

Com **resoldre** problemàtiques ètiques?

Joan Canimas Brugué

PID_00233445



H2PAC

Com resoldre problemàtiques ètiques?

Joan Canimas Brugué

PID_00233445



**Universitat Oberta
de Catalunya**

Director de la col·lecció: Lluís Pastor



Disseny de la col·lecció: Editorial UOC
Primera edició: setembre 2016

© Joan Canimas Brugu, del text

© Editorial UOC (Oberta UOC Publishing, SL) d'aquesta edició
Rambla del Poblenou, 156, 08018 Barcelona
www.editorialuoc.com

Realització editorial: Oberta UOC Publishing, SL
Dipòsit legal: B-9.373-2016

Cap part d'aquesta publicació, incloent-hi el disseny general i la coberta, no pot ser copiada, reproduïda, emmagatzemada o transmesa de cap manera ni per cap mitjà, tant si és electrònic com químic, mecànic, físic, de gravació, de fotocòpia o per altres mitjans, sense l'autorització prèvia per escrit dels titulars del *copyright*.

Índex

4	Com es fa servir un model H2PAC
7	El repte
13	El coneixement imprescindible
18	1. Introducció a l'ètica de la complexitat per a l'abordatge de problemàtiques ètiques
23	2. Les ètiques deliberatives i les virtuts com a gora
52	3. Ètiques principalistes
57	4. Ètiques conseqüencialistes
60	5. Ètiques de l'hospitalitat, la compassió, la cura...
67	6. Epocacitat
79	Les solucions



Com es fa servir un model H2PAC

Aquest model planteja resoldre propostes clau a partir d'ACTIVITATS. A continuació t'expliquem com pots utilitzar el llibre i treure-li partit a través de tres fases.

1 El repte

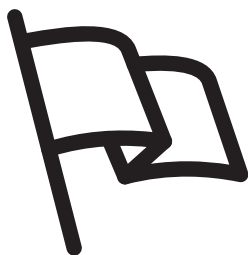
En les pàgines de color vermell trobaràs el **repte** que et plantejem en aquest llibre.

2 El coneixement imprescindible

En les pàgines centrals trobaràs el **coneixement imprescindible** que t'ajudarà a entendre els conceptes clau i poder obtenir les respostes al repte.

3 Les solucions

En les pàgines de color verd trobaràs el **solucionari** per a resoldre correctament el repte proposat.



El repte

El repte que es planteja en aquest llibre és disposar de continguts i pautes que permetin abordar problemàtiques típiques en l'àmbit de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària.

Per a fer-ho, i a manera d'exemple, es presenten i examinen els problemes típics que planteja una situació concreta d'abusos sexuals a una nena.

La situació

Quan la Carme tenia 14 anys, l'Equip d'Atenció a la Infància i l'Adolescència (EAIA), després de rebre l'alerta dels Serveis Socials, va fer una proposta de mesura protectora perquè ingressés en un centre residencial d'acció educativa (CRAE). La nena tenia conductes de risc (fugides de casa, amics molt més grans que ella amb conductes marginals, sortides fins a altes hores de la nit, relacions sexuals, etc.) i indicadors de desemparament (dèficits en les capacitats i funcions parentals bàsiques i absentisme escolar). La Carme és la petita d'una família formada per un matrimoni i tres fills: el pare té 43 anys, la mare 40, dos germans de 23 i 19 anys i ella, que actualment en té 15.

Poc després d'haver estat feta la proposta de mesura protectora, la Carme va ser violada per un grup de nois del seu entorn, la qual cosa va precipitar-ne l'ingrés en un CRAE. Es va iniciar el procés judicial contra els nois i una intervenció terapèutica amb la Carme a càrrec d'una psicòloga especialitzada en agressions sexuals. En aquest procés terapèutic, la Carme explica a la terapeuta i també al seu educador de referència del CRAE, amb qui estableix una relació de confiança, que quan tenia 12 anys va patir abusos sexuals per part del seu pare (tocaments en diverses ocasions). La terapeuta i l'educador de referència la informen de la possibilitat de denunciar aquesta agressió i de la funció reparadora que podria tenir per a ella. La Carme, tanmateix, rebutja la idea. Considera que per a ella ja és prou dur el procés judicial contra els violadors, que hi hauria un daltabaix familiar i no vol trencar els llaços amb la seva família, i

que els abusos «són una cosa del passat». A més, demana i insisteix a la terapeuta i a l'educador social que no ho expliquin a ningú, ni al director ni a la resta de persones de l'equip educatiu.

Aquesta situació ens planteja diferents qüestions ètiques que hauríem de saber resoldre després de la lectura del coneixement imprescindible i d'una deliberació assenyada amb diferents interlocutors. De tota manera, abans de començar la lectura d'aquest coneixement, et proposem:

- 1) Que concretis pel teu compte els problemes ètics que planteja aquesta situació.
- 2) Que els comparis amb els que trobaràs més endavant.
- 3) Que a mesura que llegeixis el coneixement imprescindible, intentis obtenir respostes pel teu compte.
- 4) Que quan hakis llegit les solucions, intentis criticar-les i millorar-les, identificant, si cal, nous problemes.

Les qüestions ètiques que la situació de la Carme planteja són les següents:

- 1) La terapeuta i l'educador han de compartir la informació amb la direcció del centre i amb l'equip educatiu, encara que la Carme no els doni autorització per a fer-ho?
- 2) Aquesta qüestió obliga a tenir en compte aquesta altra: la intensitat o abast del secret professional és el mateix per a la terapeuta i per a l'educador de referència?
- 3) Si es considera que s'ha de compartir la narració de la Carme amb la direcció del centre i amb l'equip educatiu, la direcció del centre ha de traslladar aquesta informació a l'Equip d'Atenció a la Infància i l'Adolescència (EAIA)?

- 4) La direcció del centre ha de traslladar aquesta informació a la Direcció General d'Atenció a la Infància i l'Adolescència (DGAIA), del Departament de Benestar Social i Família de la Generalitat de Catalunya, que és el tutor legal de la Carme?
- 5) La DGAIA ha de traslladar aquesta informació al Ministeri Fiscal, que té l'encàrrec de vetllar per la mesura protectora?
- 6) S'ha de denunciar el pare? En cas que es consideri que la denúncia no és aconsellable, s'hauria d'informar del possible abús sexual i aconsellar no denunciar-lo?



**El coneixement
imprescindible**

Abans de començar, he de fer dues consideracions importants. La primera és que els continguts i pautes que aquí s'exposen són for a extensos, assenyalen itineraris per a resoldre el que es podrien considerar grans problemàtiques. No obstant això, en la majoria dels casos la resolució d'aquest tipus de problemàtiques escapa de les possibilitats dels equips professionals de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària, als quals, tanmateix, va dirigida principalment aquesta obra. Els lectors, per tant, han d'adaptar l'itinerari que aquí es proposa a la situació que s'analitzi a cada moment, sabent prescindir d'allò que no és pertinent i fent les adaptacions i canvis que considerin oportuns.

La segona consideració, més extensa però imprescindible per a situar el que vindrà a continuació, és que considero que hi ha almenys tres maneres de dir «ètica», o de relacionar-se amb allò que és ètic. Una d'aquestes, la més utilitzada avui dia, l'entén com a sinònim de *moral*, com a conjunt de prescripcions sobre el que és correcte i el que és incorrecte, el que és just i el que és injust, el que és bo i el que és dolent. En aquest sentit, *ètica* i *moral* es confonen i un pot dir, per exemple, que protegir la infància és un principi ètic fonamental, o que tal actuació o tal altra és molt poc ètica. Es parla aquí d'una *ètica prescrita*.

Un altre sentit de la paraula ètica, aquest ja prou piament acadèmic, es refereix a l'activitat reflexiva que fonamenta les prescripcions morals o que, interrogant-les, les *desconstrueix* o canvia. Aquesta diferenciació entre *moral* i *ètica* permet parlar, per exemple, de moral catòlica, budista o laica per a referir-se al conjunt de prescripcions que orienten i obliguen les persones d'aquests col·lectius, i d'ètiques teològiques, kantianes o utilitaristes per a referir-se a les diferents formes de fonamentar el que és moral. Es parla aquí d'ètica com a *activitat reflexiva*, per això se l'anomena també *filosofia moral*. L'ètica com a activitat reflexiva és fruit no tant o no només de la sorpresa, la curiositat o la necessitat de viure junts, sinó també de la insatisfacció i la indignació que ens caracteritza per ser, com va assenyalar Nietzsche, animals encara no fixats, éssers per fer o fent-nos que habitem en el que és obert per la nostra arribada al món. L'ètica és aquí un tipus de saber que persegueix orientar-nos en la travessia d'«el-que-som»

al que «podem-arribar-a-ser», o d'«el-que-fem» al que «podem-fer» o «haur em-de-fer». Aix ens porta a la tercera manera de dir «tica», que es refereix a un ser-i-estar-al-món-i-amb-els-altres, a un ser-aquí, a una *tica viscuda*.

De l' *tica viscuda* hi ha, al meu entendre, almenys tres variants: la que se centra en el caràcter, la que ho fa en les formes de vida social i la que ho fa en la responsabilitat. Vegem-les breument una per una:

- 1) La que se centra en el caràcter s'arrel·la a aristotèlica. En la seva *tica a Nicòmac*, Aristòtil ja recorda que *tica* prové d' *thos* ('caràcter') i aquest, d' *thos* ('costum'), la qual cosa el porta a considerar l' *tica* com l'excel·lència en el caràcter de les persones que es va forjant amb l'hàbit al llarg de la vida.
- 2) La que se centra en les formes de vida social s'arrel·la a hegeliana. Aquesta tradició diferencia entre moralitat (*Moralität*) i eticitat (*Sittlichkeit*), la primera de les quals es refereix al comportament subjecte a normes o lleis que es volen de vigència universal, mentre que l' *tica* ho fa a la idea més o menys aristotèlica de vida bona, als valors que s'encarnen en les formes de vida i costums de les persones i de les institucions.
- 3) La que se centra en la responsabilitat i la compassió s'arrel·la a judeocristiana, encara que a Grècia també n'hi ha rastres si tenim en compte el significat encara més antic de la paraula *thos*, que es referia a l'estança, residència, domicili, lloc on s'habita o on un es mou. Heidegger, endinsant-se en aquests mètodes, ens parla d'aquest ser-al-món projectiu i angosat que requereix el ser-a-casa, l'acolliment, la cura. En la tradició judeocristiana, la responsabilitat és resposta amorosa a la presència de l'altre i d'all altre, que reclamen la meua atenció simplement i grandiosament per i en la presència i existència que ens uneix, lliga i *ob-liga*.

Per raons que aquí no hi ha espai per exposar, l' *tica* s'està convertint, cada vegada més, en un conjunt de prescripcions morals (heus aquí la proliferació de codis ètics i reglaments) i en una activitat reflexiva que intenta fonamentar les prescripcions morals, o can-

viar-les, o resoldre els seus conflictes (heus aquí la proliferació de comitès d'ètica i de tractats d'ètica aplicada), malgrat que, o hauria de ser abans de res, una manera de ser i d'estar amb els altres i al món. D'aquestes tres possibilitats entrellades de relacionar-se amb allò que és ètic, aquesta obra se centra, seguint la petja de la meua poca, en la segona.

1. Introducció a l'ètica de la complexitat per a l'abordatge de problemàtiques ètiques

Considero que disposem de cinc grans famílies ètiques per a l'abordatge de les problemàtiques morals: deliberatives, de les virtuts, principialistes, consequentialistes i de l'hospitalitat. En l'àmbit acadèmic, aquestes teories se solen considerar incompatibles entre si, o amb prou personalitat per a actuar soles i pel seu compte a l'hora de fonamentar i resoldre problemàtiques morals, cosa que dóna lloc a controvèrsies interessants. No obstant això, als laboratoris d'ètica aplicada a l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària, s'a dir, all on les persones han de trobar respostes als problemes ètics que se'ls plantegen, cap d'aquestes famílies no aconsegueix donar, per si sola i en totes les situacions, solucions adequades, i l'experiència demostra que el procediment que millor ho aconsegueix és servir-se de totes. Aquesta actitud o interparadigma l'anomenem ètica de la complexitat.

La necessitat de servir-se de teories ètiques diferents perquè una de sola no dóna resposta satisfactòria a totes les situacions, ja va ser assenyalada per Beauchamp i Childress (1979, p. 104-105), que finalitzaven un dels capítols de *Principis d'ètica biomèdica* amb aquestes paraules:

Totes aquestes teories tenen alguna cosa a ensenyar. [...] Hem dit que el nostre enfocament està basat en principis, però no som de l'opinió que calgui defensar un sol tipus de teoria basada únicament en principis, o en virtuts, o en drets, o en casos. En el raonament moral freqüentment apel·lem a barreges de principis, regles, drets, virtuts, passions, analogies, paradigmes, paràboles i interpretacions. [...] Els principis, regles, teories, etc., més generals, i els sentiments, percepcions, judicis sobre casos con-

crets, pràctiques, paròles, etc., més particulars, haurien d'actuar conjuntament en la reflexió moral.

Totes i cadascuna de les cinc grans famílies que es descriuran tenen aspectes controvertits. A les ètiques deliberatives, i per extensió a totes les ètiques procedimentals, se'ls ha criticat, per exemple, que, si bé els procediments són importants, estan pensats per a dotar-los de continguts, i que el mer formalisme està mancat de valors. Ens diuen com procedir però no què respectar o decidir. Aquesta crítica també ha afectat les ètiques consequentialistes, de les quals Lawrence Blum (1988) ha escrit que «s'especialment xocant que malgrat «defensar que cada persona dediqui tota la seva vida a aconseguir tant de bé o felicitat com sigui possible per a totes les persones amb prou feines hagi intentat oferir una descripció convincent de com seria viure aquest tipus de vida». A les ètiques de les virtuts se'ls objecta que ens diuen qui hauríem de ser, però no què hauríem de fer davant de situacions moralment complexes. A les principialistes, com veurem, se'ls critica la seva abstracció i rigor: no tenir en compte les conseqüències de l'aplicació de principis generals pot portar a situacions aberrants (un perill que també s'objecta a les ètiques consequentialistes: considerar les conseqüències sense tenir principis pot portar a situacions aberrants). Finalment, a les ètiques de la compassió se'ls objecta la pèrdua d'objectivitat dels qui les practiquen, la facilitat amb la qual deriven cap al paternalisme i el dolor que ocasionen als professionals en algunes ocasions.

De l'ètica de la complexitat hi ha poc a dir, ja que no és una ètica substantiva que pretengui substituir o complementar les ètiques existents. Són un anar i venir dels agents pensants i *sentints* per les diferents ètiques que l'esdevenir històric ens ha llegat, prenent a cada situació el que és correcte de cadascuna. Els problemes ètics són generats per les ètiques i només a través seu és possible desconstruir-los o resoldre'ls.

Abans d'entrar detalladament a cadascuna de les cinc grans famílies ètiques entre les quals transita l'ètica de la complexitat, cal fer una breu presentació d'aquest panorama que anirem descrivint i que l'esquema següent pretén il·lustrar.

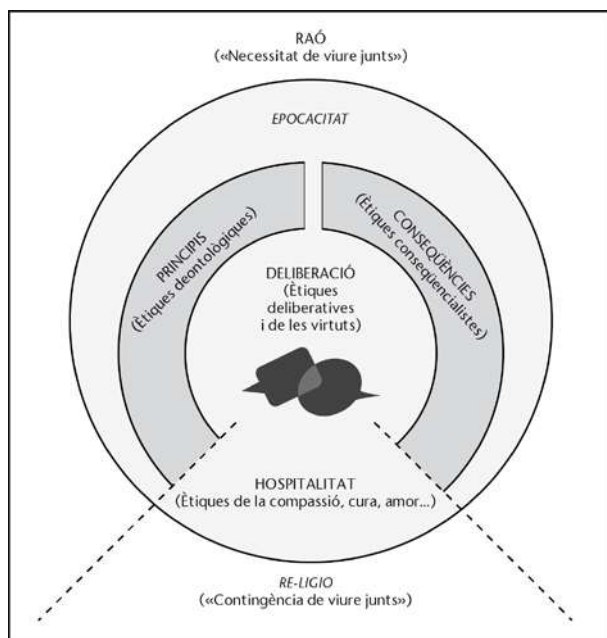


Figura 1. Ètica de la complexitat

A l'gora central es troben les persones que deliberen sobre la qüestió ètica que els preocupa, per exemple els membres d'un equip professional. Aquest espai constitueix la primera de les famílies ètiques que considerarem al capítol següent: les ètiques deliberatives. Per a aquestes ètiques, l'acció comunicativa és fonamental perquè la moral es constitueix i els problemes ètics es resolen en el llenguatge.

En aquest espai deliberatiu, tanmateix, no tot s'hi val. Perquè es produeixi la trobada i l'acció comunicativa requerida, són necessàries unes formes de ser i d'estar d'aquells que són emplaçats a deliberar, així com unes pautes procedimentals. Es requereixen unes obligacions comunicatives i de racionalitat, la qual cosa ens porta a les ètiques de les virtuts, que són la segona família que aquí es considerarà i que situarem a l'gora deliberativa. Els membres del grup deliberatiu han de practicar aquelles virtuts que són imprescindibles per a una correcta comunicació anàlisi, per exemple la cortesia, el respecte, la veracitat, l'escolta, la prudència, el rigor analític, etc.

A les deliberacions, el grup no parteix de zero: no cal fonamentar ni posar-se sempre d'acord en tot. Deliberem a causa i a partir d'all que ens ha estat llegat, dels valors, principis, drets i deures que ens han estat transmesos, per exemple a través de la Declaració Universal de Drets Humans o altres textos nacionals i internacionals. Aquests valors, principis, drets i deures assenyalen cap a on dirigir-se, o els límits que no es poden traspasar tret que es tinguin bones raons per a fer-ho (i sobre les quals caldrà responsabilitzar-se). A aquest tipus d'ètiques les anomenem principalistes o deontològiques (del grec *deon*, 'deure').

Però no només ens envolten o emmarquen imperatius morals i jurídics, sinó també les conseqüències que tenen o poden tenir les decisions que prenguem. Per a les ètiques conseqüencialistes, com veurem, el que està bé o malament no ho determinen els principis morals, sinó els resultats que s'obtenen o que cal suposar que s'obtindran, el bé o el mal que provoquen o poden provocar les decisions i les accions.

Les ètiques deliberatives, de les virtuts, principalistes i conseqüencialistes es mouen principalment en l'àmbit de la raó. Però l'ètica no s'esgota en aquest àmbit. Primer, perquè fins i tot les raons es mouen per creences, per emocions, per voluntats (en algunes o en totes les qüestions, per exemple, creiem que la raó s'imposa a la desra; o creiem en la igualtat, la dignitat i la llibertat de les persones). I segon, perquè l'ètica és també un acte de *re-ligio* que ens uneix a aquells dels quals ens separem en l'aventura humana de la individualització, de la construcció d'un jo solitari que es vol autònom. Viure amb els altres no és només un imperatiu que s'ha de resoldre, sinó també una contingència que s'ha de sentir a través d'una ètica que ja no és reflexiva, sinó reconeixement, acollida, hospitalitat, responsabilitat, amor a l'altre, al mateix i al temps d'aquest ser-aquí. Aquesta és la grandesa de les anomenades filosofies de la finitud, la senzillesa mística de les concepcions no metafísiques.

Finalment, no s'ha d'oblidar que aquestes cinc grans tradicions ètiques són rememorades avui, a *la nostra poca*, i que formen part de l'*esperit de la poca*, d'aquest ser-en-un-món que ens dona llenguatges,

valors, morals, veritats, interessos, afectes, patiments, esperances, capacitats, formes d'abordar les qüestions ètiques... Ens sabem –o haur em de saber-nos ja– en una deriva temporal i geogràfica en la qual s'han construït i construeixen diversos espais ètics habitables, una qüestió que pot portar-nos al dogmatisme, a l'escepticisme o al perspectivisme moral i ètic (Canimas, 2013).

En l'ètica de la complexitat, l'abordatge de les qüestions ha de fer-se en un equilibri reflexiu entre totes les ètiques assenyalades. John Rawls ha denominat *equilibri reflexiu* «un cop ha sospesat una sèrie de concepcions proposades i, o bé ha revisat els seus judicis per tal de fer-los conformes a una d'elles, o bé s'ha mantingut ferm en les conviccions inicials (i la concepció corresponent)». L'equilibri reflexiu s'aconsegueix a través d'un procés en el qual, diu Rawls (1971, § 4 i 9), es fan els ajustos necessaris en els *judicis madurats, ponderats o reflexius (considered judgments)*, perquè siguin coherents amb els valors i principis, un procés en el qual la coherència s'ha de perseguir i realitzar en la seva possibilitat màxima encara que no pugui aconseguir-se completament.

L'equilibri reflexiu que l'ètica de la complexitat proposa és, si fos possible, una mica més complex que el proposat per Rawls. Es tracta d'un procés en el qual es realitza la selecció i els ajustos necessaris entre els diferents judicis madurats que intervenen a la conversa, perquè siguin coherents no només amb els valors i principis, sinó també prudents amb les conseqüències i compassius amb els altres. Es tracta d'un equilibri reflexiu que no s'aconsegueix en una balança de dos braços, sinó dels diversos que proporcionen les diferents famílies ètiques. Al llarg de les pàgines següents anirem veient les possibilitats, limitacions i complementacions de cadascuna d'elles.

2. Les ètiques deliberatives i les virtuts com a àgora

De totes les propostes filosòfiques actuals per a fonamentar les decisions morals, les ètiques deliberatives (també anomenades discursives, dialèctiques o procedimentals) són, malgrat les limitacions que assenyalen més endavant, les que al meu entendre ofereixen més garanties per a no caure en el fonamentalisme o en el nihilisme de la raó, o en la passió desmesurada dels sentiments. En l'ètica de la complexitat que aquí es proposa les ètiques deliberatives esdevenen l'ègora comunicativa, l'ambient *conjuntor* i reflexiu de les diferents propostes i l'espai de decisió.

Les ètiques deliberatives han estat estudiades principalment per Karl Otto Apel i Jürgen Habermas i parteixen d'una qüestió bàsica: la raó ja no es pot entendre en termes de subjectivitat, sinó d'intersubjectivitat.

Friedrich Hegel, Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein, Karl Otto Apel i Jürgen Habermas, entre altres i cadascun a la seva manera, han advertit que la raó i la veritat no han de ser considerades, tal com hem anat fent des de Plató fins a Kant i més enllà, com una cosa pura i transcendental, sinó impura i situada. Aquest pas d'una raó centrada en el subjecte a una raó comunicativa entesa en termes d'intersubjectivitat, de diàleg, porta a relacionar-nos d'una altra manera amb la veritat. A partir d'aquests autors la veritat ja no pot ser entesa com una cosa a descobrir pel subjecte, sinó com a enunciat descriptiu o prescriptiu construït per una comunitat de parlants; ni tampoc com una cosa eterna, sinó històrica, situada. Per a Habermas (2005, p. 90), la veritat és un procés d'interpretació i construcció col·lectiva, d'aprenentatge crític i autocorrector, que mobilitza totes les raons rellevants disponibles a cada situació.

Si la veritat és allò que es construeix i descobreix en el llenguatge, ha de mostrar-se a l'òrbita pública i permetre'ns donar-li voltes. Aquesta relació amb la veritat possibilita mantenir-nos en el vent de l'assumpte que ens convoca, no en les creences o interessos que ens tenen atrapats. Herclit ja va advertir que havíem d'anar amb compte amb aquells que encara no han percebut que pensar, raonar, és una cosa comuna i pública, i segueixen obstinats a considerar que tenen pensaments i raons que els són propis, que els pertanyen (Herclit, 1985, 2 D-K).

La meta fora de la veritat ja no pot ser, per tant, la caverna de Plató, en la qual un intròpid explorador la descobreix i torna il·luminat amb els ofuscats, per rescatar-los del seu error. La meta fora, avui, hauria de ser la conversa que som en aquesta nau temporal i errant que és el planeta Terra. És la conversa dels membres d'un equip de professionals comunicats entre ells i amb aquells i allò amb els quals es relacionen.

L'ètica deliberativa també se l'anomena procedimental, perquè en cerciorar-nos que ens falten evidències concloents i arguments definitius, ens aferrem a la qualitat del procediment a través del qual testifiquem discursivament la veritat (Habermas, 2005, p. 58). Un cop desperts del somni dogmàtic de la veritat inamovible, hem considerat que allà on podem aferrar-nos és a la bona deliberació.

La distinció entre deliberació i negociació és aquí important. Deliberar obliga a mantenir-se forts en allò que ens convoca per a obtenir bones respostes, sense parany, concessions o oblits premeditats, traient a la llum tots els arguments a favor i en contra de les diferents possibilitats en joc. La negociació, en canvi, té a veure amb el càlcul d'interessos i oportunitats, amb les propostes avantatjoses, la qual cosa, en algunes ocasions, pot donar lloc a enganys, xantatges o consensos entre les parts a costa d'un tercer. La deliberació és fruit de la racionalitat comunicativa, que considera que els interlocutors i el llenguatge són aliats en el fascinant procés de desteixir i teixir veritats. La negociació, en canvi, és fruit de la racionalitat estratègica, que considera els altres i el llenguatge mitjans per a les pròpies finalitats.

Aix mateix s'important distingir entre la resolució de problemes ètics i el consens social sobre problemes ètics. La resolució de problemes ètics s'una activitat que es produeix en l'àmbit de la filosofia moral, mentre que el consens social sobre problemes ètics s'acord o decisió sobre una qüestió moral que es produeix en l'àmbit de la comunitat política. El consens social, o fins i tot la solució social d'un problema moral, no significa necessàriament la seva resolució ètica.

Perquè l'òrgà deliberativa compleixi la seva començada, es requereixen unes virtuts i unes pautes procedimentals. Comencem per les virtuts. Aristòtil (.N.: II i IV) diu que les virtuts ètiques s'han maneres de sentir i d'actuar que s'adquireixen a través de l'esforç i el costum, en un procés pràctic en el qual les passions naturals s'han modulades per la raó fins a la seva justa mesura. Així, per exemple, el coratge s'ha justa mesura entre la covardia i la temeritat, i l'amabilitat, entre l'adulació i la baralla. Les virtuts esdevenen una segona naturalesa, una espècie de sentit comú entorn d'uns mateixos valors que permet viure i relacionar-se correctament amb els altres. S'acostuma a dir que la pregunta pràctica de l'ètica de les virtuts no s'«què he de fer?», ni «per què he de fer-ho?» (que s'ha la pregunta de les ètiques principialistes i conseqüencialistes), sinó «quin tipus de persona he de ser?». Una bona manera de ser s'ha molt important en la pràctica professional, evita moltes problemàtiques, dona molt bones respostes a algunes situacions i sempre s'ha necessària en un procés deliberatiu.

Així, doncs, perquè un grup de persones pugui analitzar i respondre de la millor manera possible la qüestió «què hem de fer i per què davant d'aquest problema ètic?», es requereix que comparteixin un *ethos*, un caràcter, unes virtuts que permetin una excel·lent acció comunicativa a l'òrgà deliberativa.

Respecte a les pautes procedimentals, totes impregnades de valors i virtuts, cal destacar aquestes set:

1)	Tenir una actitud de reconeixement i cortesia, afavorir la llibertat d'expressió, acceptar la dissensió, ser veraç i mantenir la confidencialitat.
2)	Perseguir de manera honesta que tots els afectats participin en la conversa i puguin estar d'acord amb la decisió final.
3)	Moure's en l' àmbit dels arguments, la qual cosa no significa que les creences no s'hagin de considerar.
4)	Seguir un procediment.
5)	S'impone l'argument més raonable.
6)	L'aplicació o imposició del que és més raonable ha d'anar acompanyada de la compassió cap a aquells que es poden considerar maltractats per aquesta decisió.
7)	Estrenar-se, incorporar i supervisar les disposicions i virtuts necessàries per a una correcta deliberació.

Tabla 1. Set pautes per a l'òrbita deliberativa.

2.1. Tenir una actitud de reconeixement i cortesia, afavorir la llibertat d'expressió, acceptar la dissensió, ser veraç i mantenir la confidencialitat

Parlar és una acció comunicativa que hauria de perseguir la comprensió i l'enteniment. Parlar, diu Levinas, és tornar el món com és, crear llaços comuns (Levinas, 1961, p. 99). La primera norma per a resoldre un malentès, un problema o un conflicte és tenir una actitud de reconeixement i cortesia, afavorir la llibertat d'expressió, acceptar la dissensió, ser veraç i mantenir la confidencialitat.

Reconèixer la moral de l'altre no significa pas acceptar-la. Reconèixer és adonar-se i respondre considerant la importància del que s'expressa per al qui ho expressa. La frase «Reconec que això és molt important per a vós però no ho puc acceptar» és, en algunes ocasions, necessària. Podem reconèixer, per exemple, que els matrimonis concertats són una cosa bona i important en determinats contextos culturals, però que aquí i ara no ho podem acceptar. O fins i tot que són una cosa que hem de respectar en cas que visquem en aquestes societats, i així i tot considerar que no són una cosa correcta i desitjable. El reconeixement de l'altre que no és com *nos*, que no és un *nos-altres*, suposa l'ensorrament de la que en altre temps fou regla

d'or moral: «no facis als altres el que no vulguis que et facin a tu» (o, en la seva versió positiva, «fes als altres el que voldries que et fessin a tu»). Després de molt de camí hem descobert una cosa bastant simple: que els altres no sempre desitgen el que nosaltres desitem, ni consideren bo per a ells el que considerem bo per a nosaltres.

El reconeixement exigeix el que en filosofia analítica s'ha anomenat el *principi de caritat interpretativa*, que consisteix a esforçar-se a comprendre les tesis alienes i afavorir l'acord, en lloc d'interpretar-les segons li convenen a un mateix i buscar la confrontació. Hi ha desavinences, conflictes o problemes que som capaços de discutir amb tranquil·litat i sospesant els arguments d'un costat i altre i, en canvi, en aquells que tenen a veure amb la moral, ens acostumem a enredar en discussions apassionades i fins i tot poc respectuoses amb els altres. Una de les explicacions d'aquest fet és que la moral es fonamenta en creences, en raons emotives que, si no vigilem, ens tenen atrapats. Encara que pot semblar paradoxal, hem de servir-nos de les emocions per a comprendre algunes situacions, però també hem d'evitar que interfereixin excessivament en les nostres opinions. I així s'aconsegueix amb l'educació sentimental i la gestió o la governança de les emocions, que són una competència que els professionals de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària han d'adquirir.

En l'acció comunicativa, la cortesia és imprescindible. Arthur Schopenhauer recorre a una rondalla per explicar-la: en un gelid dia d'hivern, un grup de porcs espins es trobaven amuntegats per escalfar-se els uns als altres i no morir de fred. Al cap d'una estona, les punxades dels uns als altres van fer que se separessin, però en fer-ho van sentir una altra vegada l'amenaça del fred i van tornar a ajuntar-se, de tal manera que aquests dos patiments els feien anar d'aquí cap allà fins que van ser capaços de trobar la distància justa i adequada per a compartir l'escalfor i no punxar-se. Aquesta distància, diu Schopenhauer, la van anomenar cortesia i bons costums: una manera d'estar amb els altres sense fer-nos mal, o de poder estar amb aquells amb qui, si no fos per la cortesia, ens faríem mal o no hi hauria comunicació possible (Schopenhauer, 1851, II §396). Les bones maneres i el tracte afectuós, tanmateix, no estan renyits amb la crítica a les cre-

ences i idees. Hi ha una antiga màxima que diu *fortiter in re, suaviter in modo* ('fort en el fons, suau en les formes').

En un diàleg, no hi ha pitjor humiliació –aquesta «caricatura horrible de la humilitat» diu Ricoeur, (1990, p. g. 234)– que parlar d'algun del que diu ell sense dirigir-s'hi directament, sense mirar-lo, anomenar-lo o veure'l malgrat estar-hi present, sigui físicament o virtualment (hem d'afegir avui). El reconeixement que facilita la cortesia no és només una norma procedimental per aconseguir una deliberació òptima, sinó una necessitat humana vital.

El reconeixement i la cortesia no només s'han de practicar amb els presents, sinó també amb els absents. I així s'aconsegueix acollint amb el respecte que es mereix el seu missatge. Així com la persona hospitalària acull l'estranger convidant-lo a passar, oferint-li seient, menjar i beguda, també el grup que aborda una qüestió tènica hauria d'acollir la problemàtica de l'absent i oferir-li reconeixement i seient. Massa sovint allò que ens toca la moral és rebutjat ja a l'entrada, al llinard de la deliberació, sobretot quan l'afectat no hi és.

Tots els membres del grup que delibera han de poder expressar-se lliurement i en igualtat de condicions, sense cap tipus de coacció. En la deliberació dels equips professionals, la llibertat d'expressió no és una qüestió de drets, sinó de rigor procedimental, ja que les restriccions eviten o dificulten que els bons arguments es manifestin.

En un grup de persones que deliberen, la dissensió –ben gestionada– és una benedicció: reforça encerts, esfondra errors, fa fugir la pobresa argumentativa i també el perill d'aferrar-nos a l'única resposta tinguda en compte. És important, per tant, buscar i agrair la possibilitat que l'altre aportï arguments que posin en qüestió els nostres. Si som capaços de fer aquest exercici, poden donar-se tres situacions molt interessants: a) si la posició moral que defensem és capaç de donar respostes convincentes als arguments que la qüestionen, en sortir reforçada; b) si no és capaç de fer-ho, la conversa ens donarà l'oportunitat de canviar d'opinió o de seguir indagant en el que ha trontollat; en tot cas, c) s'haurà convertit en una ocasió per a compartir

creences i idees, per a incloure en aquesta conversa que som a l'altre, qui no pensa com *nos-altres*.

Si es concep la raó en termes d'intersubjectivitat, s'ha de perseguir acabar la conversa no com a guanyadors, cosa que s'aprèpia dels combats organitzats pels mitjans de l'espectacle, sinó amb bons o nous arguments, respostes o interrogants. S'ha de rebutjar discutir per discutir sense cap desig d'arribar a acords. Una conversa no és un duel dialèctic en el qual els interlocutors es troben atrapats per les creences i idees, i abocats a la brega i a la defensa del que els és propi fins a tombar l'altre-adversari, com al *Duel a garrotades* de Goya. Com assenyala Vattimo, no diem que ens posem d'acord quan hem trobat la veritat, sinó que diem que hem trobat la veritat quan ens posem d'acord (Girard, Vattimo, 2006, p. 71).

No obstant això, la dissensió només pot ser incorporada i complir la seva magnífica funció si, com a la metfora dels porcs espins, aconseguim la seva escalfor sense punxar-nos, la qual cosa ens remet de nou a la cortesia. Un dels perills més grans en un grup que delibera és espantar o caricaturitzar el desacord, o convertir la persona que discrepa (present o absent) en el boc expiatori dels temors que acostumen a acompanyar allò que ens toca la moral. La fallàcia del testaferró o de l'espantaocells consisteix, precisament, a caricaturitzar o distorsionar la tesi del contrari, amb la qual cosa s'aconsegueix argumentar contra un oponent substituït més feble i fàcil de rebatre que el real.

També cal que els membres del grup no enganyin o no tergiversin voluntàriament els fets. La confiança respecte al fet que l'interlocutor diu la veritat és una condició bàsica del diàleg. Parlar amb un mentider pot esdevenir, com a molt, una negociació, mai una conversa que persegueixi la construcció cooperativa d'enunciats prescriptius veritatius. Així mateix, la confidencialitat és imprescindible, i es converteix en secret professional quan les deliberacions es produeixen en aquest àmbit. El secret professional no concerneix únicament la informació sobre les persones ateses, sinó també la que afecta altres professionals. La confidencialitat no només defensa la intimitat de les persones, sinó que també és un contracte que possi-

bilita un exercici professional correcte. Les converses sense por del fet que el que s'ha dit es propagui, són imprescindibles per a trobar bones solucions als problemes.

2.2. Perseguir de manera honesta que tots els afectats participin en la conversa i puguin estar d'acord amb la decisió final

Per a Habermas, en all que anomena una *situació ideal de parla*, s'han de complir, almenys, tres condicions: *a*) que s'escoltin totes les veus rellevants i que aquestes puguin expressar-se en igualtat de condicions, *b*) que s'exclougui l'engany i la il·lusió i puguin fer-se valer els millors arguments disponibles tenint en compte l'estat present del saber, i *c*) que només la coerció sense coercions que exerceixen els bons arguments determini les postures d'afirmació o negació dels participants (Habermas, 1990, p. g. 189; 2005, p. g. 57, 88). Aquí ens centrarem en la primera condició (les altres dues seran abordades a la pauta 5).

El principi moral d'universalització de Habermas diu que són vàlides aquelles normes (i només aquelles normes) a les quals tots els que se'n puguin veure afectats puguin donar el seu assentiment com a participants en discursos racionals, i que excloure *a priori* algú desvirtua el diàleg i el pot convertir en una pantomima (Habermas, 1991, p. g. 16; 1992, p. g. 172; 2005, p. g. 86; Apel, 1976, p. g. 380-381). El principi moral d'universalització té en compte, doncs, la finalitat (aconseguir acords amb els quals pugui estar d'acord tothom) i el procediment (tots els possibles afectats hi han de participar o, si no és possible, s'han de tenir en compte els seus interessos de forma sincera).

De les crítiques que ha rebut el principi d'universalització cal destacar-ne dues: la de ser poc realista i la d'estar pensat per a persones parladores i racionals. Respecte a la primera crítica, no hi ha dubte que aconseguir que tots els afectats participin en la deliberació i arribin a estar d'acord amb els resultats finals és, en molts casos, molt difícil o fins i tot impossible. Davant d'això, Habermas ha assenyalat

que la situació ideal de parla ha d'entendre's no com una situació possible, sinó com un principi regulatiu que es persegueix, com un ideal que ha d'inspirar els procediments i regles a seguir si es desitja arribar a un acord motivat únicament per la força del millor argument. Així, doncs, quan els professionals de l'acció social, psicoeducativa o sociosanitària aborden problemàtiques, haurien de perseguir, de forma sincera, que tots els afectats participessin en el procés deliberatiu i que arribessin a estar d'acord amb les orientacions prescriptives que en resultessin. Així no es podrà aconseguir sempre, fins i tot molt poques vegades. Tanmateix, tenir-ho com a principi regulador sincer obliga a perseguir-ho, a considerar-ho i a justificar les excepcions, encara que aquestes arribin a ser majoritàries.

Els processos deliberatius no han de produir-se sempre entorn d'una única taula i amb tots els agents afectats presents. Les converses, les entrevistes, les tertúlies, els fòrums presencials o virtuals, les comissions, els documents sobre els quals es demana opinió o supervisió, els moviments socials, les jornades, els congressos, les publicacions, etc., són també canals a través dels quals es participa i delibera.

D'altra banda, no sempre és aconsellable asseure en una mateixa taula posicions morals molt diferenciades si els interlocutors no practiquen l'art de la cortesia, la tolerància, l'escolta, o tenen dificultats per a relacionar-se amb la veritat en termes d'alguna cosa a construir cooperativament. El grau de pluralitat possible en un grup que aborda qüestions morals depèn de l'actitud i el caràcter de les persones que poden integrar-s'hi i de les habilitats del gestor de la comunicació. Com més maduresa hi ha en aquests dos factors, més diversitat i, per tant, més qualitat deliberativa i resolutiva en el grup. S'acostuma a dir que els comitès d'ètica són o han de ser plurals; no obstant això, la majoria són pluralment homogenis, i fins i tot així tenen dificultats a l'hora de deliberar i arribar a acords.

El segon retret que s'ha fet a la racionalitat comunicativa és que tan sols funciona, en paraules de Reyes Mate (2008, p. 32; 2013, p. 231), «entre subjectes presents capaços d'argumentar, capaços de donar raons i deixar-se convèncer per millors raons, amb vista a

un acord racional. Per qu passa amb els que no saben argumentar o no hi s n presents?». Mate adverteix, encertadament, que la racionalitat, l'acci comunicativa i el consens provenen d'Atenes, mentre que de Jerusalem ho fan la interpel·laci i l'alteritat. La for a dels exclosos, diu, «no els ve de la comunicaci , del poder persuasiu o de la capacitat d'argumentar, sin de l'experi ncia de la injust cia», i que «les v ctimes no argumenten, sin que exposen la seva indigna ci i s'exposen en la seva nua» (Mate, 2008, p g. 231 i 234). Aquestes aportacions haurien de recordar-nos la necessitat d'una ra que parli –o a trav s de la qual es parli– d'aquells i de vegades per aquells, que no tenen cap altre llenguatge que la seva pres ncia o abs ncia. Una racionalitat comunicativa que no s, ni hauria de ser, ra pura, sin raz n *sentiente*, en l'afortunada expressi de Xavier Zubiri (1980).

2.3. Moure's en l'àmbit dels arguments, la qual cosa no significa que les creences no s'hagin de considerar

L' gora deliberativa a la qual ens referim s laica, cosa que no significa, de cap manera, que els que hi participin no puguin tenir o fins i tot manifestar conviccions religioses. El la cisme ha de ser trobada, responsabilitat i argumentaci . Trobada, en tant que possibilita la conviv ncia entre persones amb pluralitat de creences i idees. Responsabilitat, perquè la secularitzaci s un proc s d'apropiaci en el qual la capacitat explicativa i prescriptiva dels humans recorre cada vegada menys a formes o inst ncies alienes al m n i al nostre propi pensament. Argumentaci , perquè all on la creen a s'atura, la ra segueix, curiosa i insolent, buscant entendre en comptes de creure. Ja al segle XIII Tom s d'Aquino (1258-1264, 1, 1-9; i 1264, 1) va considerar que en un debat apolog tic no es pot apel·lar a la fe revelada, perquè no s un principi necess riament acceptat per l'interlocutor, sin que cal conv ncer-lo amb arguments.

A l' gora deliberativa s'ha de practicar l'hospitalitat comunicativa. Moure's en l' mbit dels arguments no significa que les creences no hagin de ser escoltades ni considerades. De fet, tots creiem en alguna

cosa i l'argumentaci no s possible sense creences. En la incessant indagaci a trav s de la ra , tamb arriba un moment en qu un es veu obligat a aturar-se i creure. Per exemple, en la dignitat, la igualtat i la llibertat de les persones, o en la mateixa argumentaci . «La ra que reflexiona sobre el seu fonament m s profund descobreix que t el seu origen en una altra cosa», escriu Habermas (2005, p g. 114). No obstant aix , la q esti de davant de quins llindars ens aturem perqu all comen a la creen a no s banal, tal com veurem a la pauta 5.

Qui porti les creences i conviccions (religioses o no) a l' gora deliberativa, ha d'esfor ar-se a traduir-les a un llenguatge comprensible per a aquells que no hi creuen, i sotmetre's i acceptar les regles de la cr tica. L'intent de raonabilitat de les creences, Habermas (1987, p g. 111 i s.), inspirant-se en Durkheim, l'anomena «ling istizaci del que s sacre» (*Versprachlichung des Sakralen*). La raonabilitat del que s sacre s b sica quan en la deliberaci apareixen q estions que afecten la moral de m nims, ja que la contrastaci de raons convida al di leg i a l'acord, mentre que la contrastaci de creences, a la indifer ncia, al silenci o a la guerra.

Seguint Adela Cortina, entenc per *moral de m xims* aquelles normes morals que no necess riament hem de compartir i que conformen les diverses propostes de sentit o projecte de la vida, d'idees o creences de les persones i grups. En definitiva, la diversitat i pluralitat moral que s'ha de respectar encara que no es comparteixi. La *moral de m nims*, en canvi, s una moral c vica o civil que, en una societat organitzada amb criteris de llibertat, igualtat i just cia, ha de ser respectada per tothom i, per tant, s exigible. Avui est configurada pels drets humans de les diverses generacions i permet la conviv ncia i el respecte entre persones¹.

1 Adela Cortina parla d' tica de m xims i de m nims. En tant que aqu el concepte tica s utilitzat com a reflexi sobre les prescripcions morals, em sembla m s apropiat parlar de *moral de m nims* i de m xims (Cortina, 1999, p g. 40-48; 1993, p g. 202-206; 1998, p g. 109-122; 2001, p g. 140-144).

Paul Ricoeur va considerar que l'exigibilitat d'argumentació i contrastació s'prèpia del la cisme positiu o de la confrontació, que va diferenciar del negatiu o de l'abstència. El la cisme positiu es dona a la societat civil i al debat públic, i exigeix acceptar les regles de la crítica. El la cisme negatiu o de l'abstència, en canvi, afecta els Estats, i consisteix en allò que la Constitució francesa anomena *agnosticisme institucional* i l'espanyola, *aconfessionalitat* (Ricoeur, 1954)². Qui denuncia l'intent de marginar el que s'religiosa a l'esfera de la privacitat i en reclama la presència a la vida pública, ha d'advertir que la cosa pública no és una simple exposició de privadeses, sinó diàleg entre privadeses, discrepància, crítica, acord, canvi.

La necessitat de *lingüística* no afecta només el que s'és sacre, sinó també aquelles formes de comunicació lingüístiques per lingüísticament articulables. Algunes persones s'expressen també, principalment o únicament, a través de gestos corporals, expressions facials, mimiques, sons, conductes, etc., la qual cosa ha de ser considerat i incorporat a la deliberació.

La «comunitat de comunicació ideal» s'estén molt més enllà de la persona adulta capaç de parlar plena i accés reconeixible. Tot pare d'un nen petit sap que l'acte de la comunicació amb un ésser que encara no és capaç de parlar i accés, és l'art de ser capaç d'entendre i preveure aquells signes corporals, exclamacions i gestos que expressen les necessitats i els desitjos d'un altre ésser humà. [...] Diria que el mateix val per a la nostra relació amb les persones amb discapacitat i malaltia mental.

Seyla Benhabib (1992, p. g. 74-75)

2 En aquesta conferència, Ricoeur va parlar també de la possibilitat i necessitat d'un tercer la cisme, que seria el que s'hauria de practicar a les escoles. L'any 2007, el president de la República Francesa Nicolas Sarkozy va posar de nou en circulació el concepte *la cisme positiu* arran del seu discurs davant del papa Benet XVI al Palau del Laterà. En aquest discurs, Sarkozy entén el la cisme positiu com un la cisme que, al mateix temps que garanteix la llibertat de pensament i de creure o no creure, no considera les religions com un perill, sinó més aviat com un avantatge (Sarkozy, 2007).

Considerar les formes de comunicació no lingüístiques és sempre pertinent, però ho és especialment quan participen en la conversa persones que no estan habituades a deliberar o que tenen dificultats per a fer-ho, per exemple infants, persones amb diversitat funcional, demència, etc.

2.4. Seguir un procediment

Cada grup deliberatiu ha de trobar el procediment que doni millor resposta a cada situació analitzada. A manera d'orientació, aquí se'n assenyala un de possible, una mica exhaustiu, i serà bo escurçar-lo i adaptar-lo a cada problemàtica concreta. Sense caure en l'anquilosament, és aconsellable seguir ordenadament les quatre fases que s'assenyalen i no avançar aspectes que, abans de ser abordats, requereixen les fases anteriors. Si avançar-se no és aconsellable, és que ho és retrocedir a qüestions pròpies d'etapes anteriors quan la deliberació ho requereixi, per exemple una informació o un aspecte legal que no s'ha considerat en el seu moment, o una nova problemàtica que sorgeix en el transcurs de la deliberació.

L'error més freqüent és començar a discutir immediatament després que se'ns hagi presentat, a grans trets, la problemàtica. Això provoca que el grup s'enredï en una confrontació de creences i prejudicis, cadascun dels quals intenta resoldre en pocs minuts el que requereix etapes i temps. En aquests casos, la precipitació acostuma a provocar l'argumentació *ad hoc*, un procés en què el que importa és mantenir les pròpies posicions, encara que per a això calgui forçar els raonaments o defensar falsedats. Quan passa això, la persona que dirigeix la sessió hauria de demanar que es deixin aquestes valoracions per a més endavant.

FASE I Delimitaci	
1)	Conèixer la qüestió que s'aborda. («De què parlem?»)
2)	Concretar la problemàtica o problemàtiques (tiques) que planteja la situació que s'aborda. («Què hem de resoldre?» o «a quina qüestió o qüestions hem de donar resposta.»)
3)	Situar el grup de deliberació i la resposta que ens proposem donar al mapa d'agents implicats i de responsabilitats. («On ens situem i on se situarà la nostra resposta?»)
FASE II Estat de la qüestió	
4)	Aspectes tècnics que cal tenir en compte. («Què ens aporta l'ètica?»)
5)	Aspectes jurídics que cal tenir en compte. («Què diu la llei?»)
6)	Estudis o protocols de referència, solucions adoptades en casos similars, recomanacions, consulta a especialistes, etc. («Hi ha protocols i experiències de situacions semblants?», «Què diuen els experts o documents de referència?»)
7)	Aspectes socials, psicoeducatius, sociosanitaris, etc. que cal tenir en compte. («Quins aspectes socials, psicoeducatius, sociosanitaris, etc. hem de considerar en aquesta situació concreta?»)
FASE III Deliberació	
8)	Diferents alternatives (algorisme o arbre de decisions possibles), pros i contres i aspectes que s'han de considerar de les possibilitats més plausibles.
9)	En què podem posar-nos d'acord i en què no, i per què?
10)	Conclusions, propostes i orientacions.
FASE IV Implementació	
11)	Comunicació i implementació de la resolució. («Com ho comuniquem als afectats? Com fem efectiva la resolució adoptada?»)
12)	Seguiment i avaluació. («Han estat encertades les decisions adoptades i la forma de comunicar-les o implementar-les? Què caldria corregir en aquesta o en futures ocasions?»)

Taula 2. Fases del procediment

Fase I. Delimitació

1) Conèixer la qüestió que s'aborda («De què parlem?»)

El primer pas conèixer bé la situació que provoca i en què es dona la problemàtica. En aquesta fase, la persona o persones que coneixen la

situació, l'expliquen al grup de deliberació i plantegen el problema o problemes típics, i el grup fa totes aquelles preguntes que considera necessàries.

D'aquesta fase és important destacar les diferències entre descripció i narració. La descripció fixa la realitat en un moment determinat, la descriu aturada, i concep el temps únicament com allò en què les realitats descrites se sustenten, com a fotografies penjades en el fil del temps. La descripció veu *casos* que plantegen conflictes típics entre valors, drets o principis. Un *cas* és un fet a llat que presenta problemes a la normalitat i que s'intenta comprendre en el marc de la regla general i adequar-l'hi. La narració, en canvi, intenta aprehendre la realitat en el seu discurs dinàmic i vital, en un desenvolupament en el qual el temps forma part del que passa i s'espera. La narració porta a veure *històries* amb problemàtiques o esquerdes típiques, a les quals cal donar resposta, *situacions* en les quals es pot intervenir i generar canvis, itineraris de vida, hàbits, costums o maneres diferents d'entendre el món. «La forma narrativa –diu MacIntyre (1984, p. 261)– és l'apropiada per a entendre les accions dels altres».

2) Concretar la problemàtica o problemàtiques (ètiques) que planteja la situació que s'aborda («Què hem de resoldre?» o «A quina qüestió o qüestions hem de donar resposta?»)

Se sol dir que per a trobar bones respostes es necessiten bones preguntes. L'escriptor i guionista radiofònic Douglas Adams, a la seva famosa *The hitchhiker's guide to the galaxy* (*Guia de l'autoestopista galàctic*), parla d'una raça d'éssers multidimensionals i extraordinàriament intel·ligents que van preguntar al millor ordinador de tots els temps quin era el sentit de la vida, de l'univers i de tot el que hi ha. L'ordinador es va passar set milions i mig d'anys pensant i al final va respondre: «Quaranta-dos». Davant la perplexitat dels extraterrestres, la computadora es va justificar dient que ho havia comprovat minuciosament i que aquesta era definitivament la resposta, i que considerava que el problema no era la resposta, sinó la pregunta (Adams, 1979). En fi, i ara seguint Ludwig Wittgenstein, és imprescindible aclarir les proposicions que concreten el problema, evitar les confusions lingüístiques, l'encès del llenguatge i les generalitzaci-

ons en les quals tot hi cap. És sorprenent comprovar que, en alguns casos, la concreció i elucidació del problema inicialment plantejat en provoca la dissolució. O que el que es percebia com un problema tècnic, social, sindical, organitzacional, psicològic, educatiu, etc., la qual cosa és important, atès que hem de buscar respostes en els experts, ciències i procediments de cada disciplina.

Concretar bé el problema, fer bones preguntes i formular-les correctament és importantíssim, perquè si no es corre el risc d'enredar-se en diàlegs i discussions que no porten enlloc, o en anàlisis que s'allunyen del que s'ha d'abordar. De les idees inadequades i confuses se succeeixen, si no s'està molt atent, idees, anàlisis i conclusions inadequades i confuses (Spinoza, 1677, II-36). És imprescindible, per tant, arribar a formular en poques paraules la pregunta o preguntes a les quals, al final de la deliberació, haurien de trobar-se respostes.

Una deliberació prou via i intel·ligent per a definir les preguntes no és una pèrdua de temps, sinó tot el contrari. Així no impedeix que en les qüestions complexes, les preguntes inicialment formulades sovint desapareguin o es transformin, o n'apareguin de noves, en un procés a través del qual els errors en les qüestions inicialment plantejades són corregits i la deliberació va atrapant els veritables problemes.

3) Situar el grup de deliberació i la resposta que ens proposem donar al mapa d'agents implicats i de responsabilitats («On ens situem i on se situarà la nostra resposta?»)

De vegades, la deliberació es dona en grups que només poden o han de donar respostes parcials, ja que formen part d'un entramat de relacions, decisions i responsabilitats molt més ampli. Per tant, és important identificar tots els agents implicats (persones o organitzacions) i situar-s'hi. Hauríem de deliberar sobre allò que és realitzable i es troba a les nostres mans o sobre allò que podem influir.

A partir del sociograma dels diferents agents i de la posició i responsabilitat que hi ocupem, hauríem de poder respondre, d'aquestes

qüestions, les que siguin pertinents en la situació analitzada: Per què hem de donar una resposta? Quines responsabilitats tenim? On se situa aquesta resposta? A qui es dirigeix? Quins efectes pot o hauria de generar? Qui hauria de participar en aquest procés? En quina mesura o de quina manera? Què s'espera de nosaltres? Què podem oferir i ens correspon? Etc.

Fase II. Estat de la qüestió

Un cop coneixem la situació que requereix la nostra atenció i hem concretat el problema o problemes típics als quals hem de donar resposta, cal considerar els aspectes típics, jurídics i psicosocioeducatius que hem de tenir en compte. Com s'ha dit, en les deliberacions no es parteix de zero, no ens hem de posar cada vegada d'acord en tot. Hi ha valors, principis, drets, deures i procediments que, fruit de la tradició, la deliberació, l'evidència, etc., considerem que s'han de respectar o tenir presents.

4) Aspectes ètics que cal tenir en compte («Què ens aporta l'ètica?»)

En aquesta segona fase, primer de tot s'aconsellable identificar els valors i principis que entren en conflicte a cadascuna de les problemàtiques detectades a la primera fase, i disposar de totes aquelles informacions, reflexions i pautes que siguin rellevants sobre aquests valors i principis, o sobre la qüestió abordada. Aquest pas permet identificar més clarament el problema típic i disposar dels instruments per al seu abordatge. Així mateix, i en algunes situacions, permet veure que no ens trobem davant un problema típic, o que no hi ha conflicte de valors o principis, sinó entre deures de rang diferent.

5) Aspectes jurídics que cal tenir en compte («Què diu la llei?»)

Revisió de les declaracions, convencions i lleis que ens poden ajudar a situar i a resoldre la problemàtica abordada.

S'ha de concretar quins aspectes jurídics intervenen, s'han de respectar o tenir en compte, es conculquen o poden conculcar, o ens

poden ajudar a resoldre la situació. «El que la llei diu» hauria de ser, també i sobretot, orientacions que ajuden a respectar drets i a resoldre conflictes.

6) Estudis o protocols de referència, solucions adoptades en casos similars, recomanacions, consulta a especialistes... («Hi ha protocols i experiències de situacions semblants?», «Què diuen els experts o documents de referència?»)

Les coses bones cal copiar-les, i les dolentes, no repetir-les. Davant una qüestió o problemàtica, difícilment haurem de partir de zero. Gairebé sempre trobarem persones o equips que ja ho han pensat abans. Dedicar temps a buscar reflexions i solucions a problemàtiques iguals o similars estalvia esforços deliberatius inútils i eleva el nivell d'anàlisi.

7) Aspectes socials, psicoeducatius, socio-sanitaris... que cal tenir en compte («Quins aspectes socials, psicoeducatius, socio-sanitaris... hem de considerar en aquesta situació concreta?»)

En l'abordatge de la problemàtica, no només s'han de tenir en compte les qüestions ètiques, deontològiques i jurídiques, sinó també les pràctiques de les professions que intervenen en la situació analitzada. La medicina, la psicologia, la pedagogia, el treball social, etc. han d'aportar la seva bona pràctica tecnocientífica, el seu saber, la seva *lex artis*.

Fase III. Deliberació (vegeu pauta 5)

8) Diferents alternatives (algorisme o arbre de decisions possibles), pros i contres i aspectes que s'han de considerar de les possibilitats més plausibles

és aconsellable identificar de forma breu les diferents alternatives possibles i cursos d'acció, per exemple a través d'un algorisme o arbre de decisions. En la mesura del possible, convé escapar del sistema binari, ja que entre dues posicions antagòniques gairebé sempre

hi ha posicions intermèdies. El sistema binari respon molt bé a la casuística, no a la narració.

Com s'ha dit en parlar de les diferències entre descripció i narració, és molt important considerar que no ens trobem davant d'una fotografia fixa (cas), sinó davant d'una situació dinàmica en la qual l'acció professional pot generar canvis. El gran problema ètic que s'albira al final del recorregut pot ser evitat amb una intervenció a curt termini que també pot, o no, presentar problemes ètics, però menors.

La vida de les persones és dinàmica i l'acció psicosocioeducativa sol consistir en petites intervencions que, gràcies al protagonisme de la persona, les interaccions amb l'entorn i el pas del temps, generen processos que poden arribar a convertir-se en grans canvis. Jon Elster considera que el raonament intencional (dirigit a finalitats) pot ser paramètric o estratègic. El raonament paramètric pertany a situacions en les quals la decisió que un prengui no es veu afectada per les decisions d'altres persones, i és analitzat per la teoria de la decisió. El raonament estratègic, en canvi, considera les decisions pròpies i les dels altres en un procés dinàmic d'influències i fluxos canviants que tenen un paper crucial en els resultats, i és analitzat per la teoria de jocs (Elster, 1979). En la majoria de les situacions, les decisions i accions dels professionals no són paramètriques, sinó estratègiques: provoquen reaccions i canvis que, al seu torn, requereixen reaccions i canvis en les noves actuacions.

Cal considerar que els resultats d'una acció poden ser certs, probables o incerts, que són tres graus decreixents de coneixement. En una situació de certesa, cada alternativa d'acció condueix a una conseqüència, per la qual cosa triar entre alternatives és equivalent a triar entre conseqüències. En la decisió de probabilitat, és possible estimar la possibilitat dels diversos resultats possibles. En la incertesa, és impossible fer cap estimació de probabilitat i de vegades fins i tot de conseqüències (López i Luján, 2000).

Hem d'esforçar-nos a ampliar l'horitzó d'alternatives, anant més enllà de les ja establertes o esbossades en la concreció de la problemàtica.

tica. De vegades, la problemàtica que s'intenta resoldre es troba tan aferrada a dues alternatives antagòniques, que allò que haurien de ser solucions formen part del problema i fins i tot es converteixen en el problema. Obrir finestres s'aconsegueix, per exemple, a través del procediment de *pluja d'idees*.

Una vegada concretades les diferents alternatives, és convenient determinar els pros i contres de cadascuna i les argumentacions més plausibles. No es tracta d'enfrontar solucions preconcebudes, sinó d'establir una arquitectura de possibles solucions i escollir la més adequada. Per a aquest exercici considero imprescindible la utilització d'una pissarra on s'anotin els diferents camins i els pros i contres. No només ordena el procés, sinó que provoca l'exercici comunitari a través del qual els actors s'inicien en la tasca de desprendre's de la propietat de les idees i posicions, de considerar que tal alternativa és d'un i tal de tal altre, la qual cosa facilita i enriqueix enormement l'anàlisi.

9) En què podem posar-nos d'acord i en què no, i per què?

És aconsellable començar pels acords més fàcils i deixar els aspectes més controvertits per al final. Això permet no encallar-se al comentament i arribar, almenys, a algun acord. També facilita el procés, ja que, de vegades, els petits acords acaben desfent o alleugerint els grans desacords.

Les qüestions en què no sigui possible l'acord han d'identificar-se de la manera més precisa possible i resumir-ne els motius. Això permet determinar que és realment un desacord i no, per exemple, un malentès o una confrontació de subjectivitats, i reprendre l'anàlisi en futures ocasions o demanar assessorament a persones externes. Si el procés ha estat realment deliberatiu, els desacords no s'han d'entendre, ni de lluny, com un fracàs, sinó com el resultat de la diversitat d'anàlisis respecte a un tema controvertit que requereix futures deliberacions.

10) Conclusions, propostes i orientacions

Finalment i per escrit, cal respondre de forma concreta la pregunta o preguntes establertes a la fase I, 2 (*Concretar la problemàtica o problemàtiques (tiques) que planteja la qüestió que s'aborda*), i explicar les propostes i orientacions que poden acompanyar-les. Fer-ho per escrit obliga a ordenar, concretar i argumentar, permet compartir sabers i decisions amb els altres i recuperar-los en el futur.

Fase IV. Implementació

11) Comunicació i implementació de la resolució («Com ho comuniquem als afectats? Com fem efectiva la resolució adoptada?»)

Tots sabem que hi ha maneres i maneres de dir les coses i de fer-les. La forma de comunicar i implementar la decisió adoptada requereix sensibilitat cap a les persones que afectar (vegeu la pauta 6 per a la deliberació).

12) Seguiment i avaluació («Han estat encertades les decisions adoptades i la forma de comunicar-les o implementar-les? Què caldria corregir en aquesta o en futures ocasions?»)

Les decisions tiques poden i han de ser contrastades i avaluades en l'òmbit dels fets. El seguiment i l'avaluació de les accions permet mantenir-les, reforçar-les o corregir-les si cal, i reconsiderar-les en situacions futures semblants.

2.5. S'imposa el millor argument

Racional i *raonable* són dues idees diferents encara que relacionades: el que és racional no sempre és raonable, però el que és raonable sempre és racional. Un argument és racionalment millor que un altre quan, com veurem, és més coherent, o demostrable, o explicatiu o universal. No obstant això, en l'òmbit de l'ètica un argument, a més de ser racional, ha de ser raonable. El que és raonable afegeix

al que és racional una sensibilitat moral cap al que és particular i singular de les situacions que se li escapa al que és purament racional³. El que és raonable, per exemple, permet considerar que en una situació concreta, encara que tinguem raó, és millor no expressar-la o no aplicar-la. Així, doncs, el millor argument és l'argument més raonable.

La imposició del millor argument es pot donar al *món de l'epistemologia* o al *món de la vida*. La imposició epistemològica es refereix al procés deliberatiu pel qual es decideix que un argument és millor que un altre o uns altres i és la que es tractarà en aquesta pauta. És el que Habermas anomena «coerció sense coercions»: s'imposen els bons arguments sense que cap poder aliat a la força de l'argumentació impedeixi. La imposició del millor argument al món de la vida, en canvi, es refereix a la implementació d'aquest argument i serà tractada a la propera pauta.

Aristòtil (.N.: III, 1113a 2) va dir que «si es vol deliberar sempre, s'arribarà fins a l'infinit», i Alasdair MacIntyre (1984, pàg. 22, 26, 43 i 311), que a les nostres societats les disputes morals són racionalment interminables, perquè no disposem de premisses morals compartides. No estic d'acord amb aquestes opinions. Primer, perquè no hi ha desacord moral que duri mil anys (o, si ho volem, posem-ne deu mil). Hi ha qüestions morals que van ser molt disputades i que avui ens provocarien rialles o indignació, per exemple si els indis d'Amèrica tenen ànima i són humans. Segon, perquè hi ha problemes morals que queden racionalment resolts a la seva època, la qual cosa no significa que quedin resolts per sempre, ja que ningú no sap el que ens ofereix el futur; ni que quedin *creent alment* resolts, ja que la controvèrsia pot continuar en l'òrbita de les creences o els interessos. Per exemple, considero racionalment resolta la disputa sobre si una persona adulta, amb capacitat d'autogovern, sense coaccions ni alteració de la conducta, havent estat degudament informada i acompanyada en un procés que ha durat el temps necessari, té o no dret a desestimar un tractament mèdic que li perllongaria la vida.

3 John Rawls tracta la diferència entre el que és racional i el que és raonable a (1993, II §1).

O si les persones del mateix sexe poden o no contreure matrimoni civil.

s cert que algunes problemàtiques morals les portem arrossegant des de fa temps i semblen, de moment, de difícil solució, i no només per la confrontació de creences, sinó també de raons que no aconsegueixen superar de forma definitiva les altres, tal com passa, per exemple, en el tema de l'avortament. Així mateix, qüestions que considerem o considerarem resoltes, poden tornar-se a problematitzar si es produeix un envit que les sacsegi amb més o menys vigor i rigor, per exemple la proposta de Peter Singer (1993, p. g. 137-169) de provocar la mort a éssers humans amb pluridiscapacitats greus que no poden ni demanar-la ni negar-la. O, en fi, qüestions noves que, per la seva novetat o dificultat, romanen obertes, per exemple les relacionades amb la biotecnologia.

Finalment, no comparteixo l'opinió de MacIntyre que no disposem de premisses morals compartides que ens possibilitin resoldre les disputes morals perquè, si fos així, difícilment podríem parlar de societats, aquest conjunt de persones que viuen segons uns valors i sota unes lleis comuns. A les societats democràtiques passa just el contrari, ja que mai com fins ara tantes persones i societats i tan diverses han compartit unes mateixes normes morals: les recollides a la Declaració Universal de Drets Humans (ONU, 1948) i a les declaracions i convencions posteriors que la despleguen. Una cosa és que hagi augmentat la diversitat de morals de molts i moltes no compartides o el contacte entre aquestes, i una altra de ben diferent és que les prescripcions morals de molts i moltes s'hagin reduït en quantitat i augmentat en nombre de persones que les fan seves. Són dos fenòmens diferents encara que interdependents.

La necessitat i possibilitat que s'imposi el millor argument afecta, en aquestes pàgines, únicament les problemàtiques que es plantegen en l'àmbit de la moral de molts i moltes. En el de la moral de molts i moltes, així gairebé mai no cal, ja que en aquest àmbit les creences i raons poden conviure sense que calgui dilucidar quina preval. Excepte en les relacions educatives, la moral de molts i moltes és l'àmbit en què la sentència *De gustibus et coloribus non est disputandum*

(«Sobre gustos i colors, no hi ha disputes») s'és possible, la qual cosa no significa que no pugui haver-n'hi.

Una altra qüestió és que cal tenir en compte que el millor argument pot imposar-se epistemicament només dins de les regles d'un joc de llenguatge. Les regles del joc de llenguatge que aquí s'invoquen són la racionalitat crítica i la moral de mètodes, que pot resumir-se en la creença en la dignitat o respecte, la igualtat i la llibertat de totes les persones. Amb qui no admet aquestes premisses, les disputes morals poden ser, efectivament, impossibles o interminables, per irracionals o perquè no es comparteix un mètode substrat moral. Quan els equips professionals s'enfronten a una problemàtica a la qual han de donar resposta, no parteixen, com ja s'ha dit, de zero, sinó d'una moral de mètodes que s'ha de respectar. Així mateix, disposen de les regles de la racionalitat crítica amb les quals poden dilucidar quin argument s'imposa epistemicament. Amb aquestes dues premisses (la moral de mètodes i la racionalitat crítica), poden esquivar l'amenaça aristotèlica i macintyniana segons la qual les disputes morals són racionalment interminables. Així, evidentment, no sempre és possible, però el rigor deliberatiu i l'entrenament dels equips fa que tingui lloc molt poques vegades.

Com diu Daniel Dennett (1984, p. 65), som extraordinàriament sensibles i versàtils tastadors de raons, la qual cosa no significa que sigui una qüestió de gustos. La racionalitat té les seves regles i a través seua és possible discriminar raons. Com saber quan un argument és millor que un altre? Quines característiques el defineixen? Evidentment no són la retòrica, l'autoritat o el lideratge⁴, sinó, al meu entendre, a) la coherència o consistència lògica, b) l'observació

4 Aristòtil, a la seva Retòrica (I, 1356a), diu que els camins que es poden seguir per persuadir algú són *ethos*, *pathos* i *logos*. L'*ethos* es basa en el tarannà i reputació de l'orador, en la confiança que s'hi diposita per la seva experiència o competència. El *pathos* apel·la a les emocions de l'audiència a través de l'ús del llenguatge emotiu. I el *logos* fa servir la lògica, les dades, l'argumentació i els conceptes clars.

i contrastació empírica, c) la capacitat o potència explicativa i d) la universalitat. Vegem-les, breument, una per una:

- a) **Coherència o consistència lògica.** A través del llenguatge, les persones ampliem reflexivament el coneixement passant de premisses a conclusions a través de la inducció o la deducció. Afirmem, neguem, relacionem, particularitzem, generalitzem, quantifiquem, deduïm... d'una manera determinada que anomenem lògica, que són lleis que ha de complir un bon argument. Per exemple, considerem correcte l'argument: «En Josep sempre va manifestar que volia que el seu cos fos incinerat quan morís. I com que aquí respectem les decisions raonables de les persones i la incineració és raonable i possible, el correcte és atendre la seva voluntat», i considerem incorrecte aquest altre argument: «En Josep sempre va manifestar que volia que el seu cos fos incinerat quan morís. I com que aquí respectem les decisions raonables de les persones i la incineració és raonable i possible, el correcte és no atendre la seva voluntat».

En tota deliberació haurien de seguir-se el que es consideren criteris de bona argumentació. De forma simplificada, es parla dels criteris RSA (*relevance-sufficiency-adequacy*) o ARG (*acceptability-relevance-good groundness*). Per a Montserrat Bordes (2011, p. 124-127 i 173), els criteris d'una bona argumentació són:

- Claredat expositiva: els arguments i conclusions han d'expressar-se en llenguatge clar i precís, evitant les ambigüitats.
- Rellevància: només les raons rellevants contingudes a les premisses justifiquen les conclusions. No valen els malabarismes retòrics o els ardits lingüístics i metafòrics per imposar una cosa irrellevant.
- Sufficiència: perquè una conclusió quedi justificada, les raons o dades que proporciona la premissa han de ser suficients.
- Unitat estructural: les informacions i raonaments han d'estar relacionats amb la qüestió que es tracta.

- Coherència lògica: han de complir-se les lleis d'inferència de la lògica formal, evitant les fal·làcies. La validesa lògica d'un argument és independent de la veritat o falsedat de les proposicions que el componen, i la coherència lògica d'un raonament és un requisit necessari però no suficient per a garantir la veritat de la seva conclusió, com demostren molts raonaments escolàstics.

b) Observació i contrastació empírica. Les normes i les decisions morals tenen repercussions que es poden veure, gaudir o sofrir, la qual cosa significa que poden i han de ser contrastades i avaluades en l'àmbit dels fets.

Des de Kant, s'ha insistit en la separació entre el món del coneixement i el món de la moral, entre els enunciats descriptius (que ens diuen com són les coses) i els prescriptius o de valor (que ens diuen com han de ser o ens agradaria que fossin les coses). És cert que del «ser» no es pot derivar l'«ha de ser». Tanmateix, això no significa que pertanyin a mons diferents que no puguin relacionar-se. La separació radical entre «el món del coneixement» i «el món de la moral», entre «fets» i «valors», desemboca en el nihilisme i en el dogmatisme. Si es considera que el que és moral no es pot connectar a través de l'experiència i la raó, s'arriba fàcilment a predicar que cadascú faci el que vulgui o a imposar creences revelades. El maltractament als infants o la violència masculista, per exemple, genera enunciats descriptius que fan possibles els prescriptius. A qui no veu el que passa al món, només li queda no emetre judicis morals o considerar-los d'un altre món.

c) Capacitat o potència explicativa. Hi ha argumentacions que donen voltes al mateix, assenyalant amb els embuts allò que pretenen penetrar sense aconseguir-ho; o que s'aturen en el silenci o en un «perquè», «perquè sempre ha estat així», «perquè Déu ho vol». En canvi, hi ha argumentacions que aconsegueixen anar més enllà, sigui perquè ens adverteixen d'errors o contradiccions de les altres, donen respostes més raonables, integren teories anteriors, les superen afegint-hi nous factors, resolen problemes que les seves predecessores o rivals no poden resoldre, etc. Com

s'ha dit anteriorment, la qüestió de davant de quins límits creiem als ens aturem no és banal.

- d) **Universalitat.** La racionalitat és el llenguatge del que és universal, fins i tot en aquelles situacions en què estudia, justifica o advoca per la cosa particular. Un bon argument ha de poder ser aplicat a totes les situacions que compleixin tots els requisits considerats (la qual cosa, si s'és estricte, és impossible). El favoritisme i les decisions arbitràries, per exemple, no compleixen el criteri d'universalitat i són, per tant, arguments molt febles. La universalitat no significa de cap manera que el que és particular no hagi de ser considerat i cuidat. Una relació no metafísica amb la universalitat permet i requereix atendre allò que és individual, proper i efemer.

L'atenció al que és individual ens porta de nou a la distinció entre la cosa racional i la raonable. La racional persegueix la puresa; la raonable, el que és mundà. En la raonable, les emocions són components essencials. Permeten una percepció i anàlisi correcta i, per tant, una resposta moral plena. «Veure-ho sense sentir-ho és com no saber-ho» diu (Rousseau, 1762, IV). Les males deliberacions i les males praxis són possibles quan ningú no se sent inquiet ni interpel·lat pel que li passa a l'altre. Adela Cortina, que proposa una racionalitat cordial, diu que «qui no té compassió no pot captar el sofriment dels altres; qui no té capacitat d'indignació no té l'orgànec necessari per a percebre les injustícies. Les emocions són antenes que ens permeten connectar amb països desconeguts; sense elles no tindrem notícies d'aquests països. La ceguesa emocional produeix aquest analfabetisme emocional sense el qual la vida política és inviable» (Cortina, 2007, p. 87)⁵. Quan parlem de les ètiques de l'hospitalitat retornarem a aquesta qüestió.

⁵ La reflexió, com adverteix Cortina, està inspirada en les paraules de Nancy Sherman, que diu: «Sense capacitat de compassió podem no captar el patiment d'altres. Sense capacitat d'indignació podem no percebre les injustícies» (Sherman, 1999).

2.6. L'aplicació o imposició del millor argument ha d'anar acompanyada de la compassió cap a aquells que poden considerar-se maltractats per aquesta decisió

En la transmissió o imposició de normes morals s'ha de tenir en compte que la moral és un conjunt de raons emotives que necessiten temps per a ser acceptades o canviades. Aquí, temps no es refereix només al temps que passa (*kronos*), sinó també al temps oportú (*kairós*)⁶. En totes les professions en les quals el factor educatiu és important, s'ha d'intervenir en el temps que cada situació i ocasió requereix i s'ha de donar temps al temps de cada persona. La moral no és quelcom de què un es pugui desprendre o que un pugui canviar com si res o a través de la simple i immediata constatació de la raó. El coneixement del bé i del mal, diu Spinoza (1677, III § 6 i 9 i IV § 7, 8, 14), és fruit de l'afecte i un afecte no pot ser canviat, reprimat o suprimit si no és per un afecte més fort, ja que l'èsser s'esforça a perseverar en el seu ésser per una durada indefinida.

Ja que la moral és raó emotiva i sabem que hi ha raons que el cor no entén, la imposició del que és més raonable pot generar molt de dolor psicològic. Quan no és possible provocar i esperar processos de canvi en la persona o persones que no accepten una mesura que afecta la seva moral de mètodes, cal trobar la manera de generar el mínim dolor possible. L'infern, com se sap, és ple de bons arguments despistats. Al capítol V es considera la compassió, un concepte que genera molta aversió en alguns mètodes. Avançarem que ha de tenir la capacitat no només de posar-se al lloc de l'altre, sinó de poder sentir en certa mesura el que l'altre sent. Quan això succeeix, es passa de l'enteniment a la comprensió, un aspecte important també en l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària.

6 Per a aquesta qüestió, vegeu M. Lich (2010, p. g. 253-297).

2.7. Entrenar-se, supervisar i incorporar les virtuts i disposicions necessàries per a una correcta deliberació

Els equips professionals han d'esforçar-se i entrenar-se per adquirir un caràcter, una manera de ser i de fer que els permeti abordar de manera excel·lent les qüestions a les quals cal donar resposta. El treball en equip és imprescindible. Dir «el nostre equip no funciona» és tant com dir «no fem bé la nostra feina». Entrar em en un quíbrant fan si algú de l'equip afirma això?

Estem tan acostumats a defensar idees pròpies, que practicar l'art de la conversa destructiva i constructiva de veritats i enuncisats se'ns presenta difícil i fins i tot estrany. El que es porta al combat entre il·luminats que han sortit de la caverna platònica i han descobert diferents veritats. Soldats del logos que s'enfronten en combat dialèctic i sovint sanguinari en el fossat de la reunió.

La veritat, hem dit, ja no pot entendre's com una cosa que ha de descobrir el subjecte solitari, sinó com una cosa que cal desconstruir i construir a través d'una acció comunicativa que té les seves regles i procediments. I aquest art de la conversa requereix actituds i entrenament, que els equips professionals i cadascun dels seus membres han de comprometre's i esforçar-se a adquirir, practicar i supervisar.

3. Ètiques principialistes

Les ètiques principialistes, deontològiques, kantianes o de la convicció, són la tercera gran família de la qual hem de servir-nos en la deliberació. Són ètiques basades en valors, principis, drets o regles generals que orienten l'acció moral, per exemple la Declaració Universal de Drets Humans, la Constitució i les lleis d'un país o el codi deontològic d'una professió.

Els defensors de les concepcions deontològiques sostenen un interessant debat entre els qui consideren que existeixen certs tipus d'actes que són dolents en si mateixos (iusnaturalisme), i els qui consideren que tots els valors, principis i drets són una creació humana (iuspositivisme). Aquí no tractarem la qüestió de qui i com s'estableixen aquests principis, perquè en els processos deliberatius que aquí ens interessen aquests principis de *minima moralia* ja estan establerts. Quedem-nos que els valors, principis, drets i deures que recull la Declaració Universal de Drets Humans i les declaracions, cartes, convenis i pactes internacionals que l'amplien i concreten, suporten bé la prova de l'òrgana deliberativa i que cada vegada més persones i col·lectius els fan seus i reclamen per fer valer la seva dignitat, millorar les seves condicions de vida i sortir del patiment i la marginació.

De les crítiques que s'han fet a les ètiques deontològiques i que cal tenir en compte en els processos deliberatius dels equips professionals, cal destacar-ne aquestes tres:

- 1) **La seva abstracció o generalitat.** Els seus principis són massa abstractes o generals per a orientar l'acció i donar resposta a situacions concretes.

En aquestes pàgines es considera que els problemes ètics es generen precisament perquè els valors, principis i drets, i, per tant, deures, no romanen en l'esfera de l'abstracció i generalitat, sinó que s'encarnen en situacions concretes i, en fer-ho, de vegades donen orientacions i respostes diferents, davant la qual cosa cal dilucidar quina és la més correcta. Prescindir dels valors, principis i drets dissol el problema perquè elimina la moralitat. La resposta, per tant, s'aconsegueix pensant (ètiques deliberatives) els valors, principis i drets (ètiques principialistes) en una xarxa de relacions entre ells, amb les conseqüències de les accions (ètiques conseqüencialistes) i amb l'amor degut als altres (ètiques de l'hospitalitat).

- 2) **El seu rigorisme.** L'aplicació de normes generals i impersonals a situacions concretes comporta una insensibilitat a la particularitat de cada cas.

El 1797, Benjamin Constant va publicar un fullet en el qual alertava dels perills que comporta servir-se dels principis separant-los del que els envolta, despullant-los de tots els seus suports. Els grans principis han de tenir, deia, *principis intermediaris* que contenen el mitjà de l'aplicació particular. Si no és així, destrueixen i trastoquen. I posava l'exemple que si algú prengués de forma incondicional i a lladament el principi moral que declara dir sempre la veritat, faria impossible qualsevol societat. Sense citar el nom de Kant, deia que un filòsof alemany rigorista amb els principis considerava que s'havia de dir la veritat fins i tot a un assassí que ens preguntés si un amic nostre perseguit per ell es refugia a casa nostra. Per Constant, un deure anava unit a un dret, i on no hi ha cap dret, no hi ha tampoc cap deure. «Per tant, dir la veritat és un deure, però només en relació amb qui té el dret a la veritat. Cap home, per tant, té dret a la veritat que perjudica altres» (Constant, 1797). Tot i que Kant mai no havia dit el que Constant li atribuïa, va respondre al retret radicalitzant la seva filosofia pràctica en un escrit titulat *Sobre un pretès dret a mentir per filantropia*, en el qual defensa que el principi de veracitat és absolut i incondicionalment exigible, siguin quines siguin les

conseqüències, quelcom que el seu imperatiu categòric no exigeix (Kant, 1797).

No hi ha dubte que aferrar-se sense matisos a un únic valor, principi o dret sense tenir en compte els altres, o sense considerar si a la situació analitzada existeix o no aquest dret i les obligacions que l'acompanyen, tal com ens va advertir Constant, o sense tenir en compte les conseqüències que tindrà l'aplicació incondicional d'aquest valor, principi o dret, pot portar a situacions poc respectuoses, poc eficaces, i fins i tot aberrants. És per això que gairebé tots els corrents i autors de les ètiques principialistes coincideixen en la necessitat d'interpretar i adaptar raonablement els principis als diferents contextos particulars.

- 3) **La seva possible contradicció**. En situacions concretes dos o més valors o principis poden entrar en conflicte.

No m'és possible concebre cap moralitat sense valors ni principis ni contradiccions. Al regne dels animals i les plantes no n'hi ha i, per tant, no tenen conflictes ni contradiccions morals de cap tipus. El conflicte moral, que de vegades es converteix en tragèdia, forma part i configura això que encara anomenem persona. No tractarem aquí aquesta interessant qüestió perquè ens apartaria de l'objectiu d'aquestes pàgines.

W. D. Ross (1930) ha abordat la qüestió del conflicte de deures a través de l'anomenada teoria dels deures *prima facie*⁷. *Prima facie* és una locució llatina que significa «a primera vista» o «primera aparença», que s'introdueix abans d'emetre una opinió o comentari per aclarir que no es corre el risc de considerar-lo definitiu. També es pot traduir per «en principi», una expressió col·loquial per a referir-nos al fet que, si no hi ha res nou que ho impedeixi o que ens faci canviar d'opinió, farem tal cosa o considerarem tal altra, per exemple dient «en principi vindrà» o «considero que així, en principi, està bé».

⁷ Se sol apuntar que Ross va desenvolupar idees en part originals d'H. A. Prichard (1871-1947).

La teoria dels deures *prima facie* diu que tenim uns deures primaris, per exemple no matar, ajudar els altres, no enganyar, complir les promeses..., i que tots són importants, per que de vegades les circumstàncies fan que entrin en conflicte, per exemple quan cal mentir per ajudar. En aquestes situacions, diu Ross, cal decidir quin dels deures *prima facie* (*prima facie duties*) es converteix en un deure real (*actual duties*). L'ideal seria que pogués jerarquitzar clarament i *a priori* tots els principis, drets i deures; decidir quins són més importants i estan sempre i a tot arreu per sobre dels altres. Però com que això no és possible, perquè totes les situacions són diferents i singulars, cal considerar els valors, principis, drets i deures com a *prima facie*: han de respectar-se o complir-se fins que, si arriba el cas que entrin en contradicció, l'anàlisi de la situació concreta obligui i permeti jerarquitzar-los. Per tant, i segons Ross, les decisions morals s'haurien de prendre sent sensibles als trets moralment rellevants de cada situació, equilibrant els pros i contres dels deures *prima facie* que intervenen en les situacions concretes.

La teoria dels principis *prima facie* és plenament acceptada. Se sol considerar que no hi ha drets absoluts, que tots tenen excepcions i que es manifesten o articulen en una espècie de màxima vigilància que no permet establir, *a priori*, una jerarquia entre ells. En aquest sentit, no és estrany trobar en algunes sentències judicials espanyoles l'afirmació que no hi ha cap dret absolut, la qual cosa no exclou que la mateixa Constitució espanyola estableixi una distinció entre els drets considerats fonamentals i els que no ho són, disposant, per tant, una jerarquia.

Alguns autors, tanmateix, assenyalen que hi ha alguns drets estrictament vinculats amb el que podríem anomenar «el nucli dur de la dignitat», que són absoluts, que no tenen excepcions, que en un estat de dret haurien de complir-se sempre. Aquests drets són no patir tortura, ni penes o tractes inhumans o degradants, ni esclavitud. «Entenc per “valor absolut” –escriu Norberto Bobbio– l'estatus que competeix a pocs o alguns drets humans, valedors en totes les situacions i per a tots els homes sense distinció. Es tracta d'un estatus privilegiat que depèn d'una situació que es verifica

molt rarament: és la situació en la qual es troben drets fonamentals que no entren en concurrència amb altres drets també fonamentals. [...] El dret a no ser sotmès a esclavitud implica l'eliminació del dret a posseir esclaus, així com el dret a no ser torturat implica la supressió del dret de torturar. Doncs bé, aquests drets poden ser considerats absoluts perquè l'acció que es considera il·lícita com a conseqüència de la seva institució i protecció és condemnada universalment» (Bobbio, 1968).

Així doncs, hi ha o no hi ha drets absoluts? Els que defensen que sí consideren drets no ser sotmès a tortura, ni a penes i tractes inhumans o degradants, ni a esclavitud. Els que defensen que no, consideren que les accions anteriors no són pròpiament drets, sinó concrecions o manifestacions d'altres drets (del dret a la vida, a la integritat física i moral i a la llibertat), i que aquestes vulneracions són absolutament inadmissibles. En aquest sentit, l'article 15 de la Constitució espanyola proclama el dret a la vida i a la integritat física i moral, i, com si previngués les possibles excepcions que se'n poguessin fer en entrar en conflicte amb altres drets fonamentals, assenyala que en la manifestació d'aquests drets, en cap cas podrà sotmetre's a ningú a tortura ni a penes o tractes inhumans o degradants.

4. Ètiques conseqüencialistes

A les ètiques principialistes se'ls acostuma a contraposar les ètiques conseqüencialistes, també anomenades utilitaristes, teleològiques o fins i tot de la responsabilitat, que és la quarta gran família de la qual hem de servir-nos en la deliberació. El concepte *conseqüencialisme* (de l'anglès *consequentialism*) és de creació recent (Anscombe, 1958), però el raonament moral que atén principalment a les conseqüències de les accions està present en molts autors o corrents de la història de la filosofia, per exemple en algunes posicions de la sofística grega, l'hedonisme epicuri, l'empirisme de Hobbes i Hume, l'utilitarisme, l'intuicionisme de Moore, la teoria de l'elecció racional, etc. «Els conseqüencialistes –escriu Peter Singer (1991, p. 2)– no comencen amb les normes morals sinó amb els objectius. Valoren els actes en funció que afavoreixin la consecució d'aquests objectius.»

Max Weber (1919, p. 164-165) va diferenciar entre ètiques de la convicció (*Gesinnungsethisch*) i ètiques de la responsabilitat (*Verantwortungsethisch*), de les quals va dir el següent:

No és que l'ètica de la convicció sigui idèntica a la falta de responsabilitat, o l'ètica de la responsabilitat a la falta de convicció. No es tracta en absolut d'això, però sí que hi ha una diferència abismal entre obrar atenent als principis establerts o fer-ho atenent a les conseqüències previsibles de la mateixa acció.

La teoria conseqüencialista més coneguda és l'utilitarisme i es considera Jeremy Bentham i John Stuart Mill com els seus fundadors, encara que és possible trobar antecedents en l'hedonisme grec i en Francis Hutcheson, per a qui la millor acció és la que procura la major felicitat per al nombre més gran de persones, i la pitjor, la que proporciona major desgracia (Hutcheson, 1725). Per a Mill (1863, p. 56), «el credo que posa com a fonament de la moral la Utilitat,

o el Principi de la Major felicitat possible, sosté que tota acció és bona [*right*] en proporció a la seva tendència a promoure la felicitat, i dolenta [*wrong*] en proporció a la seva tendència a produir el contrari de la felicitat». En paraules de Peter Singer (1993, p. g. 2-3), «l'utilitarisme clàssic considera que una acció és bona si produeix un augment del nivell de felicitat de tots els afectats igual o més gran que qualsevol acció alternativa, i malament si no ho fa», i atès que les conseqüències d'una acció varien segons les circumstàncies en les quals es desenvolupa, «a un utilitarista mai no se'l podrà acusar encertadament de falta de realisme, o d'adhesió rígida a certs ideals amb menyspreu de l'experiència pràctica. L'utilitarista jutjarà que mentir és dolent en certes circumstàncies i bo en d'altres, depenent de les conseqüències».

A les típiques conseqüencialistes se'ls ha criticat que si els drets de les persones depenen exclusivament del grau de felicitat que aporten a tots els afectats, sense atendre als principis, l'esclavitud o la tortura, per exemple, poden arribar a considerar-se moralment correctes en aquelles circumstàncies en què siguin beneficioses per al conjunt de la població. Davant d'això, alguns conseqüencialistes insisteixen en la necessitat de tenir en compte els interessos de cada ésser i no només de la majoria. Peter Singer, el pensador utilitarista contemporani més conegut, ha introduït alguns matisos a l'utilitarisme clàssic, dels quals destaquen aquests dos: que cal entendre les millors conseqüències d'una acció com allò que afavoreix els interessos dels afectats, i no només com allò que augmenta el seu plaer i disminueix el dolor; i que l'utilitarisme es mou pel principi bàsic d'igualtat, és a dir, d'igual consideració d'interessos (Singer, 1993, p. g. 10 i 17).

Per la seva banda, Philip Pettit considera que l'acusació que el conseqüencialisme pot arribar a justificar la tortura l'encerta, per que només és rellevant en circumstàncies terribles:

Al capdavant, el no-conseqüencialista haurà de defensar sovint una resposta igualment poc atractiva en aquestes circumstàncies. Pot ser espantós pensar a torturar algú, però també ha de ser igualment espantós pensar a no

fer-ho i a conseqüència d'això permetre, per exemple, l'explosió d'una potent bomba en un lloc públic.

Pettit (1991, p. 328)

Excepte situacions de dogmatisme, totes les teories principialistes accepten, d'una manera o altra, que s'han de tenir en compte les conseqüències, i totes les teories conseqüencialistes, que s'han de tenir en compte uns valors o principis. Si no és així, com ja s'ha dit, el principialisme i el conseqüencialisme poden portar a situacions aberrants.

5. Ètiques de l'hospitalitat, la compassió, la cura...

En l'esforç il·loable de les ètiques deliberatives, principialistes i conseqüencialistes de mantenir-se en l'òrbita estricte de la racionalitat, resideix també la seva feblesa, perquè en la moral i l'ètica no només hi ha raons, sinó també sensibilitat, emocions, afectivitat, acompanyament, amor. «El veritable drama del segle passat –diu Jonathan Sacks (1997, p. 17)– no va ser l'eclipsi de la religió per la ciència, sinó l'eclipsi de les maneres religioses de pensar sobre les relacions humanes pels models polític i econòmic.» Durant massa temps ateu i agnòstics ens hem alegrat d'aquest eclipsi (la qual cosa no significa que no tinguéssim bones raons per a fer-ho), sense advertir-hi cap paradoxa. I, no obstant això, n'hi ha: defugir tot el que té a veure amb l'amor porta la raó a veure les persones i els seus problemes a través de la fredor de la paret de vidre que anomenem *objectivitat*.

Per explicar el perill que ens amenaça en l'anàlisi objectiva de les persones sense tenir en compte cap element de compassió, disposem de la breu i escruixidora narració de Primo Levi (1958, p. 126) quan ell, el jueu número 174.517 del camp d'Auschwitz, va comparèixer davant el doctor Pannwitz per intentar formar part del *Kommando* Químic i allargar, així, la seva supervivència. Diu Levi que quan finalment el doctor, assegut darrere d'un complicat escriptori d'un despatx net i ordenat, va alçar els ulls i el va mirar, «aquella mirada no es va creuar entre home i home; i si jo sabés explicar a fons la naturalesa d'aquella mirada, intercanviada com a través de la paret de vidre d'un aquari entre dos peixos que viuen en medis diferents, també explicaria l'essència de la gran bogeria del tercer Reich».

Les ètiques de l'hospitalitat, de la compassió, de la cura, de l'amor, de l'*habitar a*, de l'alteritat... són ètiques en les quals l'esdeveniment

antecedeix l'objecte, la commoció a la contemplació, la presència a la solució. La frase de Pascal (1670, p. g. §110) tantes vegades citada «Coneixem la veritat no només per la raó, sinó també pel cor» és, de nou, requerida aquí. Al racionalisme recalçant-li va molt bé la dita que l'amor és cec. Tanmateix, i com assenyala Schiller (1926, p. g. 196), amb els ulls de l'amor es veuen altres coses, altres valors, que no és possible veure amb l'ull de la raó. I el que commou, mou.

Molts professionals de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària coincideixen en la seva aversió als conceptes *compassi* i *beneficència*, ja que els seus ascendents van anomenar amb aquests noms pràctiques i actituds clarament reprovables. Curiosament, els professionals de la salut, que també tenen un passat dominat per pràctiques paternalistes, han recuperat els seus genuïns significats i no tenen cap objecció a utilitzar-les. En allò que s'anomena ètica de la cura, impulsada principalment per la infermeria⁸, la compassió ocupa un lloc preferent i la beneficència es considera un dels quatre principis de la bioètica.

«Beneficència» i «compassió» signifiquen, o significaven abans que se n'apropriessin les estratègies de poder de l'Estat i la seva Església, «virtut de fer el bé» (de procurar pel bé de l'altre) i «sentir el dolor de l'altre» (o «sentir l'altre», o fins i tot «sentir amb l'altre»), respectivament. El que és realment important en aquesta qüestió, el que es troba en joc és si disposem o no de nous conceptes que atorguin

8 A les últimes dècades, la literatura anglosaxona ha estat molt prolífica en aquest camp. De les seves autores cal destacar Martha E. Rogers, Madeleine Leininger, Rosemarie Rizzo Parse, Nola Pender i Margaret Jean Newman. Aquesta última va proposar els anomenats deu Factors Caritatius (FC), que en publicacions posteriors va anar corregint i millorant: 1) necessitat de formació humanista-altruista permanent en un sistema de valors; 2) importància de la fe i l'esperança en el procés de curar-se i sanar-se; 3) el cultiu de la sensibilitat cap a un mateix i cap als altres; 4) el desenvolupament d'una relació d'ajuda i confiança; 5) l'acceptació d'expressions de sentiments positius i negatius; 6) l'ús sistemàtic d'una resolució creativa de problemes del procés assistencial; 7) la promoció d'un ensenyament-aprenentatge interpersonal; 8) la creació d'un entorn protector en tots els nivells (físic, mental, espiritual i sociocultural); 9) l'assistència de les necessitats bàsiques; i 10) el reconeixement de forces fenomenològiques i existencials.

una paraula a all que ens permeten al·lar aquests vells vocables. Si no en dispos·ssim, perd·rem un m·n. Ens trobem en una esp·cie de *logof·gia* devoradora de paraules que han trigat centenars d'anys a constituir-se, prenyades de matisos i significats i que ara s·n llan·ades al mercat de l'espectacle, la banalitat, la transformaci·o l'oblit.

Els professionals de l'·mbit social, psicoeducatiu i sociosanitari es·quiven la paraula *benefic·ncia*, que ha acabat significant per a ells un tipus d'organitzaci·o per a l'auxili dels pobres que es justifica amb criteris de salvaci·o per als qui el practiquen i, en el millor dels casos, de ll·stima, i que es troba als ant·podes dels serveis socials organitzats amb criteris de just·cia. Sense el concepte de benefic·ncia entesa com a deure de procurar pel b·n de la persona atesa, als principis b·sics dels seus codis deontol·gics no apareix aquest deure b·sic, i els principis derivats han de rec·rrer a circumloquis (respecte, individualitzaci·o, promoci·o integral de la persona, reconeixement de drets humans i socials, professionalitat, acci·o socioeducativa, acompanyament, etc.) (CEESC, 2007; CGTS, 2012).

Pel que fa a la compassi·o, els professionals de l'·mbit social, psicoeducatiu i sociosanitari l'acostumen a esquivar amb les paraules *empatia*, *simpatia*, *vincl·e*, *afectivitat*, *intel·lig·ncia emocional*, etc. No obstant aix·o, cap no aconsegueix *aparaular* el que aconsegueix *compassi·o*. Quan hi ha compassi·o un no es mant·n indiferent, sin· que s'identifica amb l'altre i l'estima fins al punt que el seu mal no li s· estrany. La compassi·o fa possible sentir el sofriment de qualsevol ·sser, sigui persona o animal, ens permet descobrir el pro·sme, tal com va advertir Rousseau (1762, IV-2) quan a l'*Emili* es pregunta per qu· els reis no tenen pietat cap als seus s·bdits, i es respon dient que perqu· compten amb no ser homes mai.

Com assenyala Martha C. Nussbaum (2001, p·g. 366-375; 2010, p·g. 63), la compassi·o s· diferent de l'empatia: la primera s· *sentir amb*, la segona *posar-se al lloc de*, una reconstrucci·o imaginativa de l'experi·ncia de l'altre. «Els actors –diu Nussbaum– poden tenir una gran empatia cap als seus personatges en diferents tipus de tr·ngols sense sentir cap emoci·o particular per ells», fins al punt de considerar que per a ser un bon maltractador o torturador cal ser emp·tic amb les

vctimes, saber el que senten, el que els fa mal, el que no esperen, el que temen... sense arribar a compartir, de cap manera, les seves emocions, dolors, esperances i temors.

Podria objectar-se que l'empatia no és una simple reconstrucció imaginativa de l'experiència de l'altre, sinó també la facultat de comprendre les seves emocions i sentiments a través d'un procés d'identificació amb ell, de participació afectiva dels seus sentiments. Acceptem per un moment aquesta possibilitat. Llavors, i com s'ha assenyalat respecte a la simpatia (Scheler, 1926), en alguns casos l'empatia pot arribar a ser profundament immoral, per exemple quan s'empatitza amb la crueltat, maldat o enveja d'algú. L'empatia no és necessàriament un valor; la compassió ho és sempre. Empatitzar amb Hitler és immoral, compadir-se'n no. En l'empatia en sentit limitat (com a simple reconstrucció imaginativa de l'experiència de l'altre) ens amenaça el perill de no sentir, i, per tant, de no comprendre el dolor de l'altre. I en l'empatia en sentit extens (*sentir amb*), ens amenaça el perill de compartir la malvada alegria del pervers.

«No pot existir –es pregunta André Comte-Sponville (1995, p  g. 128)– una mena de compassió si no joiosa, sin  s positiva, que seria menys patiment experimentat que disposició atenta, menys tristesa que sol  licitud, menys passiu   que paciència i voluntat d'escoltar?» I es respon dient que l'alegria, la positivitat, la sol  licitud o la dol  or de la compassió la dona l'amor.

Els professionals de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitari es mouen en la superfície d'un ventall desplegat per dos extrems: la fredor de la racionalitat, d'una banda, i la passió de l'amor, per l'altra. El perill rau en el fet que després d'haver servit amb voluntat eclesi  stica aquest  ltim extrem, ara es vagi corrents a trobar incondicionalment l'altre. O que es moguin per aquesta superfície amb ambivalència i indeterminació, sense pensar ni assumir els perills i les possibilitats dels extrems de la superfície en la qual es treballa, sense apostar amb valentia per la part que correspon al coneixement tecnocientífic ni per la que correspon a l'amor i la compassió  .

No hi ha dubte que una sentimentalitat que no pensa, un amor i compassi incondicionals per l'altre, impedeixen entendre la situació i, per tant, ajudar la persona o persones ateses. Poden provocar un compromís i un sofriment insostenibles per al professional o, contràriament, degenerar en paternalisme (Noddings, 2002; Friedman, 1993). L'amor i la compassi tenen, per tant, uns límits que la raó pot assenyalar, perquè permet el distanciament, la superació de l'egocentrisme, l'objectivitat. La prosa de la raó canalitza la poètica de l'amor, i la poètica de l'amor impulsa la prosa de la raó. En el sentiment de l'amor, diu Edgar Morin (2004, p. 150 i 153), cal mantenir la vigília de la raó. «Ja no es tracta d'eliminar l'afectivitat, sinó més aviat d'integrar-la. Sabem que la passió pot encegar, per tant il·luminar. [...] L'art de viure és un art de navegació difícil entre la raó i passió, saviesa i bogeria, prosa i poesia, sempre amb el risc de petrificar-se en la raó o sotsobrar en la bogeria.» Entre el mimetisme incondicional amb l'altre, que impedeix entendre la situació (mimetisme intel·ligible), i el coneixement des de l'altre costat de la paret de vidre (coneixement tecnocràtic), hi ha la comprensió, un camí imprescindible en la deliberació dels problemes ètics.

Ja l'escolàstica va distingir entre *apprehensio*, que designa un coneixement parcial, i *comprehensio*, que atrapa íntegrament l'essència de l'objecte⁹. Entendre requereix una distància respecte de l'objecte d'estudi i n'hi ha prou amb la raó. Comprendre requereix combinar aquest distanciament (que atorga enteniment) amb l'aproximació que permet la compassió. És per això que es diu que un no comprèn del tot una situació fins que no ha passat per l'experiència. A la pregunta de com s'explicava l'odi fanàtic dels nazis contra els jueus, Primo Levi (1958, p. 231) va dir que «potser no es pot comprendre tot el que va passar, més bé, potser *no s'ha de comprendre*, perquè comprendre quasi és justificar. M'explico: "comprendre" un propòsit o un comportament humà significa (també etimològicament)

9 Sant Bonaventura (1522 llib. 2, d. 3, pars 1) escriu: *Cognitio per apprehensionem consistit in manifestatione veritatis rei cognitae; cognitio vero comprehensionis, in inclusione totalitatis* («El coneixement aprehensiu consisteix en la manifestació de la cosa coneguda; el coneixement comprensiu, en la inclusió de la totalitat»).

contenir-lo, contenir-ne l'autor, posar-se al seu lloc, identificar-se amb ell».

De vegades, el racional ens adverteix que all que ens dicta la passió est malament, i en unes altres s el passional o *sentint* que ho fa respecte d'all que ens dicta la ra . L'un i l'altre, per dir-ho aix , es complementen, vigilen i de vegades fusionen. Per posar un exemple extrem: s possible que hi hagu s bones raons per a llan ar la bomba at mica sobre Hiroshima; no obstant aix , i suposant que fos aix , gr cies a la compassió podem sentir i dir que va estar malament. El nazi no s l'home que ha perdut la ra , sin la compassió ¹⁰.

En l'an lisi que Adorno i Horkheimer fan a *Dial ctica de la Il·lustraci* (1944), el desastre de la ra , diuen, prov del fet que es converteix en mite. Tanmateix, obliden que el que s m tic s m stic, i que el que s m stic t molt del que ells anomenen m gic, aquest pensament mim tic entre el signe i la cosa, entre subjecte i objecte, entre pensament i realitat que possibilita considerar que el que li passi al pro sme em passa a mi. En l'experi ncia m gica, m stica, po tica i art stica, s mbol, cosa i sentir s n el mateix. El que diu la cosa (a trav s dels diferents llenguatges) i all que es percep (a trav s de les diferents formes de percebre i sentir), s n una i la mateixa cosa. Les arts tenen una relació estret ssima amb la compassió perquè pretenen fer sentir all que mostren o d'all que parlen, o parlar d'all que senten. A l' tica, per tant, hi ha ra i art.

El reconeixement, l'acolliment, l'hospitalitat, la cura, l'afectivitat, la compassió ... s n especialment necessaris en l' tica aplicada a l' m-bit de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària, perquè se sol atendre persones en situació d'especial vulnerabilitat i guiar-se nicament pels imperatius de la ra pot convertir-se en un despropòsit o fins i tot en una crueltat. Aix ho sap qualsevol que s'hagi trobat en la necessitat de resoldre un problema tic que afecta alg d'altres contextos culturals que est molt allunyat de la nostra racionalitat,

10 Per a Finkelkraut (1996, p g. 66), «El nazi no s l'home que ha perdut la ra . s l'home que, havent-ho perdut tot excepte la ra , recusa el que s'ha donat, sempre desconcertant, en ares d'una coherència impossible».

o en situacions en qu s'ha de dialogar amb persones que es mouen principalment en el llenguatge dels afectes. L'amor i sobretot el sofriment s n dues coses molt mal repartides al m n, per presents en gaireb totes les persones i cultures, la qual cosa fa que tinguin una capacitat d'acostament i de comprensi que no t el llenguatge racional. «Si no ens entenem per llenguatge, entenguem-nos per amor», diu un dels personatges del fil sof mallorqu Ramon Llull (1283, § 26).

En tica, moltes vegades la ra no s suficient per a assenyalar la l nia que separa el que s correcte del que s incorrecte, perqu no hi ha tal l nia, sin un terreny en el qual el que s diferent s'entrecruea i es confon. En aquestes situacions, les virtuts que es reclamen de l'hospitalitat i de l'amor s n particularment tils i necess ries. La compassi , la toler ncia, el respecte, la defer ncia, la comprensi , l'estima, la cortesia, la solidaritat, la humilitat, la companyonia... permeten dilucidar all que en l' mbit de la ra de vegades es presenta conf s. Hi ha problemes la resposta dels quals no es troba en les tiques de la just cia, en l'establiment de prescripcions, sin en les tiques de l'hospitalitat, l'estima, el respecte, la capacitat de sentir i estar atent al que viu l'altre. La controv rsia entorn de les vinyetes sobre el profeta Mahoma, que en el moment d'escriure aquestes ratlles ocupen les portades dels diaris, en s n, al meu entendre, un bon exemple.

L' tica de la compassi empeny a cuidar el clima en el qual els valors es manifesten, es capten, s'aprenen, es canvien. Facilita pensar en les necessitats b siques, materials i sentimentals, m s que en valors universals. Se centra m s a construir una *minima habitalia* que una *minima moralia*. Lamentablement, alguns professionals acostumen a estar m s preocupats per la *minima moralia*, s a dir, per les normes b siques i m nimes que professionals i usuaris han de complir i respectar (d'aqu els codis tics i deontol gics i els reglaments), que per la *minima habitalia*, per les condicions sobre les quals es fa possible la vida i la conviv ncia. D'aquesta *minima habitalia* formen part, sobretot, els recursos b sics que possibiliten o faciliten la felicitat: menjar, vestit, habitatge, fam lia, sentir-se respectat, estimat, valorat, aco llit. Martha C. Nussbaum (2000; 2001, p g. 461-471) ha insistit en aquesta idea a trav s del que ella anomena les capacitats humanes fonamentals de qu tots els ssers humans haurien de gaudir.

6. Epocacitat

En l'òrbita deliberativa en la qual s'acorda la millor resposta ètica a una situació, cal que, d'una manera o altra, també tingui present que tot això es dona en un context cultural, en un «esperit de l'època». L'esperit de la nostra època, del nostre temps, ens configura i dona la perspectiva des de la qual tot coneixement és possible. Una bona manera d'estar atents a aquesta qüestió és saber-ho i escoltar com més veus millor, que ens arriben dels altres (contemporanis i també d'altres èpoques). Nietzsche (1887, III-12) ho va expressar així :

Des d'ara, doncs, capguardem-nos sobretot, senyors filòsofs, de l'antiga i perillosa fabulació conceptual que ha establert un «subjecte de coneixement pur, sense voluntat, sense dolor, sense temporalitat». Capguardem-nos dels tentacles d'aquells conceptes contradictoris com ara «raï pura», «espiritualitat absoluta», «coneixement en ell mateix». [...] Hi ha només una manera de veure: veure en perspectiva. Hi ha només una manera de «conèixer»: conèixer en perspectiva. I com més gran sigui el nombre d'afectes que deixem expressar-se sobre una cosa concreta, més gran serà el nombre d'ulls, d'ulls diversos que sapiguem posar en la mateixa cosa i més completa serà la nostra «idea» d'aquesta cosa, la nostra «objectivitat».

Com assenyala Habermas (2005, p. 43), no hi ha cap referència al món que estigui absolutament lliure de context. «Els contextos del món de la vida i les pràctiques lingüístiques en les quals els subjectes socialitzats es troben "ja sempre", obren el món des de la perspectiva de tradicions i costums constituïdors de sentit. Els membres d'una determinada comunitat de llenguatge experimenten tot el que els surt a l'encontre del món a la llum d'una precomprensió "gramatical" adquirida per socialització, no com a objectes neutrals.» Tanmateix, per a Habermas (2005, p. 47 i 48) això no és motiu per a

sostenir la incommensurabilitat o escepticisme, ja que els participants en la comunicació «poden entendre's per sobre de les fronteres de mons de la vida divergents», cosa que és possible perquè hi ha un mètode objectiu com el que orienta la pretensió de veritat dels seus enuncisats. «La suposició d'un mètode objectiu com el projecta un sistema de possibles referències al mètode i amb això possibilita les intervencions al mètode i les interpretacions d'alguna cosa al mètode. La suposició d'un mètode objectiu com el és “transcendentalment” necessària [...]».

Molta gent, en particular els estudiants, confonen el que són tres coses diferents: relativisme descriptiu, escepticisme i respecte a la diversitat¹¹. De la constatació que la moral i la seva fonamentació típicament canvien amb les èpoques i els territoris (relativisme descriptiu), no necessàriament es conclou que no és possible determinar quina típicament i quines prescripcions morals són millors (escepticisme), ni que totes s'hagin de respectar. L'escepticisme considera que estem tancats en esferes epistèmiques i ningú no pot pretendre conèixer, i menys valorar, no només res que pertanyi a les altres esferes, sinó fins i tot a la pròpia. Considera que no hi ha arguments millors que altres, i fins i tot que la mateixa argumentació és un paradigma de validesa d'una de les esferes epistèmiques que intenta imposar-se a les altres.

No obstant això, l'escepticisme moral i ètic és insostenible en l'àmbit epistemològic i en el de la vida. Com s'ha assenyalat diverses vegades, l'escepticisme cau en la contradicció de fonamentar-se en allò que nega: considera que el seu *argument* en defensa de l'escepticisme és millor que altres, a través de la veritat vol demostrar que no hi ha veritat. Al mètode de la vida, l'escepticisme deriva en el solipsisme, el cinisme o el silenci o col·laboracionisme amb les injustícies. Els estudiants deixen de simpatitzar-hi quan se'ls recorda que, si són coherents, han de respectar conductes de persones o grups que consideren aberrants. Per exemple, que tot la mateixa validesa defensar que les dones són inferiors que els homes perquè així ho han establert els déus, la natura, la tradició o qui sigui, en lloc de donar raons

11 El que ve a continuació és una versió de part de l'article (Canimas, 2013).

que porten a considerar que així no és així i fins i tot que si ho fos, hi ha bones raons per a canviar-ho.

Alguns dogmàtics s'esforcen a presentar un panorama dicotòmic: o s'és del costat del dogma, o només queda lliurar-se a l'espai buit i al no-res infinit de l'escepticisme. Per exemple el papa Benet XVI (Ratzinger, 2005), que considera que aquells que no reconeixem res com a definitiu ens trobem sota la dictadura del relativisme, som arrossegats a la deriva per qualsevol vent de doctrina i tenim com a última mesura només el nostre propi jo i els seus antulls¹². A la sentència que si Déu no existeix, tot està permès¹³, cal respondre que a qui tot els està permès a aquells que se senten emparats per Déu (Žižek, 2012), mentre que la mort de Déu possibilita que, finalment, puguem ser lliures i responsables. Qui té un absolut al qual servir, pot anestesiar-se de mandats i principis i no sentir el dolor dels altres i fins i tot el propi. Déu i els grans ideals permeten, en algunes situacions, alliberar-se de les que es perceben com a perilloses i pesades càrregues de la llibertat i la responsabilitat. La caiguda de les veritats immutables, la perduda dels grans fonaments ètics, ens fa responsables. Sense cap oracle o absolut on acudir, s'ha de fer el possible per escapar al deure de respondre, de responsabilitzar-se de les nostres prescripcions i actes.

El debilitament o la mort de la metafísica, de les grans veritats revelades, ens allibera per a la possibilitat de parar atenció a l'individual i efímer. Suposa, com assenyala Vattimo (1989), una possibilitat per a alliberar-nos de les grans empreses que fins ara ens han ocupat (Història, Progrés, Justícia, Estat, Nació, Revolució ...) i ens han impedit atendre i estimar l'efímer i proper. Facilita que, finalment, puguem parar esment a l'individual, i fer-ho amb amor, amb la *pietas* que mereix el que s'hi viu i les seves petges. Pensar l'esser, diu Vattimo, ja no pot significar pensar estructures essencials i totalitzadores que s'imposen, sinó escoltar els missatges que provenen d'aquells que ens

12 Poc abans, la qüestió del relativisme i l'escepticisme havia estat abordada per Joan Pau II a la *Carta encíclica Veritatis splendor* (1993).

13 «Però, què serà de l'home, després, sense Déu i sense vida futura? Així, ara tot està permès, és possible fer el que un vulgui?» (Dostoievski, 1878-80, p. 861).

han precedit i dels altres, dels contemporanis, amb l'atenció devota que mereixen totes les petges de la vida.

L'absència de certeses absolutes i atemporals no implica que no puguem ni hem de determinar el que és valuós i desitjable, que no sigui desitjable ni possible establir una universalitat moral positiva en aquelles qüestions que considerem de moments. Que hi hagi persones o societats que considerin que no totes les persones han de tenir els mateixos drets, no significa que no hi hagi bones raons per a defensar que totes haurien de tenir-los, sense distinció de raça, sexe, origen nacional o social, capacitat o qualsevol altra característica. Les coses, certament, depenen de la mirada amb la qual es miren, però hi ha mirades més adequades que altres per a veure-les. Per al perspectivisme, el fet de conèixer i valorar en relació amb una poca, lloc o paradigma, no impedeix determinar que hi ha raons i perspectives millors que altres, i trobar-les. Considera que el fet d'haver deixat enrere les veritats absolutes i eternes, no significa que tot s'hi valgui, i que aquesta paradoxa es converteix en una enorme possibilitat de llibertat i responsabilitat humana.

En ciències naturals i socials, aquesta qüestió és poc controvertida. Malgrat que tots els científics saben que el coneixement ha estat i és relatiu a les èpoques, no tenen cap dubte que és possible establir quines esferes epistemològiques són millors per a descriure, analitzar i intervenir en la realitat. Davant d'una insuficiència cardiorespiratòria, es pot invocar Déu o fer un massatge cardíac, o totes dues coses, però no hi ha dubte que tenim elements per a establir quina de les accions és millor per a salvar la vida terrenal d'aquesta persona. Així mateix, l'antropologia sap que per a conèixer els costums d'una societat, s'hi pot anar a viure, aprendre els seus llenguatges i observar els seus costums, i fer una descripció i fins i tot explicació amb criteris d'objectivitat; o bé, es pot recórrer a allò que els tòpics i prejudicis n'expliquen a milers de quilòmetres de distància; o totes dues coses alhora, però no hi ha dubte que l'antropologia té procediments per a determinar quina d'aquestes accions és millor per a conèixer els costums d'aquesta societat. Si així és possible en ciències naturals i socials, per què no hauria de ser-ho en ètica?

Es pot al·legar, amb raïó, que l'ètica no només tracta de resultats, sinó també i principalment de finalitats. Que en ètica, la qüestió no es determina quina és la millor manera de salvar la vida terrenal de la persona que acaba de sofrir una parada cardiorespiratòria, sinó si cal salvar-la o no. No obstant això, i malgrat les diferències amb les ciències naturals i socials, en ètica també és possible determinar si algunes pautes morals són millors que altres. Per exemple, si la persona ha manifestat a través d'un document de voluntats anticipades redactat de forma responsable i lliure que en cas d'una parada cardiopulmonar no autoritza la reanimació, tenim procediments per a concloure que és millor respectar la seva voluntat que no fer-ho.

El perspectivisme és conseqüència de la secularització del pensament. Parteix del fet que les persones som creadores i, per tant, responsables dels nostres valors i principis morals i jurídics. La moral i l'ètica són adveniment, construcció, interpretació, i tota verificació i falsació de les seves proposicions només es pot donar en l'horitzó d'una obertura pròpia no transcendental, sinó heretada i habitada. Les morals i les ètiques no estan dictaminades d'una vegada i per sempre, ni sorgeixen del no-res o de creadors impersonals i atemporals. Les morals i les ètiques tenen referents, sorgeixen *de* i respecte *a*, estan relacionades amb les condicions, els interessos, el lílindar de coneixement, el temps i les situacions en les quals i per a les quals van ser proclamades.

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

- Bordes, M.** (2011). *Las trampas de Circe: falacias lógicas y argumentación informal*. Madrid: Ctedra.
- Canimas, J.** (2013). «tica i cultura: embolics i perills dels conceptes cultura i relativisme cultural en l'mbit de l'acci social. Psicoeducativa i sociosanitaria». *Pedagogia i Treball Social. Revista de Ciències Socials Aplicades*. N. m. 5, p. g. 4-18. http://ojs.udg.edu/index.php/pedagogia_i_treball_social/index
- CEESC** (2007). *Codi Deontològic de l'Educador Social*. Col·legi d'Educadors i Educadores Socials de Catalunya.
- CGTS** (2012). *Código deontológico de Trabajo Social*. Consejo General del Trabajo Social. <http://cgtrabajosocial.com/app/webroot/files/murcia/files/informacion/deontologia/codigo%20deontologico.pdf>
- Comte-Sponville, A.** (1995). *Petit traité des grandes certus*. Traducció catalana de P. J. Hernández: *Petit tractat de les grans virtuts*. Barcelona: Columna, 1996
- Constant, B.** (1797). *Des R actions Politiques*. Part del capítol VIII d'aquesta obra ha estat traduïda per P. Lomba: *¿Hay derecho a mentir? (La polèmica Immanuel Kant-Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad)*. Madrid: Tecnos, 2012, p. g. 8-23.
- Constitució espanyola (CE)** (1978).
- Conveni Europeu de Drets i Llibertats Fonamentals** (1950).
- Cortina, A.** (1993). *tica aplicada y democracia radical*. Madrid: Tecnos, 2007 (4a ed.).
- Cortina, A.** (1998). *Hasta un pueblo de demonios. tica pública y sociedad*. Madrid: Taurus.
- Cortina, A.** (1999). *Ciudadanos como protagonistas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores.
- Cortina, A.** (2001). *Alianza y contrato. Política, tica y religión*. Madrid: Trotta.
- Cortina, A.** (2007). *tica de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- Dennett, D. C.** (1984). *The Ellbow Room*. Traducció castellana de G. Ventureira: *La libertad de acción. Un análisis de la exigencia de libre albedrío*. Barcelona: Gedisa, 2000.

- Directiva 2012/29/UE** del Parlament Europeu i del Consell, de 25 d'octubre de 2012. S'estableixen les normes mínimes sobre els drets, el suport i la protecció a les víctimes de delictes.
- Diversos autors** (2006). *Protocol marc d'actuacions en casos d'abusos sexuals i altres maltractaments greus a menors*. http://www.edubcn.cat/rsc_gene/
- Dostoievski, F. M.** (1878-80). *Bratia Karam zovy*. Traducció castellana d'A. Vidal: *Los hermanos Karamazov*. Madrid: Ediciones Catedra, 2001.
- Elster, J.** (1979). *Ulysses and the sirens: studies in rationality and irrationality*. Traducció castellana de J. J. Utrilla: *Ulises y las sirenas: estudios sobre racionalidad*. Màxic: FCE.
- Finkelkraut, A.** (1996). *L'Humanité perdue. Essai sur le XXe siècle*. Traducció castellana de T. Kauf: *La humanidad perdida. Ensayo sobre el siglo XX*. Barcelona: Anagrama.
- Friedman, M.** (1993). «Beyond Caring: The De-Moralization of Gender». A: M. J. Larrabee (ed.). *An Ethic of Care*. Londres: Routledge.
- Girard, R.; Vattimo, G.** (2006). *Verità o fede debole?*. Traducció castellana d'R. Rius: *¿Verdad o fe débil? Diálogo sobre cristianismo y relativismo*. Madrid: Paidós, 2011.
- Habermas, J.** (1987). *Teoría de la acción comunicativa, II*. Madrid: Taurus, 1998.
- Habermas, J.** (1990). *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften VII*. Traducció castellana d'M. Jiménez: *La necesidad de revisión de la izquierda*. Tecnos: Madrid, 1991.
- Habermas, J.** (1991). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Traducció castellana de J. Mardomingo: *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid: Trotta, 2000.
- Habermas, J.** (1992). *Faktizität und Geltung*. Traducció castellana d'M. Jiménez: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Madrid: Trotta, 1998.
- Habermas, J.** (2005). *Zwischen Naturalismus und Religion*. Traducció castellana de P. Fabra: *Entre naturalismo y religión*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Heràclito** (1985). *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heràclito*. Lecturas presocráticas II, de Agustín García Calvo. Madrid: Lucina.

- Holmgren, M. R.** (2012). *¿Perdonar o castigar? C' mo responder al mal*. Madrid: Avarigani Editores, SAU, 2014.
- Hutcheson, F.** (1725). *An Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue in Two Treatises (Treatise II: An Inquiry Concerning the Original of our Ideas of Virtue or Moral Good)*. <http://facultypages.morris.umn.edu/~mcollier/Moral%20Sentimentalism/hutcheson%20ebook%20inquiries.pdf>
- Joan Pau II** (1993). *L'esplendor de la Veritat - Veritatis Splendor. Carta Enc'lica sobre algunes q'estions fonamentals de l'ensenyament moral de l'Esgl'sia*
- Kant, I.** (1797). *Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu l'gen*. Traducci' castellana de P. Madrigal: *Acerca de un pretendido derecho a mentir por filantrop'ia*, a *¿Hay derecho a mentir? (La pol'mica Immanuel Kant - Benjamin Constant sobre la existencia de un deber incondicionado de decir la verdad)*. Madrid: Tecnos, 2012, p'g. 25-43.
- Levi, P.** (1958). *Se questo 'n' uomo*. Traducci' catalana de F. Miravittles. *Si aix'és un home*. Barcelona: Edicions 62, 1996.
- Levinas, E.** (1961). *Totalit'et infini. Essai sur l'ext'riorit'*. Traducci' castellana de D. E. Guillot: *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*. Salamanca: Ediciones S'gueme, 1977.
- Llei d'enjudiciament criminal (LECR)** (1882). Reial decret de 14 de setembre de 1882, aprovatori de la Llei d'enjudiciament criminal
- Llei org'nica 1/1996**, de 15 de gener, de protecci' jur'dica del menor, de modificaci' parcial del Codi civil i de la Llei d'enjudiciament civil
- Llei 14/2010**, del 27 de maig, dels drets i les oportunitats en la inf'ncia i l'adolesc'ncia.
- Llull, R.** (1283). *Libre d'Amic e Amat*. Barcelona: Barcino, 1985.
- L'pez Cerezo, J. A.; Luj'n, J. L.** (2000). *Ciencia y pol'tica del riesgo*. Madrid: Alianza Editorial.
- MacIntyre, A.** (1984). *After Virtue*. Traducci' castellana d'A. Valc'rcel: *Tras la virtud*. Barcelona: Cr'tica, 2001.
- Mate, R.** (2008). «El debate Habermas/Flores d'Arcais. La religi' n en una sociedad postsecular». *Claves de Raz'n Pr'ctica*. N' m. 181, p'g. 28-33.
- Mate, R.** (2013). *La piedra desechada*. Madrid: Trotta.
- M'lich, J.-C.** (2010). *tica de la compasi' n*. Barcelona: Herder.

- Mill, J. S.** (1863). *Utilitarianism*. Traducció catalana de J. M. Costa. *L'utilitarisme*. Barcelona: Edicions 62, 2005.
- Morin, E.** (2004). *La Methodique*. Traducció castellana d'Ana Sánchez. *El método*. Madrid: Ctedra, 2006.
- Nietzsche, F.** (1887). *Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*. Traducció catalana de J. M. Casamiglia: *La genealogia de la moral. Un escrit polèmic*. Barcelona: Laia, 1981.
- Noddings, N.** (2002). *Starting at Home. Caring and Social Policy*. Berkeley: University of California Press.
- Nussbaum, M. C.** (2000). *Women and Human Development: The Capabilities Approach*. Traducció castellana d'R. Bernet: *Las mujeres y el desarrollo humano*. Barcelona: Herder, 2002.
- Nussbaum, M. C.** (2001). *Upheavals of Thought*. Traducció castellana d'A. Maira: *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós, 2008.
- Nussbaum, M. C.** (2010). *Not for profit. Why democracy needs the humanities*. Traducció castellana d'M. V. Rodil: *Sin fines de lucro. Por qué la democracia necesita de las humanidades*. Buenos Aires: Katz, 2010.
- ONU** (1948). *Declaración Universal de Derechos Humanos*. <http://www.un.org/es/documents/udhr>
- ONU** (1989). *Convención sobre los derechos de l'infant*.
- ONU** (2011). *Convención sobre los Derechos del Niño. Observación general Nº 13 (2011). Derecho del niño o a no ser objeto de ninguna forma de violencia*. 18 d'abril de 2011. CRC/C/GC/13.
- ONU** (2013). *Convención sobre los Derechos del Niño. Observación general Nº 14 (2013) sobre el derecho del niño o a que su interés superior sea una consideración primordial (artículo 3, párrafo 1)*. 29 de maig de 2013. CRC/C/GC/14.
- Pascal, B.** (1670). *Pensées sur la Religion et sur quelques autres sujets*. Traducció catalana de J. Gomis: *Pensamientos*. Madrid: Seminarios y Ediciones, 1972.
- Pettit, P.** (1991). «Consequentialism». Traducció castellana de J. Vigil: «El consecuencialismo». A: P. Singer (1991). *Compendio de ética*. Madrid: Alianza, 1995, p. 323-336.
- Ratzinger, J.** (2005). *Misa «pro eligendo Romano Pontifice»*, http://www.vatican.va/gpII/documents/homily-pro-eligendo-pontifice_20050418_sp.html

- Rawls, J.** (1971). *A Theory of justice*. Traducció catalana de J. Vergés i O. Farràs: *Una teoria de la justícia*. Girona: Edicions a Petició, 2009.
- Rawls, J.** (1993). *Political Liberalism*. Traducció castellana d'A. Domínguez: *El liberalismo político*. Barcelona: Crítica, 1996.
- Ricoeur, P.** (1954). «Le protestantisme et la question scolaire». Conferència impartida el febrer de 1954 a Estrasburg. *Foi- duction*. N.º 131, 3r. trim. 2005.
- Ricoeur, P.** (1990). *Soi-m me comme un autre*. Traducció castellana d'A. Neira: *S mismo como otro*. Madrid: Siglo Veintiuno.
- Ross, W. D.** (1930). *The Right and the Good*. Oxford: Oxford Clarendon Press.
- Rousseau, J.-J.** (1762). *L' mile ou de l'education*. Traducció catalana de M. Gisbert: *Emili o de l'educació*. Vic: Eumo Editorial, 1985.
- Sacks, J.** (1997). «Rebuilding Civil Society: A Biblical Perspective». *The Responsive Community*. Vol. 7, n.º 1, p. 11-20.
- Sarkozy, N.** (2007). *Discours de Nicolas Sarkozy au Palais du Latran le 20 d cembre 2007*. http://www.lemonde.fr/politique/article/2007/12/21/discours-du-president-de-la-republique-dans-la-salle-de-la-signature-du-palais-du-latron_992170_823448.html
- Scheler, M.** (1926). *Wegen und Formen der Sympathie*. Traducció castellana de J. Gaos: *Esencia y formas de la simpatía*. Buenos Aires: Losada, 2004.
- Schopenhauer, A.** (1851). *Parerga und Paralipomena: kleine philosophische Schriften II*. Traducció castellana de P. L.pez: *Parerga y Paralipomena II*. Madrid: Trotta.
- Sherman, N.** (1999). «Taking Responsibility for Our Emotions». A: E. F. Paul; F. D. Miller, Jr.; J. Paul. *Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 294-324.
- Singer, P.** (1993). *Practical Ethics: second edition* (la primera edició de 1979). Traducció castellana de Rafael Herrera: *Ética práctica*. Madrid: Cambridge University Press, 2003.
- Spinoza, B.** (1677). *Ethica ordine geometrico demonstrata*. Traducció castellana d'A. Domínguez: *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta, 2000.
- Tomàs d'Aquino** (1258-1264). *Summa contra gentiles*, 1. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2007.

- Tomás d'Aquino** (1264). *De rationibus fidei contra Saracenos, Graecos et Armenos ad Cantorem Antiochiae, a Opusculos y cuestiones selectas*, V. Teología (3). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2008.
- Vattimo, G.** (1989). *ética dell'interpretazione*. Traducción castellana de T. Oate: *ética de la interpretación*. Barcelona: Paidós Studio, 1991.
- Weber, M.** (1919). «Wissenschaft als Beruf». Traducción castellana d'F. Rubio: «La ciencia como vocación», a *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- Žižek, A.** (2012). «El cristianismo contra lo sagrado». A: *God in Pain. Inversions of Apocalypse*. Traducción castellana d'F. López: *El dolor de Dios. Inversiones del Apocalipsis*. Madrid: Akal, p. 37-44.
- Zubiri, X.** (1980). *Inteligencia sentiente*. Madrid: Alianza.



Les solutions

El contingut d'aquesta part s'ha fruit de l'acció comunicativa de moltes persones. No puc escriure'n aquí els seus noms com a mostra d'agraïment i consideració, perquè són molts. I em sap greu no poder-ho fer. S'ha escrit, almenys, el d'aquells amb els quals vaig iniciar aquesta reflexió i que m'han acompanyat fins al final amb les seves reflexions, aportacions i amabilitat: Núria Carreras, Núria Gómez, David Guardado, Aida Homs, Marc Molins, Fina Ramoneda i Valentina Ribera, de l'Equip d'Atenció a la Infància i l'Adolescència del Vallès Occidental.

En una qüestió tan complexa i delicada com la que aquí s'aborda, aquestes reflexions i conclusions són només un primer intent d'un procés que ha de continuar i en el qual han de participar moltes més persones. És un primer intent en la possibilitat de pensar que en algunes situacions d'abusos sexuals a infants i adolescents, la denúncia no és el millor per a ells. Algun professional amb qui he parlat ha manifestat que no li podia entrar al cap la possibilitat de no denunciar, i que documents com el que aquí es presenta són perillosos perquè fomenten l'ocultació dels abusos sexuals a nens i nenes i fins i tot els faciliten. Aquesta autocensura em sembla nefasta pel benestar de la infància i demostra molt poca confiança en els professionals i en el coneixement.

També és un primer intent en la possibilitat de pensar que la intimitat dels infants i adolescents protegits i educats per l'Administració pública, hauria de disposar d'un blindatge similar al de la majoria dels infants i adolescents que viuen amb les seves famílies. En alguns equips educatius de centres residencials d'acció educativa s'accepta, sense cap malestar professional, que un educador no es pot guardar mai una informació, que ha de transmetre-la sempre a l'equip, encara que això provoqui, com passa a la pràctica, que molts infants i adolescents atesos no els confien secrets que els preocupen.

I. Concreció de la problemàtica o problemàtiques ètiques

- 1) **La primera problemàtica.** En la situació que ens ocupa, la primera pregunta pertinent no és si s'ha de denunciar el pare de la Carme. La pregunta pertinent, d'entrada, és si la terapeuta i l'educador de referència han de traslladar aquesta informació a la direcció del CRAE sense l'autorització de la Carme. Pot succeir, o no, que en trams posteriors del recorregut, la pregunta pertinent sigui si s'ha de denunciar el pare o no, però abans hi ha diversos itineraris i interrogants possibles, que només és possible plantejar-se i respondre correctament a mesura que el recorregut es fa real.

Així, doncs, la primera qüestió que cal resoldre és:

- 1.1) La terapeuta i l'educador de referència, han de compartir aquesta informació amb la direcció del centre i amb l'equip educatiu, encara que la Carme no els doni autorització per a fer-ho? Aquesta qüestió obliga a tenir en compte aquesta altra: la intensitat o abast del secret professional, és el mateix per a la terapeuta i per a l'educador de referència?
- 2) **Els interrogants que s'obren més enllà de la primera problemàtica.** En el cas que, en aquesta primera fase del recorregut, es consideri que cal compartir la narració de la Carme amb la direcció del centre i amb l'equip educatiu, les problemàtiques que es plantegen són les següents:
 - 2.1) La direcció del centre, ha de traslladar aquesta informació a l'Equip d'Atenció a la Infància i l'Adolescència (EAIA), que és l'equip responsable d'elaborar el pla de millora per a la

Carme i la seva família, fer el seguiment i tractament, i coordinar tots els equips i serveis que intervenen en l'atenció a la Carme?

- 2.2) La direcció del centre, ha de traslladar aquesta informació a la Direcció General d'Atenció a la Infància i l'Adolescència (DGAIA), del Departament de Benestar Social i Família de la Generalitat de Catalunya, que és el tutor legal de la Carme?
- 2.3) La DGAIA, ha de traslladar aquesta informació al Ministeri Fiscal, que té l'encàrrec de vetllar per la mesura protectora?
- 2.4) Cal denunciar el pare? En aquesta situació, en ser un delicte semipúblic, la denúncia és una potestat que correspon a la DGAIA i al Ministeri Fiscal. En cas que es consideri que la denúncia no és aconsellable, hauria d'informar-se del possible abús sexual i aconsellar no denunciar-lo?

II. L'estat de la qüestió

1. **Raonaments estratègics, no paramètrics.** Moltes de les problemàtiques típiques de l'àmbit psicosocioeducatiu no són grans dilemes ètics dels quals s'ha de trobar la resposta final i definitiva, sinó processos en què les intervencions professionals, entre altres factors, van generant canvis que resolen, apaivaguen o canvien la problemàtica. La vida de les persones és dinàmica i l'acció psicosocioeducativa acostuma a consistir en petites intervencions professionals que, gràcies al protagonisme de la persona, les interaccions amb l'entorn i el pas del temps, generen processos que poden arribar a convertir-se en grans canvis. Com s'ha assenyalat en parlar de la deliberació, són situacions que requereixen raonaments estratègics, no paramètrics. Situacions en les quals el dinamisme dels processos requereix també dinamisme en les anàlisis i les actuacions.
2. **Valors i drets que poden entrar en conflicte.** D'entrada, la terapeuta i l'educador de referència han d'atendre quatre drets fonamentals: 1) la intimitat de la Carme (no revelar informació personal sense la seva autorització), 2) la llibertat de la Carme (respectar la seva decisió de no traspassar a ningú la informació que ens ha donat), 3) la integritat física, mental, moral i social de la Carme (fer la millor actuació psicosocioeducativa possible per ajudar la Carme), i 4) la integritat física, mental, moral i social de terceres persones (impedir possibles agressions a altres infants i adolescents).

En la situació analitzada, aquests drets *prima facie* poden entrar en conflicte o no. La pràctica del professional ha de procurar que es puguin complir tots i, en cas que no sigui possible, raonar i justificar la prioritització establerta. En tot cas, les obligacions professionals i administratives de traspassar d'informació rellevant

responen, i, per tant, estan supeditades, als quatre drets fonamentals assenyalats

1. Intimitat i secret professional

3. **Abans d'escoltar o de recollir informació** . És important recordar que la Llei orgànica 15/1999, de 13 de desembre, de protecció de dades de caràcter personal estableix que, *prima facie*:
a) abans de recollir una informació els interessats han de ser prèviament informats de manera expressa, precisa i inequívoca de les persones amb les quals es compartirà aquesta informació (art. 5 i 6); i que *b)* abans de traspassar informació a tercers, s'ha de demanar autorització a la persona afectada (art. 11).
4. **El secret professional és una obligació moral i jurídica i un instrument psicosocioeducatiu imprescindible.** La intimitat és un dret fonamental de totes les persones. En l'àmbit de la informació, el respecte a la intimitat de l'altre es concreta en els deures de confidencialitat i secret professional, aquest últim regulat per l'article 199 del Codi Penal (CP).

En les professions psicosocioeducatives, la confidencialitat i el secret professional no són només i principalment un deure moral i jurídic, sinó condició de possibilitat de la mateixa professió. L'acció psicosocioeducativa tan sols és possible si la persona atesa té confiança en el professional i se sincera, si mostra la seva intimitat; i aquesta sinceritat només és possible si la persona atesa té confiança que el professional preservarà el secret de la seva intimitat. S'ha parlat àmpliament de la importància de la confidencialitat com a pacte de confiança entre les parts, en les relacions psicosocioeducatives i especialment en les terapèutiques, i no fa falta insistir-hi aquí.

5. **El trànsit d'informació a la xarxa de professionals.** En una realitat d'equips interprofessionals i de serveis múltiples, la confidencialitat i el secret professional no es poden concebre única-

ment en termes unipersonals. Per a oferir una bona atenció, els equips han de compartir informació i coordinar-se. Ara bé, això no anul·la les situacions en què la persona atesa no autoritzi el professional a compartir una informació amb el seu equip, i que el professional consideri encertat respectar aquesta voluntat i continuar atenent la persona, o que li manifesti que amb aquesta condició no el pot rebre.

La Carme ha revelat l'abús sexual i ha manifestat a la terapeuta i al seu educador de referència, que formen el primer nivell de confidencialitat en aquesta situació, la seva voluntat que no s'expliqui a ningú. En el cas que es considerés necessari un traspass gradual d'aquesta informació entre professionals, els següents mètodes de confidencialitat serien, tal com assenyala la figura 2, l'equip educatiu, l'EAIÀ, la DGAIA i el Ministeri Fiscal. A aquests mètodes caldria afegir la família, per exemple perquè es decideixi fer una intervenció amb el pare.

La Carme està tutelada per l'Administració pública, que ha transferit a la direcció del CRAE la seva educació i custòdia. Així fa que els professionals que l'atenen tinguin l'obligació administrativa d'informar el Departament de Benestar Social i Família, que valorarà la conveniència de fer la denúncia al jutjat i d'informar el Ministeri Fiscal. Així mateix, si se segueixen els procediments establerts, la narració de la Carme i l'acció terapèutica, social i educativa duta a terme i prevista, figurarà als informes tutorials de seguiment (ITSE) semestral i al projecte educatiu individual (PEI) anual que redacten els professionals d'atenció directa, i, per tant, apareixerà al Sini@¹⁴. D'altra banda, una informació d'aquesta magnitud requerirà un informe específic almenys a la DGAIA i al Ministeri Fiscal.

14 El Sini@ és una eina informàtica per a la tramitació, comunicació i informació de les dades relatives als infants i adolescents atesos per la Direcció General d'Atenció a la Infància i l'Adolescència. Poden accedir-hi, amb diferents nivells d'accés, els professionals de la DGAIA i tots els equips i serveis que intervenen en l'atenció, entre els quals el Ministeri Fiscal.

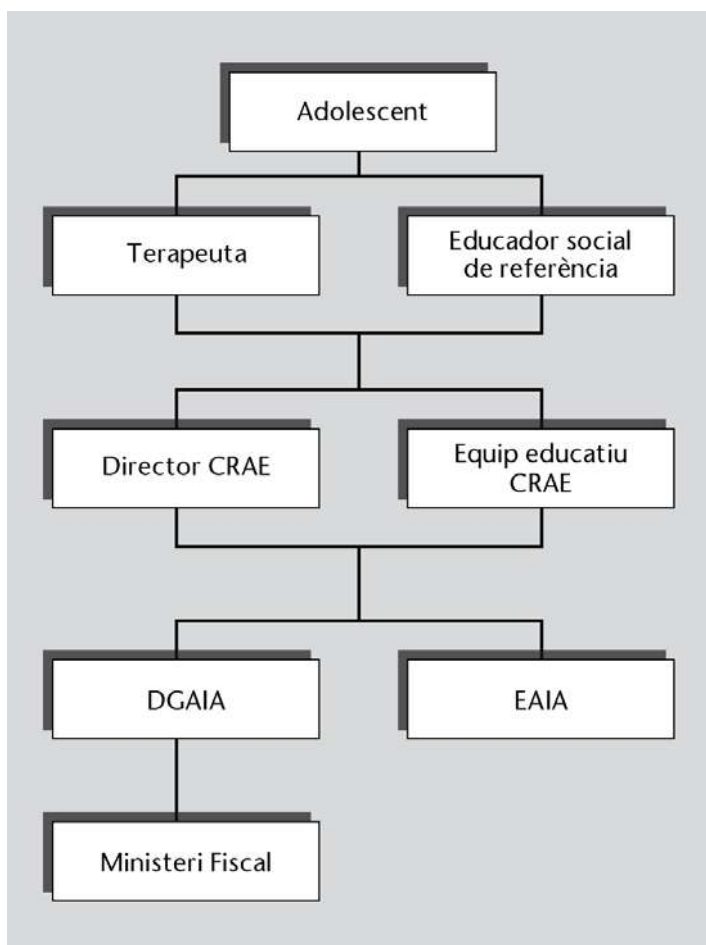


Figura 2. Circuit de transferència d'informació

En el sistema actual d'atenció a infants i adolescents amb mesures de protecció, quan una informació traspasa el primer nivell de confidencialitat (en aquest cas la terapeuta i l'educador de referència), la gestió d'aquesta informació escapa del control d'aquells als quals l'infant o adolescent l'ha confiat. Si la informació del presumpte abús sexual a la Carme segueix tot el procés establert i considerant que el Departament de Benestar Social i Família o el Ministeri Fiscal no tramita la denúncia, poden tenir coneixement d'aquesta narració entre trenta i cinquanta perso-

nes, en el millor dels casos. En aquest sentit, no s'exagerat considerar que es produeix un greuge comparatiu dels infants i adolescents que tenen mesures de protecció respecte dels que viuen amb les seves famílies, la intimitat dels quals està molt més preservada quan accedeixen a sistemes de suport psicosocioeducatiu.

6. **El secret professional en psicòlegs i educadors socials.** El blindatge del secret professional de la psicologia terapeutica és més fort que el de l'educador social? Hi ha dos arguments possibles per a considerar que sí: per les diferents característiques de la seva professió i perquè, en la situació analitzada, el suport psicològic és un servei extern contractat, mentre que l'educador pertany a l'equip educatiu del centre.

Quant al primer argument, encara que està justificat que algunes professions tinguin un blindatge més elevat del secret professional (els eclesiàstics, advocats i periodistes tenen actualment la màxima protecció), no hi ha raons psicosocioeducatives ni jurídiques per a considerar que, en un CRAE, l'activitat del psicòleg requereixi més garanties de secret professional que la de l'educador social. No hi ha dubte que les funcions i els espais que ofereix el psicòleg propicien narracions més íntimes, però això no exclou que no puguin ni hagin de donar-se amb els educadors i que aquests, com tot professional, n'hagin de fer un ús responsable. Les relacions educatives en un CRAE han d'apropar-se al màxim possible a les relacions educatives que s'estableixen en un entorn familiar. I els infants i adolescents que viuen amb la seva família poden explicar secrets als seus pares en la confiança que no traspassin aquest cercle restringidíssim. Cap pare o mare responsable inicia una conversa en la qual el fill demana confidencialitat, advertint-lo que tot el que li expliqui haurà de compartir-ho amb la parella i amb tota la família extensa, i que en cas que no accepti aquestes condicions és millor que no li expliqui res.

Respecte a l'argument que el suport psicològic és un servei extern contractat, mentre que l'educador pertany a l'equip educatiu del centre, si per equip psicosocioeducatiu entenem totes les persones que vetllen pel desenvolupament dels nens i nenes atesos en

un CRAE, que es coordinen i traspassen la informació rellevant per aconseguir la tasca que tenen encomanada, no hi ha dubte que la terapeuta, tingui la relació contractual que tingui, també forma part d'aquest equip, per la qual cosa no és raonable considerar que, en la situació analitzada, la confidencialitat de la terapeuta està més blindada que la de l'educador de referència a causa de la seva relació contractual. És més: en processos educatius en què intervenen tants professionals, l'educador de referència, com el seu nom pretén assenyalar, és la persona en la qual haurien de confluïr totes les informacions professionals rellevants i la persona en la qual l'infant o adolescent hauria de confiar més i trobar ordre en la varietat de discursos i intervencions.

2. L'interès superior de l'infant i el dret a ser escoltat

7. **Convenció sobre els Drets de l'Infant.** La Convenció sobre els Drets de l'Infant (1989) marca l'inici d'una nova relació amb els infants i adolescents: deixen de ser considerats com objectes de protecció per a convertir-se en subjectes titulars de drets. Així ha estat incorporat i desenvolupat per altres institucions internacionals (per exemple la Carta Europea dels Drets de l'Infant de 1992), i nacionals (per exemple la Llei 14/2010, del 27 de maig, dels drets i les oportunitats en la infància i l'adolescència), i ha generat un procés de renovació important en la relació amb els infants i adolescents i en l'ordenament jurídic. Aquest canvi de paradigma té dos eixos centrals: l'interès superior de l'infant i escoltar-lo en totes les decisions que l'afectin. Els dos principis no van per separat, perquè determinar l'interès del nen implica escoltar la seva opinió.

L'article 3 de la Convenció sobre els Drets de l'Infant diu que «en totes les accions que concerneixen l'infant, tant si són portades a terme per institucions de benestar social públiques o privades, tribunals de justícia, autoritats administratives o cossos legislatius, la consideració principal ha de ser l'interès primordial de l'infant». I l'article 12, que es garanteix «a l'infant amb capacitat de formar un judici propi el dret a manifestar la seva opinió en

tots els afers que l'afectin. Les opinions de l'infant han de ser tingudes en compte segons la seva edat i maduresa», i que «l'infant ha de tenir especialment l'oportunitat de ser escoltat en qualsevol procediment judicial o administratiu que l'afecti».

8. Observació general n.º 14 de l'ONU (CRC/C/GC/14). Aquesta observació assenyala que l'interès superior del nen és un concepte triple (ONU, 2013, § 6):

- Un dret substantiu, que s'ha de tenir en compte i posar en pràctica sempre que s'hagi de prendre una decisió que afecti infants i adolescents (és, per tant, un dret que pot ser invocat directament davant dels tribunals).
- Un principi jurídic interpretatiu fonamental, que obliga al fet que si una disposició jurídica admet més d'una interpretació, s'escollirà aquella que satisfaci de manera més efectiva l'interès superior de l'infant o adolescent (cosa que obliga que, quan s'adopti una mesura que l'afecti, els seus millors interessos han de ser avaluats).
- Una norma de procediment que obliga a tenir en compte les possibles repercussions que una acció pot tenir per a un infant o adolescent, i justificar-la atenent al seu interès superior.

9. Observació general n.º 13 (2011) de l'ONU (CRC/C/GC/13).

Aquesta observació sobre el dret del nen a no ser objecte de cap tipus de violència diu que «el dret de l'infant a ser escoltat és particularment important en situacions de violència», com també ho és la seva participació en la formulació d'estratgies per a prevenir-les i eliminar-les. Així mateix, assenyala que, com que l'experiència de la violència és intrínsecament inhibidora, «cal actuar amb sensibilitat i fer de manera que les intervencions de protecció no tinguin l'efecte d'inhibir encara més els infants, sinó que contribueixin positivament a la seva recuperació i reintegració mitjançant una participació acuradament facilitada» (ONU, 2011, § 63).

10. Llei orgànica 1/1996. En el moment d'escriure aquestes línies, s'està tramitant una modificació de la Llei orgànica 1/1996, de protecció jurídica del menor, precisament per a incrementar la importància i la precisió del dret a l'interès superior de l'infant i a ser escoltat. La importància de la nova proposta de redactat de l'article 2 justifica reproduir-lo gairebé íntegrament:

Article 2. Interès superior del menor

1. Tot menor té dret que el seu interès superior sigui valorat i considerat com a primordial en totes les accions i decisions que el concerneixin, tant en l'àmbit públic com privat. En l'aplicació de la present llei i altres normes que l'afectin, així com en totes les mesures concernents als menors que adoptin les institucions, públiques o privades, o els Tribunals, prevaldrà el seu interès superior sobre qualsevol altre interès legítim que pugui concórrer.

Les limitacions a la capacitat d'obrar dels menors s'interpretaran de forma restrictiva i, en tot cas, sempre en interès superior del menor.

2. A l'efecte de la interpretació i l'aplicació en cada cas de l'interès superior del menor, es tindran en compte els següents criteris generals [...]:
 - b) La consideració dels desitjos, sentiments i opinions del menor, així com el seu dret a participar progressivament, en funció de la seva edat, maduresa, desenvolupament i evolució personal, en el procés de determinació del seu interès superior.
 - c) La conveniència que la seva vida i desenvolupament tingui lloc en un entorn familiar adequat i lliure de violència. Es prioritzarà la permanència en la seva família d'origen i es preservarà el manteniment de les seves relacions familiars, sempre que sigui possible i positiu per al menor. Quan el menor hagi estat separat del seu nucli familiar, es valoraran les possibilitats i conveniència de la seva tornada [...].

4. En cas de presentar-se qualsevol altre interès legítim al costat de l'interès superior del menor, hauran de prioritzar-se les mesures que, respondent a aquest interès, respectin també els altres interessos legítims presents. En cas que no puguin respectar-se tots els interessos legítims concurrents, haurà de prevaler l'interès superior del menor sobre qualsevol altre interès legítim que pogués concórrer. Les decisions i mesures adoptades en interès superior del menor hauran de valorar en tot cas els drets fonamentals d'altres persones que es poguessin veure afectades.
5. Tota mesura en interès superior del menor ha de ser adoptada respectant les degudes garanties del procediment, en particular:
 - a) Els drets del menor a ser informat, sentit i escoltat, i a participar en el procediment d'acord amb la normativa vigent.
 - b) La intervenció en el procediment de professionals qualificats o experts. [...]
 - c) L'adopció d'una decisió que inclogui en la seva motivació els criteris utilitzats, els elements aplicats en ponderar els criteris entre si i amb altres interessos presents i futurs, i les garanties processals respectades.

11. Llei 14/2010, del 27 de maig, dels drets i les oportunitats en la infància i l'adolescència. Aquesta llei recorda que «l'interès superior de l'infant o l'adolescent constitueix el principi bàsic de tot el dret relatiu a aquestes persones, i en les últimes dècades s'ha confirmat com un dels principis essencials del dret modern de la persona i la família» (Preàmbul). En aquest sentit, diu que l'interès superior de l'infant o l'adolescent ha de ser el principi inspirador de les actuacions públiques i de les decisions i les actuacions que els concerneixen, i que per a determinar aquest interès superior «s'ha de tenir en compte la seva opinió, els seus anhels i aspiracions, i també la seva individualitat dins el marc familiar i social» (art. 5); i que «els infants i els adolescents, d'acord amb llurs capacitats evolutives i amb les competències assolides, i en qualsevol cas a partir dels dotze anys, han d'esser escoltats

tant en l' àmbit familiar, escolar i social com en els procediments administratius o judicials en què es trobin directament implicats i que aboquin a una decisió que n'afecti l'entorn personal, familiar, social o patrimonial» (art. 7).

3. Aspectes psicosocioeducatius que cal tenir en compte

En situacions com les que aquí s'aborden, els professionals de l'acció psicosocioeducativa tenen tres grans responsabilitats: protegir i ajudar la víctima, protegir altres possibles víctimes i ajudar el presumpte agressor. I totes tres estan, com veurem, relacionades.

3.1. Protegir i ajudar la víctima

Davant la narració de la Carme i la seva voluntat que no s'expliqui a ningú, hi ha, d'entrada, dues accions bàsiques: 1) atendre-la amb la cura que requereix, i 2) protegir-la. Així mateix, per a ajudar-la i protegir-la cal tenir en compte a més aquests tres factors: 3) les característiques de la possible agressió i les possibilitats de demostrar-la, 4) l'edat, maduresa, equilibri emocional, llibertat, decisió i convicció de no denunciar de la Carme, i 5) el procés terapèutic que segueix i les repercussions que pot tenir per a ella el procés judicial.

12. D'entrada, atendre amb molta cura l'infant o adolescent.

Abans de qualsevol acció reparadora, el primer que s'ha de garantir és que la persona que explica una experiència d'aquest tipus se senti atesa, escoltada, compresa, acompanyada, ajudada, protegida. Per a això és molt important cuidar el clima de confiança que ha fet possible la revelació.

En la situació que ens ocupa, la terapeuta i l'educador de referència han proposat a la Carme compartir aquesta informació amb el director, però ella s'hi ha negat. Per tant, en aquesta primera fase del procés, revelar aquesta informació sense el consentiment de la Carme podria trencar la confiança que ha dipositat

en els professionals, interrompre el tractament i afegir dolor i obstacles a la situació.

13. Protegir l'infant o adolescent. En les situacions d'abusos sexuals a infants i adolescents, és imprescindible assegurar la seva protecció (és una obligació moral i jurídica). Per a determinar el nivell de protecció s'han de considerar els indicadors següents:

a) Indicadors provinents de la víctima.

- Edat i maduresa per a afrontar la situació. La Carme té quinze anys i la valoració de la terapeuta és que afronta amb maduresa aquesta situació.
- Grau de veracitat de la seva narració. La terapeuta i l'educador de referència consideren que, de moment, l'afirmació que va patir abusos sexuals als dotze anys per part del seu pare és creïble. Així mateix, també consideren creïble la seva afirmació que les agressions no s'han produït des de fa tres anys i que no hi ha possibilitats que es tornin a repetir, encara que per a corroborar-ho caldria una intervenció amb la família, que només és possible a través de l'EAIA. Com en indicadors anteriors, en cas que fos necessari corroborar l'afirmació que els abusos han deixat de produir-se, la terapeuta i l'educador de referència haurien de valorar de nou la conveniència d'informar altres professionals i en quins termes (per exemple, poden transmetre a l'EAIA una inquietud sobre la possibilitat que s'hagin produït abusos sexuals en el passat).
- Si la víctima ha desplegat recursos d'autoprotecció (s'ha enfortit i ja no és tan vulnerable). Els primers indicadors de la terapeuta assenyalen que la Carme ha desplegat recursos d'autoprotecció.

b) Indicadors provinents del presumpte agressor i del sistema familiar.

- Resposta del presumpte agressor a l'acusaci . La Carme diu que el seu pare ha canviat, encara que caldria una acci tera-
p utica amb ell per a poder-ho determinar amb certesa.
- Si hi ha canvis significatius en les circumst ncies i la situaci familiar (per exemple, les capacitats dels altres membres de la fam lia per a protegir-la). No s possible determinar si hi ha canvis significatius en les circumst ncies i la situaci familiar de la Carme, ja que per a aix caldria un treball familiar sobre aquesta q esti que ha de fer-se a trav s de l'EAIA. Com en indicadors anteriors, en cas que fos imprescindible disposar d'aquest treball, la terapeuta i l'educador de refer ncia haurien de valorar de nou la conveni ncia d'informar altres profes-
sionals i en quins termes.

c) Indicadors provinents dels serveis del territori (visibilitat de la v ctima).

- La Carme viu en un CRAE, t visites controlades amb els pa-
res, no pot anar al domicili familiar, assisteix al centre educa-
tiu i t amigues al CRAE. Est , per tant, protegida.
- Com que s l'EAIA i la DGAIA els que valoren i prenen les decisions sobre la relaci amb la fam lia, podria succeir que els professionals d'aquests serveis, en no disposar de la infor-
maci dels possibles abusos sexuals a la Carme, canviessin el r gim de visites o fins i tot decidissin la tornada amb la fam -
lia. Aquestes decisions, tanmateix, s'han de prendre conjun-
tament amb la terapeuta i amb l'educador de refer ncia de la Carme. Arribat el cas, i si no s'hagu s informat del presumpte ab s sexual per part del pare als professionals de l'EAIA i de la DGAIA, la terapeuta i l'educador de refer ncia haurien de valorar de nou la conveni ncia de fer-ho i en quins termes.

14. Caracter stiques de la possible agressi i possibilitats de demostrar-la. Cal determinar, amb respecte i cura cap a la possible v ctima, aquests cinc factors:

- La gravetat, freqüència i durada de l'abús. Segons la Carme, l'abús com a pel pare va consistir en tocaments esporàdics i quan ella tenia dotze anys.
- Si hi ha zones físiques afectades. En la situació que s'analitza, no hi ha constància de zones físiques afectades.
- Els efectes psicosocials que ha deixat. Només el procés terapèutic que s'acaba d'iniciar amb la Carme ho podrà determinar.
- Si hi ha proves o testimonis de l'abús. Segons la Carme, ningú no ho sap.
- Si hi ha antecedents de maltractaments o abusos al nucli familiar i, en cas d'haver-ne hi, les seves característiques. Segons l'història de la Carme, el pare, quan era petit, havia estat ingressat en un CRAE per maltractaments familiars.

15. Edat, maduresa, equilibri emocional, llibertat, decisió i convicció de no denunciar. En la situació que ens ocupa, es va considerar: que la Carme demostrava maduresa i equilibri emocional en la seva decisió de no denunciar el pare; que les circumstàncies en què es trobava i les raons i la convicció amb la qual manifestava la seva decisió, feien plausible que no hi havia amenaces, manipulacions o por de represàlies; i que la narració semblava vera i la convicció de no denunciar, de fonament ferm.

16. Procés terapèutic i repercussions que pot tenir el procés judicial en la victima. Cal valorar en cada cas a) les possibilitats del procés terapèutic, b) la funció reparadora o, contràriament, de victimització secundària que pot tenir la denúncia, i c) si el procés judicial pot afectar negativament altres vies reparadores, per exemple el procés terapèutic o l'acostament familiar. En tot cas, sempre s'ha d'informar i treballar amb la victima que es nega a fer la denúncia de la funció reparadora que, en determinades circumstàncies, pot tenir un procés judicial.

16.1. Intervenci centrada en l'infant o adolescent. En els abusos sexuals a infants i adolescents s'imprescindible assegurar que la víctima segueixi un procés terapèutic. Les situacions traumàtiques són viscudes de manera diferent per cada persona i, per similars que siguin les situacions, totes deixen una petja diferent que cal que cada persona elabori i superi d'una manera pròpia. Perquè el procés d'afrontar el dany sigui realment reparador per a la víctima, s'ha de produir de la manera oportuna per a ella, no per a terceres persones.

El procés terapèutic que ha iniciat la Carme és molt important per a afrontar la ferida de la violació que ha sofert, el procés judicial que s'ha iniciat i els abusos sexuals del seu pare. En aquest context, la terapeuta i l'educador de referència consideren que si no s'atén la voluntat de la Carme de no denunciar el seu pare, comunicar-ho no tindria per a ella una funció reparadora i afectaria negativament el procés terapèutic actual i la seva relació amb la família, i que la denúncia no prosperaria atès que la Carme negaria els fets.

16.2. Funció protectora i reparadora de la denúncia. Hi ha professionals que consideren que iniciar un procés judicial és sempre una funció protectora i reparadora per a la víctima, fins i tot quan acaba en sobreseïment o sentència absolutòria. Protectora, perquè destapa la situació, precipita la retirada del nucli familiar i assenyala al presumpte agressor les conseqüències que té el delicte. Reparadora, perquè la denúncia implica que la persona agredida pren consciència que s'ha produït una víctima i que l'abusador és el responsable del delicte. Per tant, desgraciadament, això no sempre és així.

Respecte a la funció protectora, si el procés judicial acaba amb absolució per falta de proves, l'agressor no necessàriament surt escarmentat. També pot sortir enfortit en considerar que la seva acció ha quedat impune; o més enrabiat i malalt en la seva patologia. Si l'abús sexual ha estat intrafamiliar, pot passar que l'infant o adolescent torni a viure amb l'agressor i en una situació molt pitjor que la d'abans, ja sigui perquè la

relació entre els membres de la família s'ha deteriorat encara més, o perquè s'ha trencat la relació amb els Serveis Socials, la qual cosa faria molt difícil qualsevol acció de protecció, suport i seguiment.

Quant a la funció reparadora, la literatura científica parla de la *victimització secundària* que el procés judicial provoca en algunes situacions. L'actual procés penal arrenca amb el *Code d'Instruction Criminelle* francès de 1808 i té com a finalitat que l'Estat castigui l'autor d'una infracció. Per a fer front a aquest interès i poder de l'Estat davant del presumpte delinqüent, s'ha anat configurant un sistema de garanties per a l'acusat, de la qual cosa és bona mostra la Llei espanyola d'enjudiciament criminal de 1882, que, en la seva exposició de motius, diu que «en matèria penal hi ha sempre dos interessos rivals i contraposats: el de la societat, que té el dret de castigar, i el de l'acusat, que té el dret de defensar-se» (LECR, 1882). Només recentment, amb la irrupció de la victimologia, ha començat a tenir-se en compte la víctima en el procés penal i la reparació de l'agressió que ha sofert.

16.3. Victimització secundària. El dret de tot acusat a un judici públic amb totes les garanties (art. 24.2 CE) té una de les més importants expressions en els drets de defensa i contradicció. Segons el principi de contradicció, el procés judicial és una controvèrsia entre dues parts contraposades, el demandant i el demandat, en la qual el jutge és l'arbitre imparcial que garanteix els drets de les parts i la correcció del procés. En aquest sentit, el Conveni Europeu de Drets i Llibertats Fonamentals (1950) assenyala que tot acusat té dret «a interrogar o a fer interrogar els testimonis de càrrec i a obtenir la convocatòria i l'interrogatori dels testimonis de descàrrec en les mateixes condicions que els testimonis de càrrec» (art. 6.3d). I la víctima? Com s'ha assenyalat en reiterades ocasions, en aquest joc d'interessos contraposats (Estat *versus* acusat), la víctima pot convertir-se en un instrument en mans de dos contrincants, la qual cosa pot arribar a ser especialment cruel quan es tracta d'una persona vulnerable i el delicte fereix

especialment la moralitat, com és el cas dels abusos sexuals a infants o adolescents. És per això que en els últims anys s'han multiplicat les iniciatives dirigides a protegir les víctimes, cuidant els drets de defensa i contradicció, amb resultats positius però no plenament satisfactoris en una qüestió tan delicada.

El Tribunal Europeu de Drets Humans i la doctrina jurídica¹⁵ han assenyalat que l'actual procés penal, per a la víctima menor d'edat, un nou motiu de sofriment, una victimització secundària. S'entén per victimització secundària la segona experiència victimal provocada per la demanda, l'atenció incorrecta dels Serveis Socials o el procediment jurídic (repetició d'explicacions, exploracions físiques, interrogatoris, contrastació amb el presumpte agressor, etc.).

En el cas dels abusos sexuals, l'infant o adolescent es veu obligat a enfrontar-se amb els adults i, si l'abús ha estat intrafamiliar, amb aquells que estima. Es veu obligat a explicar, i, per tant, reviu, diverses vegades allò que li causa molt de dolor, i en aquelles ocasions en què no ho ha viscut de forma especialment dolorosa, es veu estimulat a magnificar-ho. Durant el procés, l'infant o adolescent pot convertir-se, per als acusadors, en una prova del delicte, i per al presumpte agressor i fins i tot per a alguns familiars, en un fabulador; i si el procés acaba amb l'absolució, pot arribar a quedar com un mentider i fals per a tothom.

Al preàmbul de la Llei 14/2010 hi ha una declaració sobre les accions de protecció als infants i adolescents que han estat objecte de violència sexual que és important destacar. Diu així :

Cal evitar els perjudicis causats a la víctima pel desenvolupament del procés penal posterior al delicte, que són especialment preocupants en el cas dels infants i els adolescents que són víctimes d'atemptats

15 Per exemple, la Directiva 2012/29/UE del Parlament Europeu i del Consell i el Preàmbul i article 87 de la Llei catalana 14/2010.

contra la indemnitat o contra la llibertat sexual. Certament, s'han produït en els darrers anys molts avenços en la protecció de la víctima adreçats a evitar la confrontació visual de les víctimes amb els acusats, però amb aquesta protecció no n'hi ha prou. La protecció de l'infant i l'adolescent ha de passar per davant del dret de l'Estat a castigar, per la qual cosa davant el resultat incert del procés penal sempre ha de prevaler la protecció del menor o la menor víctima, ja que és del tot intolerable que, fins i tot amb la finalitat legítima de castigar la persona culpable, es causi un nou trauma a l'infant o l'adolescent que presumiblement ha estat víctima de maltractaments o d'abusos sexuals. Per això, i amb el ple respecte per la competència exclusiva de l'Estat en matèria processal penal, cal potenciar la coordinació entre el personal clínic i el personal forense i evitar les dobles exploracions i recollides de mostres, i fomentar l'únic sistema per evitar la major part dels efectes produïts per la incoherència del procés penal: la preconstituïda de la prova testifical de l'infant o l'adolescent que eviti declaracions posteriors.

3.2. Protegir altres possibles víctimes

17. Esforçar-se perquè el debat se centri en la víctima i no en el delicte, tal com s'ha defensat fins aquí, tot el perill de no considerar seriosament la possibilitat que el presumpte agressor abusi d'altres persones. En el cas que ens ocupa, és important determinar la veracitat del relat de la Carme, parlar amb ella del perill que el seu pare abusi d'altres nens o nenes i considerar amb objectivitat si cal establir elements de protecció a altres possibles víctimes o no.

En unes circumstàncies en les quals hi ha moltes possibilitats que la Carme negui els abusos sexuals, la denúncia, malgrat no prosperar, pot tenir la funció d'emetre un senyal d'alerta al presumpte agressor i al seu entorn familiar i relacional. Ara bé, el dany per a la Carme i per al sistema familiar i relacional pot ser alt i l'eficàcia protectora, baixa. I en el cas que el relat de la Carme sigui fals, el dany pot ser molt elevat, sobretot per al pare.

Caldria trobar maneres més eficaces de fer arribar al pare que es té coneixement de la seva possible conducta, advertir-lo de les conseqüències que pot tenir si ho torna a fer, activar els mecanismes de protecció del seu entorn, ajudar-lo a superar aquesta problemàtica i demanar-li que repari el dany que ha ocasionat a la seva filla. En la situació analitzada, la via psicosocioeducativa es mostra, de moment, com la millor intervenció possible per aconseguir-ho, i per això és necessari que la Carme entengui que cal iniciar un treball terapèutic familiar.

3.3. Ajudar el presumpte agressor

18. Hi ha quatre grans paradigmes que justifiquen i modulen les accions que es poden emprendre amb les persones que han comès un delictes: el retribucionista (les mesures tenen una funció reactiva, de castig, perquè l'infractor pagui pel que ha fet), el conseqüencialista (les mesures tenen una funció preventiva, de defensa de la seguretat i el benestar social), el reparador (persegueixen esmenar el dany que ha fet a la víctima i també el que s'ha fet el mateix agressor) i el perdó (respon a una compassió i benevolència radicals cap a l'agressor) (Holmgren, 2012).

L'actual administració de justícia és principalment retribucionista i conseqüencialista. La denúncia és un procés judicial que respon a un objectiu principal: absoldre o castigar el presumpte agressor amb les garanties pròpies d'un Estat de dret, assenyalant a l'agressor i a la resta de ciutadans les conseqüències que té traspassar algunes línies jurídiques. El seu objectiu principal no és atendre i reparar les ferides infringides a la víctima ni ajudar l'agressor, encara que cada vegada es té més en compte. Actualment, qui tot hauria de tenir com a objectiu principal atendre i reparar el dany ocasionat a la víctima i ajudar l'agressor és, en la situació que ens ocupa, l'acció psicosocioeducativa.

De vegades, alguns professionals dels serveis socials bàsics i dels serveis especialitzats, utilitzen la denúncia no com a mesura protectora de la possible víctima o futures víctimes, sinó com a traspass de responsabilitats i autoprotecció, o fins i tot per apaivagar

la ira que senten cap al presumpte agressor. L'argument que els agressors paguin pel delictes com a (retribucionisme) és més o menys acceptable per a la ciutadania, la policia, el poder judicial, etc., però no per als professionals de l'acció psicosocioeducativa, que aborden aquesta qüestió en l'exercici d'un ofici que és reparador. D'altra banda, de vegades confien massa en el poder judicial per a esmenar conductes delictives que tenen bases psicosocioeducatives.

Una vegada més, i com s'ha dit anteriorment, en la situació analitzada la via psicosocioeducativa es mostra, de moment, com la millor intervenció possible per a assenyalar al pare el dany que ha causat a la seva filla, la necessitat de reparar-lo, la inquietud que pugui haver-hi més vegades i la necessitat que ell rebi ajuda.

4. Sobre la protecció, abús sexual i denúncia en el nostre ordenament jurídic

19. L'obligació de denunciar (CC i LECR). En la situació que ens ocupa, cal diferenciar entre abusos sexuals que s'estiguin cometent o dels quals hi hagi sospites raonables que es poden cometre, i abusos sexuals ja esdevinguts. Quant als delictes que s'estan cometent o dels quals hi ha sospites raonables que es poden cometre, la llei mana posar-ho en coneixement de l'autoritat competent. L'article 450 del Codi Penal diu:

El qui, tot i poder-ho fer amb la seva intervenció immediata i sense risc propi o aliè, no impedeixi la comissió d'un delictes que afecti les persones en la seva vida, integritat o salut, llibertat o llibertat sexual, ha de ser castigat amb la pena de prescripció de sis mesos a dos anys si el delictes és contra la vida, i la de multa de sis a vint-i-quatre mesos en els altres casos, llevat que al delictes no impedit li correspongui una penal igual o menor, cas en què s'ha d'imposar la pena inferior en grau a la d'aquell.

En les mateixes penes incorre qui, tot i poder-ho fer, no acudeixi a l'autoritat o als seus agents perquè impedeixin un delictes dels que preveu l'apartat anterior i de la comissió pròxima o actual del qual tingui notícia.

L'article 262 de la Llei d'enjudiciament criminal (LECR):

Els qui per raó del seu càrrec, professió o ofici tinguin notícies d'algun delictes públics estan obligats a denunciar-lo immediatament al Ministeri Fiscal, al tribunal competent, al jutge d'instrucció, si no n'hi ha, al municipal o al funcionari de policia més proper al lloc, si es tracta d'un delictes flagrant.

Els qui no compleixin aquesta obligació incorren en la multa que assenyalava l'article 259, la qual s'ha d'imposar disciplinàriament.

20. Deure d'intervenció, comunicació i denúncia. L'article 13 de la Llei orgànica 1/1996, diu, respecte de les obligacions dels ciutadans, el següent:

1. Tota persona o autoritat, i especialment aquells que per la seva professió o funció, detectin una situació de risc o possible desemparament d'un menor, ho han de comunicar a l'autoritat o els seus agents més propers, sense perjudici de prestar-li l'auxili immediat que requereixi.
2. Les autoritats i les persones que per la seva professió o funció coneixen el cas han d'actuar amb la reserva deguda.

En les actuacions s'ha d'evitar qualsevol interferència innecessària en la vida del menor.

L'article 100 de la Llei 14/2010, del 27 de maig, dels drets i les oportunitats en la infància i l'adolescència diu:

Deure de comunicació, intervenció i denúncia

1. Els ciutadans que tenen coneixement de la situació de risc o desemparament en què es troba un infant o adolescent tenen el deure de comunicar-ho als serveis socials bàsics, especialitzats o del departament competent en matèria de protecció dels infants i els adolescents, al més aviat possible, perquè en tinguin coneixement.

2. L'Administració ha de garantir la confidencialitat de la identitat de la persona que porta a terme la comunicació a què fa referència l'apartat 1.
3. Tots els professionals, especialment els professionals de la salut, dels serveis socials i de l'educació, han d'intervenir obligatòriament quan tinguin coneixement de la situació de risc o de desemparament en què es troba un infant o adolescent, d'acord amb els protocols específics i en col·laboració i coordinació amb l'òrgan de la Generalitat competent en matèria de protecció dels infants i els adolescents. Aquesta obligació inclou la de facilitar la informació i la documentació que calgui per a valorar la situació de l'infant o l'adolescent.
4. Els contractes que les administracions públiques catalanes subscriuin amb les persones o entitats privades que presten serveis en els àmbits professionals relacionats en l'apartat 3 han de recollir expressament les obligacions d'intervenció.
5. Les obligacions a què fa referència aquest article s'entenen sens perjudici del deure de comunicació o denunciació dels fets als cossos i les forces de seguretat, al Ministeri Fiscal o a l'autoritat judicial.

21. Delictes públics, semipúblics i privats. Pel que fa als delictes ja esdevinguts, és important recordar la diferenciació jurídica entre delictes *públics*, *semipúblics* i *privats*. Els delictes *públics* són aquells en els quals el poder de l'Estat actua d'ofici, és a dir, sense que ningú li ho demani i que les persones, si en tenen coneixement, estan obligades a comunicar-ho a l'autoritat; no fer-ho comporta sancions. En els delictes *semipúblics*, en canvi, la denúncia és una facultat, no un deure. Perquè siguin perseguits per la justícia cal la denúncia de la persona agreujada o del seu representant legal i si les víctimes són menors d'edat o persones incapaces, la denúncia la pot fer el Ministeri Fiscal. En aquest tipus de delictes, una vegada iniciat el procés judicial, la víctima pot perdonar el presumpte agressor, però el Ministeri Fiscal es reserva la possibilitat de continuar el procés. Finalment, els delictes privats només poden perseguir-se si la persona agreujada o el seu

representant legal presenten una querella, i el perdó de la víctima desactiva el procés i el Ministeri Fiscal no ho pot continuar.

22.Excepcions al deure de denunciar. L'article 20.5 del Codi Penal diu que està exempt de responsabilitat:

El qui, en la necessitat, per evitar un mal propi o aliè lesioni un bé jurídic d'una altra persona o infringeixi un deure, sempre que hi concorrin els requisits següents:

Primer. Que el mal causat no sigui més gran que el que es tracta d'evitar.

Segon. Que la situació de necessitat no hagi estat provocada intencionadament pel subjecte.

Tercer. Que el necessitat no tingui, pel seu ofici o càrrec, obligació de sacrificar-se.

23.Els abusos sexuals, un delictes semipúblic. L'article 191 del CP considera els abusos sexuals ja esdevinguts un delictes semipúblic, és a dir, que no existeix l'obligació jurídica de denúncia. Diu així :

1. Per procedir pels delictes d'agressions, assetjament o abusos sexuals, cal una denúncia de la persona perjudicada, del seu representant legal o una querella del Ministeri Fiscal, que ha d'actuar ponderant els legítims interessos en presència. Quan la víctima sigui menor d'edat, incapacitat o una persona desvalguda, n'hi ha prou amb la denúncia del Ministeri Fiscal.

2. En aquests delictes el perdó de l'ofès o del representant legal no extingeix l'acció penal ni la responsabilitat d'aquesta classe.

24.Prescripció del delictes. És important tenir en compte que als delictes contra la integritat moral i la llibertat i indemnitat sexuals, entre altres, a menors d'edat, el temps de prescripció (art. 131 CP) comença a computar quan la víctima assoleix la majoria d'edat (art. 132 CP).

5. Els protocols

25.El Protocol marc d'actuacions en casos d'abusos sexuals i altres maltractaments greus a menors (2006). Aquest protocol, subscrit pel Síndic de Greuges de Catalunya, la Generalitat de Catalunya, la Presidència i la Fiscalia del Tribunal Superior de Justícia de Catalunya i la Delegació del Govern de l'Estat a Catalunya, diu, entre altres coses, el següent:

- a) Que davant d'una situació d'abús sexual, la DGAIA «trameta la denúncia al jutjat quan cap altre servei o institució l'hagi tramès. Totes les comunicacions es faran per la via més ràpida possible i fent constar la urgència».
- b) Que «la Fiscalia té l'obligació de posar en coneixement del jutjat competent l'existència de qualsevol situació de possible maltractament o abús sexual».
- c) A l'Annex 1 es dibuixa el diagrama del circuit d'actuació en casos de certesa d'abusos sexuals i maltractaments greus, i s'assenyala que quan els Serveis Socials detectin un cas d'abús sexual ho comunicaran a la DGAIA i que aquesta ho farà a la Fiscalia, que al seu torn ho comunicarà al Jutjat (un esquema en el qual el Jutjat ocupa una situació central).

26.Els protocols s'han d'utilitzar correctament. Els protocols són instruments molt necessaris per a la bona pràctica professional, però també poden convertir-se en refugi de la incompetència. El professional es deu a la persona atesa, i els protocols són instruments per a facilitar aquest deure. Les accions han de centrar-se en les necessitats reals de les persones ateses, no en els dispositius d'actuació. És el protocol, per tant, el que ha d'adaptar-se sempre a la situació concreta, i no la situació al protocol. No poden convertir-se mai en instruments que facin oblidar els drets fonamentals de les persones ateses, ni en procediments que, una vegada activats, impedeixin la millor opció possible per a la situació concreta.

La *phr nesis* grega ha estat traduïda com «prudència», que alguns professionals entenen com no saltar l'establert, per , contràriament, *phr nesis* es refereix a la capacitat de valorar i actuar quan no hi ha regles establertes, o quan les regles o els protocols existents no responen a la situació concreta.

6. Una situació que genera i en la qual conflueixen moltes tensions

El tema que ens ocupa no és un tema fàcil, perquè genera i hi conflueixen moltes tensions i responsabilitats, que no són alienes a l'exercici de la professió. A les tensions assenyalades fins aquí, cal afegir-hi aquestes:

27. Profanació de valors fonamentals. Els abusos sexuals a nens i nenes suposen la profanació de dos valors molt importants de la nostra societat: la infància i la sexualitat. Concebem la infància com una etapa d'innocència, vulnerabilitat i construcció de futurs, la qual cosa la fa mereixedora d'una estimació i protecció extremes. Quant a la sexualitat, la considerem un aspecte importantíssim de la dignitat, intimitat, realització personal, poder, desig, plaer i felicitat, que també la fan mereixedora d'una simbologia i protecció especial. Així doncs, els abusos sexuals a menors suposen una profanació de quelcom doblement sagrat, que toca profundament la moral i sol generar en la ciutadania i en els professionals respostes emocionals molt fortes d'indignació i clera.

28. Diferents temps en conflicte. En la situació estudiada hi ha diferents temps en conflicte: la Carme necessita temps per a afrontar i donar respostes adequades a l'abús sexual que ha sofert, i als professionals els empeny la immediatesa (de protegir i ajudar la víctima, de comunicar-ho als equips professionals, de seguir el protocol, de protegir altres possibles víctimes, de perseguir el presumpte agressor, etc.). No obstant això, i una vegada més, el temps ha d'estar aquí al servei de la Carme.

29. Veracitat de la narraci . La q estí del grau de veracitat que hi ha en la narraci de la Carme (si hi ha hagut abusos sexuals i si aquests s n cosa del passat), poden generar tensi en la terapeuta i l'educador de refer ncia, que s'afegeix a la de si ho comuniquen o no a la direcci del centre.

III. Conclusions

1. Respectar, de moment, la voluntat de la Carme. La primera q estí a la qual cal donar resposta s si la terapeuta i l'educador de refer ncia han de compartir immediatament la informaci que els ha transm s la Carme amb la direcci del centre i amb l'equip educatiu.

1.1. Els interessos de la Carme. En la situaci analitzada i per les raons exposades a l'apartat 2.3.1. «Protegir i ajudar la v cti-ma», l'acci psicossocioeducativa m s respectuosa amb el desenvolupament de la personalitat de la Carme s, de moment, no compartir la informaci amb la direcci del centre ni amb l'equip educatiu, i ajudar-la a entendre que la millor manera d'abordar la reparaci del dany que li han fet s poder-ho parlar amb el seu pare.

1.2. Els interessos de tercers possibles v ctimes. Si hi hagu s sospites raonables que el pare de la Carme pot agredir altres infants, estaria justificat fer arribar aquesta informaci sense l'autoritzaci per amb el coneixement de la Carme, a la direcci del centre i a altres professionals, per exemple a l'EAIA, per a poder fer una intervenci familiar.

En la situaci que ens ocupa, i per les raons exposades als apartats 3.1. («Protegir i ajudar la v cti-ma») i 3.2. («Protegir altres possibles v ctimes»), no cal que la terapeuta i l'educador de refer ncia ho comuniquin immediatament, per s perseguir que la Carme s'adoni que s molt important estar segurs que no hi ha altres v ctimes.

2. La decisi de respectar la voluntat de la Carme pot canviar. Ja s'ha parlat del dinamisme de les situacions i les problem ti-

ques (§ II.1). Respectar, de moment, la voluntat de la Carme no és una decisió definitiva. Que hi hagi factors que aconsellin que, de moment, sigui l'actitud més prudent, no significa que la terapeuta i l'educador de referència no hagin de generar propostes i situacions que puguin canviar la situació.

En aquesta situació, els dos canvis que la terapeuta i l'educador de referència han de perseguir són, a curt termini, que la Carme s'adoni *a)* de la importància d'assegurar la seva protecció i la d'altres nens i nenes, i *b)* de la necessitat d'iniciar un procés de reparació del dany que li ha fet el seu pare. Totes les anàlisis d'aquestes pèrgines pretenen justificar que no podem avançar respostes a aquestes dues qüestions i que, de moment, són primordials. Qualsevol altra resposta sembla precipitada i motivada més aviat per la indignació o la protecció dels professionals.

La confessió de la Carme inicia un procés que pot tenir molts recorreguts, que només es podran anar preveient i definint a mesura que s'avanci. Hi ha moltes coses que encara no coneixem (per exemple si el relat de la Carme és cert) i les que coneixem, l'acció de les persones les poden fer canviar. Sabem quin ha de ser el final (ajudar la Carme, protegir possibles altres víctimes i ajudar el pare), però a cada etapa –i menys a la primera– no podem determinar tot l'itinerari que s'ha de recórrer. Comunicar-ho a la direcció del CRAE, a l'equip educatiu, a l'EAIA, a la DGAIA, a Fiscalia i fer o no la denúncia poden arribar a ser, al seu torn, instruments per aconseguir les finalitats assenyalades.

- 3. Possibles limitacions en l'anàlisi de la terapeuta i l'educador de referència.** No compartir la narració de la Carme amb els altres professionals planteja el problema de si una o dues persones –en aquest cas la terapeuta i l'educador de referència– poden valorar amb objectivitat els factors assenyalats [...] a l'apartat 3. («Aspectes psicosocioeducatius que cal tenir en compte») en la mesura que no disposem [...] de la informació necessària per a fer-ho. Ara bé, la informació dels professionals i l'accés a la informació sobre la situació de la Carme haurien de garantir una anàlisi i valoració de qualitat dels factors que s'assenyalen en aquest apar-

tat. Els professionals han de conèixer amb detall els contextos de les persones que atenen, especialment la terapeuta i l'educador de referència, que haurien de ser les persones en qui conflueix tota la informació.

En la situació de la Carme, els principals indicadors de protecció poden ser coneguts i contrastats per la terapeuta i l'educador de referència (la Carme viu al CRAE, té visites controlades amb els pares sense permís per a anar al domicili familiar, assisteix al centre educatiu, té amigues al CRAE i afronta amb maduresa aquesta situació). En el cas que la terapeuta i l'educador de referència no poguessin obtenir alguna informació que consideren necessària, o no poguessin fer una anàlisi amb rigor sense compartir, d'una manera o altra, la narració de la Carme amb altres professionals, caldria que traspassessin a la noia la seva preocupació relacionada respecte a aquesta situació, i demanar-li el consentiment per a poder parlar amb altres professionals, que haurien d'identificar. Parlar amb ells no significa explicar-ho tot. Es pot dir, per exemple, que se sospita que es podrien haver donat situacions d'abús sexual.

No compartir la narració de la Carme amb els altres professionals no només planteja el problema de la informació de què es disposa, sinó també de la deliberació que requereixen aquestes situacions. Els professionals han de compartir les seves inquietuds més importants per a ser més objectius en l'anàlisi i més encertats en les decisions, i per a no suportar a càrrec seu l'excessiu pes d'algunes responsabilitats. És en aquestes situacions quan cobra importància la supervisió externa, grupal i individual que requereix aquest tipus de professions. A més, la terapeuta i l'educador de referència poden deliberar entre ells i també plantejar aquesta situació, sense transmetre cap dada personal, a altres professionals, o presentant-la com un supòsit.

- 4. Ocultar informació que pot ser necessària per a altres professionals o que existeix el deure administratiu de traspassar.** No compartir la narració de la Carme planteja també el problema d'amagar informació (als informes, al projecte educatiu indivi-

dual, a les reunions de coordinaci , etc.) que pot ser rellevant per a l'activitat dels altres professionals i organismes. Es pot al·legar, amb ra , que la terapeuta i l'educador de refer ncia formen part d'una xarxa de professionals que s'obliguen a compartir tota la informaci significativa per atendre correctament les persones. Aquest principi, que s raonable i necessari, ha de tenir, com tots els principis, excepcions fonamentades i prudents. I en algunes situacions terap utiques i educatives, tal com s'ha assenyalat a § II 5 i 6, no mantenir el secret en el primer nivell d'intimitat pot impedir que els infants i adolescents expliquin aspectes importants i delicats de la seva vida, la qual cosa dificulta o pot arribar a impedir l'enc rrec professional de protecci i ajuda. No s'ha d'oblidar que el traspass d'informaci entre professionals es fa per ajudar la persona atesa i que el traspass d'informaci s, d'alguna manera, l'excepci al principi de secret, no el secret l'excepci al principi de traspass d'informaci .

Com s'ha dit, en la ponderaci de drets i deures en conflicte, els professionals han de valorar, en primer lloc, el b o el mal que pot ocasionar a la Carme traspassar la seva narraci i, nom s en segon lloc, les seves obligacions legals i administratives. I l'inter s superior de la Carme fa que, en aquesta situaci i de moment, les obligacions administratives d'informar la direcci i aquesta l'EAIA i la DGAIA i aquesta el Ministeri Fiscal, se situ n per sota del dret a un correcte desenvolupament f sic, mental, moral i social de la Carme.

5. **S'ha de denunciar?** Lamentablement, el que m s preocupa alguns professionals s la den ncia.

5.1. **Obligaci legal.** Se sol considerar que existeix l'obligaci legal de denunciar els abusos sexuals ja comesos, la qual cosa, com hem vist a l'apartat 4 («Sobre la protecci , ab s sexual i den ncia en el nostre ordenament jur dic»), no s certa.

En la situaci analitzada, legalment correspon a la DGAIA i a la Fiscalia ponderar els leg tims interessos que conflueixen en aquesta situaci i decidir si, atenent a l'inter s superior de

la Carme, la millor acció és denunciar el pare. Ara bé, perquè la DGAIA i el Ministeri Fiscal puguin fer-ho, han de confirmar els presumptes abusos sexuals, i aquí s'ha considerat que, de moment, és millor no transmetre'ls aquesta informació. No transmetre aquesta informació pot arribar a ser un problema administratiu, però no hi ha dubte que qui millor pot ponderar els legítims interessos que conflueixen en aquesta situació i decidir si, atenent a l'interès superior de la Carme, és millor traspassar la informació, són la terapeuta i l'educador de referència.

El que és que mana la llei és protegir i donar suport psicològic, educatiu i social respectuós, sensible, individualitzat i professional als infants i adolescents víctimes de maltractaments físics, psíquics o sexuals¹⁶.

5.2 Ocultar, reparar. També es pot considerar que no denunciar és ocultar. En aquest sentit, se sol recordar que els abusos sexuals a nens i nenes estan envoltats de silencis i complicitats. No denunciar no ha de significar, en cap cas, ocultar. Destapar un abús sexual no es pot entendre únicament i principalment com un descobriment jurídic o social, sinó com una protecció i reparació a les víctimes. La disjuntiva «silenciar o denunciar» és errònia. Del que es tracta és de l'imperatiu «ajudar la víctima».

Destapar un abús sexual és important per a la societat, però encara més per a la víctima, i mostrar-lo ha de respondre primer i fonamentalment a les necessitats i ritmes de la víctima, no del professional, la justícia o la societat. En el procés de

16 Per exemple l'article 1.1 de la Directiva 2012/29/UE del Parlament Europeu i del Consell, que diu que cal tractar les víctimes «de manera respectuosa i sensible, individualitzada, professional i no discriminatòria», especialment si són menors d'edat. O l'article 87 de la Llei 14/2010, de 27 de maig, dels drets i les oportunitats en la infància i l'adolescència, que diu: «Els infants i els adolescents víctimes de maltractaments físics, psíquics o sexuals han de rebre protecció especial urgent i suport psicològic, educatiu i social, segons el que es requereixi en cada cas.»

revelaci , la v ctima necessita ser ajudada, no impel·lida. En la reparaci del dany causat, la via penal s un cam , per no l' nic ni de vegades el m s encertat. La v ctima t dret a escollir els moments, els espais, la forma i els professionals que l'acompanyaran en aquest proc s, i els professionals de l'acci psicosocioeducativa tenen l'obligaci d'oferir-li-ho. La v ctima t dret, en definitiva, que es tinguin en compte i respectin les seves necessitats.

D'altra banda, i com ja s'ha assenyalat, la judicialitzaci del tractament pot fomentar actituds d'inhibici o desresponsabilitzaci de les tasques psicosocioeducatives, ja que s n despla ades per la for a pr pia dels processos judicials.

6. **An lisi, entrenament, supervisi** . Els equips o dispositius psicosocioeducatius que s'enfronten a problem tiques com la que aqu s'ha abordat, han de trobar el moment per a analitzar aquests sup sits abans no es produeixin. Han d'entrenar-se, destapar, identificar i fer front a les tensions i dificultats (tiques, jur diques, psicosocioeducatives, administratives, emocionals, ideol giques, etc.) que aquestes situacions despleguen, perqu , quan es produeixin, puguin afrontar-les tenint controlades almenys algunes variables. Aquest document pret n contribuir-hi.

Què és H2PAC?

El model H2PAC resol propostes clau a partir d'ACTIVITATS.

Aquesta forma d'aprenentatge parteix d'un **REpte**: l'activitat que hauràs de resoldre. Per això et facilitem un contingut teòric, **EL CONEIXEMENT IMPRESCINDIBLE**, que t'ajudarà a entendre els conceptes essencials per a poder afrontar el desafiament plantejat inicialment.

A més del contingut teòric, el model també et facilita **LES SOLUCIONS**, una proposta de resolució del repte exposat.

El repte d'aquesta obra són els problemes ètics que planteja els límits del secret professional en una situació d'abusos sexuals. L'obra recull els coneixements i les pautes necessàries per abordar qualsevol problemàtica ètica que es plantegi en l'àmbit de l'acció social, psicoeducativa i sociosanitària.

Una iniciativa
universitària
d'**Oberta Publishing**
per a gaudir i
aprendre

H2PAC



PID_00233445

 **UOC**

Universitat Oberta
de Catalunya