Finally, the changes this type of power holding has undergone in neoliberal societies is described.

RESUMEN



Ética, servicios sociales y ciudadanía

Por **Adela Cortina Orts**

En la conferencia inaugural del Simposio, la catedrática de Ética y Filosofía Política de la Universidad de Valencia **Adela Cortina Orts** expone —citando a Kant— la necesidad de que el trabajo social preserve la dignidad de las personas por encima de todo y las trate “como un fin en sí mismo” y las empodere para evitar instrumentalizarlas y caer en el asistencialismo, que no aporta soluciones a largo plazo. Remarca que hace falta concebir el trabajo desde los servicios sociales como una actividad cooperativa en la cual los diferentes agentes sociales tienen una misma meta

que les da sentido y legitimidad social. Adela Cortina sostiene que el trabajo social “tiene que hacer visible al invisible” y que eso requiere una sensibilidad especial de los profesionales, que tienen que tener vocación y se tienen que alejar del espíritu burocrático, ya que su actividad se basa en valores profundos de solidaridad y humanidad. Se trata de un trabajo que exige tener competencia además de buen corazón, sentido de la justicia y de la prudencia y creatividad para encontrar caminos nuevos.



El concepto y la justificación del paternalismo

Por **Macario Alemany**

En esta ponencia, el profesor de Filosofía del Derecho de la Universidad de Alicante **Macario Alemany** defiende que hay un paternalismo justificado que tiene que seguir determinadas condiciones y ordena su exposición en dos partes. En la primera, aborda el concepto de *paternalismo* y propone relacionarlo con la teoría del poder, porque los casos más claros de paternalismo son un ejercicio de poder y los dudosos —por ejemplo, la influencia sobre otra persona— se sitúan en los límites del poder. A aquel que ejerce el poder sobre los otros se le tienen que pedir responsabilidades, lo cual lleva a la necesidad de justificar el

paternalismo. En la segunda parte, Alemany propone tres condiciones que se tendrían que cumplir para poder afirmar que una interferencia paternalista está éticamente justificada: (1) la medida es idónea y necesaria, en el sentido que evita que la persona a la cual va dirigida se haga daño y no hay una manera alternativa mejor; (2) estos posibles riesgos o daños se pueden producir porque la persona afectada se encuentra en una situación de incapacidad básica, y (3) se puede presumir racionalmente que la persona afectada daría su consentimiento a la medida si no estuviera en esta situación de incapacidad básica.

En la réplica a su exposición, el profesor de Filosofía de la Universidad de Girona **Joan Manel del Pozo** defiende que entre el paternalismo y el abandono hay grados y apuesta por “el cuidado respetuoso”. Por su parte, el trabajador social **Amadeu Mora** parte de la base que el paternalismo es perverso aplicado a las relaciones de ayuda social y argumenta la parte peyorativa del paternalismo.



El futuro de las sociedades democráticas. Una teoría de la justicia intergeneracional

Por **Daniel Innerarity**

El profesor de Filosofía de la Universidad de Zaragoza **Daniel Innerarity** considera que hay una cuestión decisiva: saber si nuestras democracias son capaces de prever el futuro y anticiparse a él con criterios de legitimidad y responsabilidad. Con este objetivo divide su exposición en tres partes: en la primera, constata la tiranía del presente, esta nueva forma de colonialismo temporal que hace que nadie se ocupe del futuro. En la segunda, analiza lo que considera una “coalición de los vivos” en contra de los que vendrán después, la apropiación

del tiempo por aquellos que viven el presente, lo cual le lleva a plantear la necesidad de una ética intergeneracional, de una “ética del futuro” que considere que la responsabilidad no es sólo con los contemporáneos o con las generaciones contiguas, sino también con las del futuro lejano. Finalmente, Innerarity señala algunas de las características de una política del futuro, de una política que tiene que combinar la incertidumbre del tiempo que está por venir con la responsabilidad que tenemos con el futuro.

En la réplica a su exposición, la educadora social **Araceli Lázaro** remarca la distracción insistente en el corto plazo como uno de los problemas de los servicios sociales en la “sociedad del presente”. A su vez, el trabajador social **Manel Barbero** reclama el tiempo que hace falta para ejercer de manera íntegra la profesión y el tiempo para vivirla.



La ética de las organizaciones sociales

Por **Àngel Castiñeira**

En esta ponencia, el director del Departamento de Ciencias Sociales de ESADE (Universidad Ramon Llull, de Barcelona), **Àngel Castiñeira**, hace una exposición en dos partes: la primera es una visión de la ética de las organizaciones sociales desde once cuestiones previas que determinan la manera de abordarla. Así, considera que no puede haber una aproximación a la ética desde una visión únicamente negativa —en la que la ética se usa como un arma arrojadiza que sirve para criticar—; se pregunta si la ética es una función adherente o un hecho inherente a las organizaciones; la dialéctica entre una aproximación a la ética desde una visión estática o dinámica; si es una ética de los individuos o de las

organizaciones; la dialéctica entre convicciones y consecuencias; si el proceso ético tiene que ser de arriba abajo o dialogal; la dialéctica entre las éticas formuladas y las aplicadas; entre la ética formulada y la percibida; el compromiso ético de los miembros de la organización; la dialéctica entre la visión universalista de los valores y la contextualista, y entre la legalidad y la legitimidad. La segunda parte trata sobre cómo se puede abordar la responsabilidad ética de las organizaciones sociales. La exposición finaliza enumerando los instrumentos de que disponemos para trabajar a fondo la ética en las organizaciones sociales.

En la réplica a su exposición, el presidente de Justícia i Pau, **Arcadi Oliveres**, pone el acento en el hecho de que una organización social que sea buena tiene que estar llena de buenas personas. Por su parte, el presidente de la cooperativa La Fageda, **Cristóbal Colón**, sostiene que en una sociedad relativista como la actual, en la que “todo vale”, hablar de ética de las organizaciones sociales lleva a preguntarse sobre la ética personal y sobre qué sustenta las propias decisiones.

Los límites del secreto profesional

Por **Carles Cruz**

En la conferencia de clausura del Simposio, el magistrado y vocal del Consejo General del Poder Judicial **Carles Cruz** constata que la cuestión del secreto profesional es un foco de conflictos éticos que genera dudas crecientes a medida que la red de servicios sociales es más extensa y exigente. Sostiene que el derecho al secreto profesional está mal resuelto en el ordenamiento jurídico español, porque, aunque es reconocido en la Constitución como un derecho fundamental, no está regulado en una ley que lo desarrolle. Argumenta que la necesidad de este desarrollo norma-

tivo es imprescindible a fin de que los profesionales puedan saber —y el legislador pueda decir— en qué condiciones se tiene que preservar el secreto profesional; qué profesiones tienen derecho a disfrutar de él; de qué manera y con qué excepciones lo tienen que aplicar. Analiza ejemplos concretos en la resolución de casos que se dan en los servicios sociales para concluir que hay que continuar propiciando el debate y la reflexión sobre la conveniencia de regular el secreto profesional, porque un profesional tiene que saber cuándo puede callar y cuándo no tiene que callar.

Una lectura ética sobre los servicios sociales y su alcance para un modelo de intervención social

Por **Cristina de la Cruz**

En esta comunicación, la profesora de Ética de la Universidad de Deusto **Cristina de la Cruz** ofrece una lectura ética sobre los servicios sociales desde el enfoque de los derechos humanos. Se pregunta por el bien que estos protegen y por la relevancia social que dicho bien tiene. Analiza tanto las condiciones como las razones que deberíamos tener en cuenta para considerarlos como algo que cabe ser exigido como un derecho de ciudadanía. Y defiende la idea de que los servicios sociales son un derecho que hay que proteger y un bien público que hay que promover. Los servicios sociales perte-

necen a ese conjunto de derechos llamados derechos de prestación, que reconocen el derecho de las personas a recibir una serie de bienes, recursos y servicios para cubrir algunas necesidades básicas que permitan suplir la carencia, actual o potencial, que tenemos (o podemos tener) de ellas. A partir de estas consideraciones, el principal objetivo del trabajo es someter nuestra propuesta al escrutinio público e iniciar una reflexión sobre el umbral de relevancia social de los servicios sociales que permita valorar si estos pueden ser reconocidos de manera plausible como un derecho humano.



Gobierno de la vida e intervención social: la raíz biopolítica de los conflictos éticos

Por **Anna Quintanas**

En esta comunicación, la profesora de Filosofía de la Universidad de Girona **Anna Quintanas** reflexiona sobre un tema a menudo olvidado: el trasfondo biopolítico de los problemas éticos. Los conflictos de valores suelen estar íntimamente relacionados con unas determinadas relaciones de poder, y eso es así especialmente en ámbitos como el de la intervención social, en el cual resultan mucho más evidentes las interconexiones entre la ética y la política. Con el fin de ilustrar las relaciones entre los problemas éticos y el ejercicio del poder, analiza, en primer lugar, la genealogía de los conceptos de bioética y biopolítica. Y en segundo lugar, describe la tesis de Michel Foucault según la cual la génesis de

las especializaciones actuales en servicios sociales, sociosanitarios y educativos se tendría que buscar en el dispositivo biopolítico que se puso en funcionamiento a partir del siglo XVIII. Según Foucault, el conjunto de discursos, instituciones y prácticas que configuran el mundo de la intervención social, aparte de responder a una nueva sensibilidad sobre los derechos y las necesidades de la ciudadanía, también forma parte de unas nuevas tecnologías del poder propias de los sistemas liberales. Finalmente, intenta describir también las transformaciones que ha sufrido esta forma de ejercicio del poder en las sociedades neoliberales.

ÍNDIX D'AUTORS

Adela Cortina Orts

Catedràtica d'Ètica i Filosofia Política de la Universitat de València. Becària del Deutscher Akademischer Austauschdienst i de l'Alexander von Humboldt-Stiftung. Directora de la Fundació Étnor (Fundació per a l'Ètica dels Negocis i de les Organitzacions), membre del Comitè Ètic de l'Hospital Clínic de la Universitat de València, directora del curs de postgrau Educació en Valors. Ha reflexionat sobre l'ètica en l'àmbit de la dona, la guerra, l'ecologia, la genètica i la intervenció social. Té una extensa obra publicada, els darrers títols de la qual són *Pobreza y libertad. Erradicar la pobreza desde el enfoque de Amartya* (2009), *Las fronteras de la persona. El valor de los animales, la dignidad de los humanos* (2009) i *Ética de la Razón cordial*, Premi Internacional d'Assaig Jovellanos 2007.

Macario Alemany García

Professor de Filosofia del Dret de la Universitat d'Alacant. Doctor en Filosofia del Dret per la Universitat d'Alacant amb la tesi *Sobre el concepte i justificació del paternalisme*, amb menció honorífica de doctor europeu. Ha gaudit d'una beca de recerca del Ministeri de Ciència i Tecnologia, en el Programa de formació del personal investigador, durant els anys 1998 a 2002. Premi Extraordinari de Llicenciatura de Dret. Premi Extraordinari de Doctorat. Màster en Teoria del Dret, amb la màxima qualificació *summa cum laude*, a l'Académie Européenne de Théorie du Droit (Brussel·les, curs 1999-2000), coordinador científic del Portal DOXA de Filosofia del Dret, on ha publicat nombrosos treballs. És autor, entre altres obres, d'*El paternalismo jurídico* (2006) i *Paternalism and Bioethics* (2007).

Daniel Innerarity

Catedràtic de Filosofia Social i Política a la Universitat de Saragossa. Antic becari de la Fundació Alexander von Humboldt. Els seus últims llibres són *Ética de la hospitalidad* (2001), *La transformación de la política* (2002) (III Premi d'Assaig Miguel de Unamuno i Premi Nacional de Literatura en la modalitat d'assaig 2003), *La sociedad invisible* (2004) (XXI Premi Espasa d'Assaig), *El nuevo espacio público* (2008) i *El futuro y sus enemigos* (2009). Ha rebut també el Premi d'Humanitats, Cultura, Art i Ciències Socials de la Societat d'Estudis Bascos/Eusko Ikaskuntza el 2008. És col·laborador als diaris *El País* i *El Correo Diario Basco* i la revista *Claves para la Razón Práctica*. Membre de l'Acadèmia de Ciències i Arts amb seu a Salzburg.

Àngel Castiñeira Fernández

Doctor en Filosofia i Ciències de l'Educació per la Universitat de Barcelona i diplomat en Alta Direcció d'Empreses per ESADE. Coordina l'Equip Acadèmic de la Càtedra de Lideratges i Governança Democràtica i és director i professor del Departament de Ciències Socials d'ESADE. Ha publicat *Societat civil i Estat del Benestar* (2002), *Àmbits de la postmodernitat* (2002), *Ens fan o ens fem. La transmissió de valors avui* (2004), *Plurinacionalitat i Estat* (2006), *Catalunya, reptes ètics* (2006), *Immigració en estats plurinacionals: el cas de Catalunya* (2007), entre altres obres. Ha estat premiat amb el Serra i Moret d'assaig el 2003 i amb el Ramon Trias Fargas d'assaig el 2001, entre altres premis.

Carles Cruz Moratones

Llicenciat en Dret per la Universitat de Barcelona i postgrau en Dret Civil Català per la Universitat Oberta de Catalunya, és magistrat del Consell General del Poder Judicial. Va dirigir l'Observatori d'Ètica Aplicada a la Intervenció Social de la Fundació Arnau d'Escala i va impulsar la Comissió de Seguiment dels Protocols de Violència Domèstica i Gènere; contra maltractaments infantils, contra la mutilació genital femenina i els maltractaments a les persones grans de les comarques gironines. Ha estat director i docent de cursos de matèria processal, civil i violència de gènere al Centre d'Estudis Jurídics de la Generalitat de Catalunya i al postgrau de Violència de Gènere de la Universitat Ramon Llull.

Cristina de la Cruz Ayuso

Doctora en Filosofia, en l'actualitat és professora d'Ètica a la Universitat de Deusto. Membre de la Comissió de l'Aula d'Ètica de la Universitat, coordina i forma part de l'equip de recerca Ètica Aplicada. Directora del programa de doctorat en Estudis Internacionals i Interculturals, ha estat professora visitant en diverses universitats d'Europa i Amèrica Llatina, i assessora en diverses iniciatives socials en qüestions relacionades amb l'ètica organitzacional. Entre les seves publicacions destaquen *Banca ètica y ciudadanía* (2008), *Berdintasuna, bazterkeria eta hiritartasuna (Igualtat, exclusió i ciutadania)* (2008) i *La responsabilidad social de la Universidad* (2009).

Anna Quintanas Feixas

Doctora en Filosofia, actualment és professora de Filosofia de la Universitat de Girona. La seva tesi doctoral, *Salut i poder en la gènesi de l'home contemporani*, versa sobre les relacions entre el saber i el poder en l'àmbit de la salut pública, i sobre la influència dels discursos i les pràctiques mèdiques en la construcció del model de «l'home saludable». Ha publicat i participat en congressos de caràcter nacional i internacional sobre temes d'antropologia filosòfica, M. Foucault i el pensament contemporani, bioètica i biopolítica, la nova subjectivitat política i la globalització. És membre del Comitè d'Ètica Assistencial de l'Hospital Universitari Dr. Josep Trueta de Girona.