
Qüestions de la filosofia moral que és necessari conèixer

PID_00280153

Joan Canimas Brugué

Temps mínim de dedicació recomanat: 3 hores



**Joan Canimas Brugué**

Doctor en Filosofia (Universitat de Girona). Màster en Bioètica i Dret (Universitat de Barcelona). Investigador, formador i assessor autònom. Professor associat de la Universitat de Girona, professor col·laborador de la Universitat Oberta de Catalunya i membre del Comitè d'Ètica dels Serveis Socials de Catalunya. Codirector del Curs d'expert universitari en ètica aplicada a l'acció social i psicoeducativa de l'Institut Borja de Bioètica i la Universitat Ramon Llull.

Tercera edició: setembre 2020

© d'aquesta edició, Fundació Universitat Oberta de Catalunya (FUOC)

Av. Tibidabo, 39-43, 08035 Barcelona

Autoria: Joan Canimas Brugué

Producció: FUOC, tots els drets reservats

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 elèctric com mecànic, òptic, de gravació, de fotocòpia o per altres mètodes, sense l'autorització prèvia per escrit del titular dels drets.

Índex

Introducció	5
1. Ètica i moral	7
2. Dogmatisme, naturalisme, relativisme, escepticisme i perspectivisme	12
2.1. Dogmatisme	13
2.2. Escepticisme iectivisme moral i ètic	16
3. Moral de mínims i de màxims	20
4. Principis <i>prima facie</i> i drets absoluts	22
5. Antinòmies jurídiques	24
6. Quatre principis de la bioètica: autonomia, no maleficència, beneficència i justícia	25
7. Les principals fal·làcies	28
7.1. Fal·làcies naturalista, tradicionalista i legalista	28
7.2. Fal·làcia del pendent relliscós o de la ruptura de dic	31
7.3. Fal·làcia del <i>continuum</i>	32
7.4. Fal·làcia del testaferró (o de l'espantaocells)	33
7.5. Fal·làcia per intrusió o falsa pista	33
Notes	35

Introducció

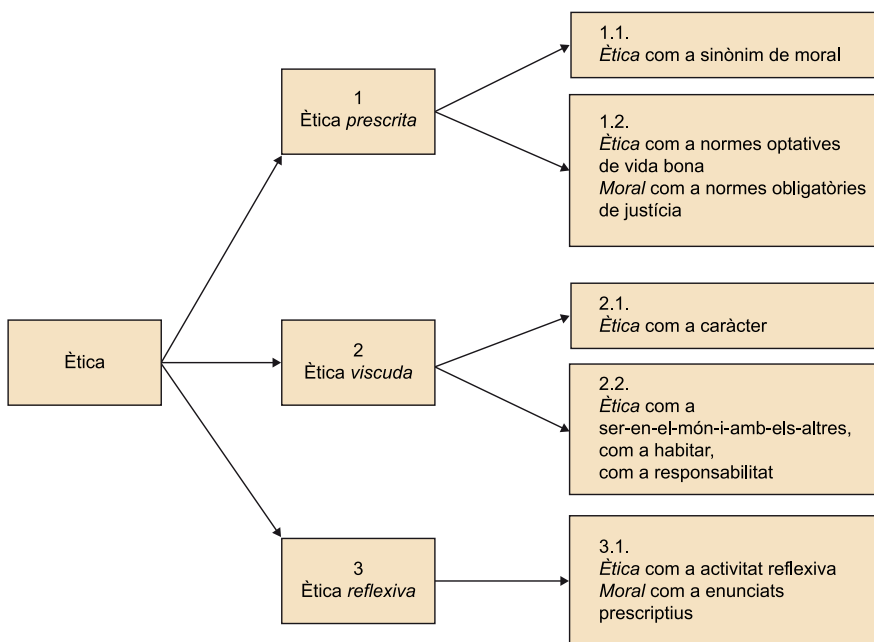
En filosofia moral, com en tantes altres àrees del coneixement, hi ha teories i conceptes que ajuden a veure situacions i a resoldre problemàtiques. I com en tota activitat del llenguatge, també n'hi ha que ajuden a crear-les, que poden complicar-nos l'anàlisi i provocar debats que no porten enlloc, o que ens retornen al principi. Quantes vegades no ens hem embarcat en discussions en les quals, al final, hem acabat descobrint que no eren sinó fruit d'un malentès inicial o d'un ús indegut d'algun concepte! Davant d'això, és necessari que les persones que pensen i deliberen sobre aspectes ètics coneguin i comparteixin algunes qüestions i conceptes instrumentals bàsics que la filosofia moral i altres disciplines ens ofereixen. Aquí en presentem alguns.

1. Ètica i moral

Ja que aquí es parla i es parlarà d'ètica i de moral, és necessari començar per aquests dos conceptes. El primer que se sol recordar, perquè és important, és l'origen etimològic d'aquestes dues paraules. *Ètica* prové dels termes grecs *éthos* (ἔθος), que escrita amb l'*é* curta significa 'hàbit', 'costum'; i d'*êthos* (ἦθος), que escrita amb *ê* llarga significa 'caràcter', 'manera de ser', però també, en un significat més antic, 'estada', 'habitada', 'habitable', 'cau dels animals o dels humans'. Pel que fa al terme *moral*, prové de *mos moris*, que és la traducció llatina que Ciceró va establir per als termes grecs *éthos* i *êthos*.

Avui, el terme *ètica* té diferents usos. De tots ells cal destacar-ne, al meu entendre, almenys tres: per referir-se a normes (el que anomenaré *ètica prescrita*), per referir-se a la manera de ser (que anomenaré *ètica viscuda*) i per referir-se a una activitat reflexiva (que anomenaré *ètica reflexiva*). En el gràfic 1 que acompanya aquestes línies es descriuen breument aquests tres grans usos del terme *ètica*, cadascun dels quals, al seu torn, té les seves variants.

Gràfic 1. Les diferents maneres de dir *ètica*



En el primer dels usos assenyalats, molt utilitzat en el llenguatge ordinari, *ètica* s'utilitza com a sinònim de *moral*, és a dir, com «un conjunt de valors i de regles d'acció que es proposen als individus i als grups per mitjà d'aparells prescriptius diversos, com poden ser-ho la família, les institucions educatives, les esglésies, etc.»¹. La paraula *ètica*, per tant, es refereix a enunciats prescriptius que assenyalen el que està bé o malament. En aquest ús es parla, per exemple, «del codi ètic d'una entitat» o que alguna cosa que s'ha fet «no és ètica».

(1.1) Les persones i organitzacions especialment sensibles a aquesta manera d'entendre l'ètica solen insistir en l'elaboració de codis prescriptius de tot tipus (ètics, deontològics, legislatius, normatius) i solen concebre les problemàtiques ètiques principalment en termes de conflicte de valors o principis que l'ètica reflexiva (la filosofia moral) està cridada a resoldre. La bioètica sorgida a partir dels anys setanta del segle passat als Estats Units d'Amèrica, i amb una forta expansió i implantació a tots els països democràtics, és fonamentalment una ètica reflexiva sobre l'ètica prescrita.

(1.2) En aquest ús prescriptiu de la paraula *ètica*, alguns autors, per exemple Jürgen Habermas², Paul Ricoeur³, Bernard Williams i Ronald Dworkin⁴, la distingeixen de la moral, de tal manera que quan parlen d'ètica es refereixen a valors, principis i formes de vida optatius que les persones escullen perquè els estimen bons per al seu pla de vida o la seva felicitat (el que més endavant anomenarem *moral de màxims*), mentre que es reserven la paraula *moral* per referir-se a valors, principis i formes de vida que es considera que tots els membres d'una comunitat política han de seguir perquè es consideren justos i universalitzables (el que més endavant anomenarem *moral de mínims*). Aquesta distinció es remunta a Hegel, que va parlar d'*eticitat* (*Sittlichkeit*) per referir-se a la idea més o menys aristotèlica de vida bona, principis que s'han fet reals en els costums, les institucions i les formes de vida, els valors i els ideals propis d'un mode de vida concret, que poden ser múltiples i de vegades incompatibles; i de *moralitat* (*Moralität*) per referir-se al comportament subjecte a normes o lleis metafísiques que es volen de vigència universal⁵.

Com pot observar-se, aquest últim ús de les paraules *ètica* i *moral* ja no es refereix tant, o no només, a les normes prescrites, sinó a les formes de vida, amb la qual cosa ja ens endinsem en el segon gran ús del concepte *ètica*, que hem anomenat *viscudà*, en el qual cal distingir almenys dues famílies: la que se centra en el caràcter de les persones i la que ho fa en la seva existència.

(2.1) La que se centra en el caràcter, en les virtuts que les persones van construir i modulant en un procés que hauria de durar tota la vida, és d'arrel aristotèlica. En la seva *Ètica a Nicòmac*, Aristòtil ja recorda que *ètica* prové d'*èthos* ('caràcter') i aquest, d'*éthos* ('costum'), la qual cosa li permet considerar l'ètica com el procés per mitjà del qual l'excel·lència del caràcter es va adquirint amb l'hàbit, amb les virtuts que és necessari forjar i modelar. Si s'entén l'ètica en aquest sentit, la pregunta a la qual ha de respondre ja no és tant «què haig de fer?» (pròpia de l'ètica prescrita), sinó «quin tipus de persona haig de ser i vull ser?» i «quin tipus d'organització hem de ser i volem ser?». Sobre aquest ús d'*ètica* Foucault ha dit que és el procés per mitjà del qual hom té consciència de si i es constitueix com a «subjecte moral» definint la seva posició respecte als preceptes, actuant sobre si mateix, buscant conèixer-se, controlant-se, provant-se, perfeccionant-se, transformant-se⁷.

Les persones i organitzacions especialment sensibles a aquesta forma d'entendre l'ètica solen insistir en la importància dels processos educatius i de socialització de les persones, en les virtuts d'aquestes i en la importància del clima i del caràcter de les organitzacions i de les relacions de col·laboració entre les persones. El primer que va advertir això va ser Aristòtil, que va assenyalar que l'excel·lència intel·lectual s'adquireix principalment per mitjà de la instrucció, mentre que l'excel·lència en el caràcter solament pot adquirir-se per costum, vivint-la i practicant-la al costat de persones virtuoses en institucions justes.

(2.2) Per a alguns, per exemple Heidegger i Lévinas, l'ètica viscuda és, més que un caràcter, una forma de ser al món i amb els altres. Una forma d'existència. Aquesta manera d'entendre i de dir «ètica» és d'arrel judeocristiana, encara que a Grècia també n'hi trobem rastres si atenem al significat més antic d'*êthos* que abans hem assenyalat. Heidegger, en la *Carta sobre l'humanisme*, insisteix en això dient que hi ha una sentència d'Heràclit de només tres paraules que revela l'essència de l'*êthos*: «Êthos anthropoin daimon»⁸, però que no ha estat compresa perquè *êthos* s'ha traduït per *caràcter*, *temperament* o *manera de ser* (per exemple «El caràcter de l'home és el seu geni»), quan hauria de ser traduït per *estança*. Heidegger, endinsant-se en aquests paratges, arribarà al ser-aquí, a l'ésser-en-el-món, l'*êthos* que és habitatge, acolliment, cura. En la tradició judeocristiana, l'existència és responsabilitat, resposta a la presència de l'altre i d'allò altre que reclama la meua atenció per la seva sola presència i existència, de la qual jo també formo part. Una existència que ens uneix, ens lliga i ens *ob-liga*.

Si s'entén l'ètica en aquest sentit, la pregunta ja no pot limitar-se a «quin tipus de persona haig de ser i vull ser?» o «quin tipus d'organització hem de ser i volem ser?»⁶, sinó «com haig de i vull respondre a la presència de l'altre i d'allò altre?», «quin ser-en-el-món-i-amb-els-altres vull viure?». Les persones i organitzacions especialment sensibles amb aquesta forma d'entendre l'ètica solen insistir en els llaços d'afecte, amor i cura que caracteritzen la condició humana, en l'alegria i la responsabilitat d'existir en i amb l'altre, en la nostra finitud i vulnerabilitat.

(3) El tercer significat o ús de la paraula *ètica*, que hem anomenat *reflexiu*, també la distingeix de la moral, però en un sentit completament diferent als assenyalats anteriorment: es refereix a l'activitat reflexiva sobre allò moral. En aquest ús, propi dels contextos acadèmics i recentment dels comitès o espais de reflexió ètica, l'ètica és pensament, reflexió que fonamenta, justifica, raona, orienta, adapta a situacions concretes, etc., els valors, principis i normes morals (ètica prescrita) i també les maneres de ser i de viure (ètica viscuda). Però aquesta ètica reflexiva no es queda aquí, ja que també pensa els contorns, límits, esquerdes, contradiccions, zones fosques o grises... del prescrit i el viscut,

de tal manera que ho construeix i desconstrueix, amplia horitzons, permet pensar i, si és necessari, sortir dels límits en els quals hom es troba. Per aquest motiu a aquesta forma d'entendre l'ètica també se l'anomena *filosofia moral*.

Per exemplificar la diferència entre l'ètica reflexiva i l'ètica prescrita se sol dir que quan ens referim a la primera parlem d'ètica aristotèlica, kantiana, formal, hegeliana, principialista, utilitarista, pragmàtica, dialògica, teològica, postmoderna, de la compassió, etc., mentre que quan parlem de la segona diem ètica jueva, estoica, cristiana, calvinista, islàmica, budista, hinduista, civil, etc. Així doncs, en l'ús reflexiu del terme *ètica* seria incorrecte parlar de «codis ètics» i caldria fer-ho més aviat de «codis morals», «codis deontològics» o «marcs normatius».

Si s'entén l'ètica en aquest sentit, la preocupació a la qual ha de respondre ja no és només o principalment «què haig de fer?», «quin tipus de persona haig de ser i vull ser?», «quin tipus d'organització hem de ser i volem ser?», «com haig de i vull respondre a la presència de l'altre i d'allò altre?» o «quin ser-en-el-món-i-amb-els-altres vull viure?», sinó principalment al per què de tot això.

Com hem assenyalat en el mòdul «Per què és important l'ètica aplicada, avui?», aquesta ètica reflexiva no solament fonamenta, sinó que també arremet contra els límits de la vida i els seus enunciats, contra les parets de la nostra gàbia⁹, destruint o desconstruint morals i maneres de ser en el món i amb els altres i, si és necessari, creant-ne de noves. Sorgeix d'una inquietud intel·lectual i d'un malestar moral que s'intenta apaivagar. La insatisfacció, diu Nietzsche, és «el germen de l'ètica»¹⁰, i l'ètica és la filosofia del desitjable que emana de la insatisfacció que ens provoca la nostra condició d'animals encara no fixats¹¹, éssers per fer o fent-nos que habitem en l'obert per la nostra vinda al món entre l'amalgama d'herències naturals i culturals.

L'ètica reflexiva té la funció d'orientar-nos en el camí de «el que fem» a «el que podem i hauríem de fer», de «el que som» al que «podem arribar a ser», perquè podem i de vegades volem canviar el que fem, el que som, on som, les relacions que mantenim, el que esperem¹²...

Així doncs, què hem d'entendre per *ètica*? En la *Conferència sobre ètica*, Wittgenstein proposa que, per poder atrapar-ne significat, es vagin sobreposant les diverses definicions o expressions per «aconseguir el mateix tipus d'efecte que va aconseguir Galton en prendre en la mateixa placa diverses fotografies de rostres diferents amb la finalitat d'obtenir la imatge dels trets típics que tots ells compartien». «Si vostès miren a través de la gamma de sinònims que els presentaré –diu Wittgenstein–, espero que seran capaços de veure els trets característics de l'ètica. En lloc de dir que l'ètica és la recerca sobre el bé, podria haver dit que l'ètica és la recerca sobre el valuós o el que realment importa, o podria haver dit que l'ètica és la recerca sobre el significat de la vida, o d'allò que fa que la vida mereixi viure's, o de la manera correcta de viure. Crec que

si tenen en consideració totes aquestes frases, es faran una idea aproximada d'allò de què s'ocupa l'ètica»¹³. Doncs bé: sobreposin vostès tot allò que de l'ètica i la moral s'ha dit fins a aquí i el que es continuarà afegint, per veure-se-les amb aquests dos conceptes que no pararem de nomenar. Però estiguin atents, sobretot, al joc de llenguatge en el qual s'inscriu.

L'ètica s'està reduint cada vegada més al prescriptiu i, en el millor dels casos, al reflexiu, del que n'és una bona mostra la proliferació de codis ètics i deontològics, de comitès d'ètica, de documents i publicacions, etc. No obstant això, la nostra preocupació i acció hauria de centrar-se abans que res en la manera-de-ser-i-d'estar-en-el-món-i-amb-els-altres. De totes les possibilitats entrelaçades de servir-se de l'ètica que s'acaben d'exposar, els temes que aquí es presenten no deixen de ser, seguint el camí de la nostra època, d'ètica prescriptiva i reflexiva. Esperem que pràctica.

2. Dogmatisme, naturalisme, relativisme, escepticisme i perspectivisme

El 1961, Richard B. Brandt va advertir que era necessari diferenciar el relativisme cultural (*cultural relativism*) del relativisme ètic (*ethical relativism*), ja que una cosa és observar que la moralitat varia segons les cultures, i una altra de ben diferent considerar que no és possible ni desitjable establir una moral que concilli o s'imposi a les diverses morals observades¹⁴. Aquesta distinció entre el descriptiu i el desitjable (o prescriptiu) em sembla encertada, però desafortunada en la terminologia que Brandt utilitza. Defensar que el relativisme cultural és evident mentre que l'ètic és inacceptable pot portar a considerar que l'ètica (reflexiva) no pertany a aquest tot pròpiament humà que el concepte *cultura* pretén abraçar. Això no seria cap problema si no fos perquè es corre el perill de considerar que la cultura sí té a veure amb el temps i l'espai, però l'ètica no, amb la qual cosa s'atorga a aquesta última una posició immaculada, metafísica, absoluta, pura.

Quan Brandt diu que el relativisme cultural es constata, està parlant de relativisme moral, que els valors, principis, normes, preceptes i actituds es concreten de moltes, variades i de vegades oposades maneres en les diferents èpoques, societats i persones. Ara bé, per què l'ètica (reflexiva), a diferència de la moral, hauria de sostreure's a aquests factors i no ser relativa? Diferents èpoques, societats i persones han tingut i tenen diferents ètiques en la significació que sembla que li atorga Brandt, ja sigui com a narració o reflexió que fonamenta, justifica o reflexiona la moral, ja sigui com a anhel o projecte prescriptiu.

Com es pot ser relativista cultural i no ser relativista ètic? Per què quan algú diu que la moral adquireix diverses formes a través del temps i de l'espai, tot seguit es veu en la necessitat d'aclarir que ell no és un relativista moral o ètic?

Per sortir d'aquest embolic és necessari identificar primer els grans posicionaments que, al meu entendre, hi ha en aquesta qüestió. En l'àmbit descriptiu (ens diu com són les coses), es pot considerar: (a) que hi ha normes morals permanents perquè hi ha un fonament que és universal (una posició que anomenaré *d'universalitat natural*), o (b) que la moral i la seva fonamentació ètica canvien amb les èpoques i els espais geogràfics (relativitat). En l'àmbit del prescriptiu (ens diu com haurien de ser les coses), es pot considerar, per la seva banda: (c) que hi ha-ha d'haver-hi normes morals permanents fonamentades en una ètica absoluta (dogmatisme o monisme), (d) que no és possible determinar quina ètica i, per tant, quina moral, és millor (escepticisme), i (e) que sí és possible determinar, en algunes qüestions, quina ètica, i per tant quina moral, és millor, però sempre des d'una perspectiva (perspectivisme).

A la taula següent s'han resumit aquestes possibilitats:

Taula 1. Dogmatisme, relativisme, escepticisme i perspectivisme

Àmbit descriptiu	Àmbit prescriptiu
a) Universalitat natural. Hi ha normes morals i una ètica absoluta, universal i permanent.	c) Dogmatisme. Hi ha-ha d'haver-hi normes morals permanents, fonamentades en una ètica absoluta.
b) Relativitat. La moral i la seva fonamentació ètica canvien amb les èpoques i els espais.	d) Escepticisme. No és possible determinar quina ètica, i per tant quina moral, és millor (a aquesta posició se la sol anomenar <i>relativisme moral o ètic</i>).
	e) Perspectivisme. En algunes qüestions, sí és possible determinar quina ètica, i per tant quina moral, és millor.

No se m'escapa com d'arriscat és simplificar i nomenar la varietat de posicions existents en els grups i nomenclatures que s'acaben d'exposar. No en va es tracta d'una qüestió que ens manté ocupats des de fa molt temps.

2.1. Dogmatisme

Per *dogmatisme*, aquí, cal entendre aquelles posicions que defensen que hi ha-ha d'haver-hi normes morals permanents i absolutes. Amb el concepte *hi ha-ha d'haver-hi* pretenc assenyalar que el prescriptiu (el «ha d'haver-hi») es fonamenta en el descriptiu (en el «hi ha»), fins al punt de considerar-los pràcticament el mateix: la moral autèntica és aquella que ha estat sempre i per a tots, i ha estat sempre i per a tots precisament perquè és l'autèntica moral. L'Església catòlica ho ha descrit molt bé en l'expressió «Quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est» ('El que és sempre, el que és a tot arreu, el que és creença de totes les gents'). El fonament d'universalitat natural pot ser socio-fisiològic (per exemple, es pot basar en allò neurobiològic) o teològic (en un ordre moral que Déu ha inscrit en la naturalesa de les persones o coses).

Al meu entendre, hi ha almenys quatre raons per desestimar el dogmatisme moral i ètic:

- 1) La lògica formal.
- 2) L'autonomia o llibertat humana.
- 3) L'horror al que pot i sol portar el dogmatisme moral i ètic.
- 4) La constatació empírica.

Pel que fa a la lògica formal, el dogmatisme peca de servir-se de la fal·làcia naturalista, de la confusió entre l'«és» i l'«ha de ser». Suposem que hi hagués normes morals que fossin innates o que tothom seguís; així i tot, aquesta constatació pertanyeria a l'àmbit del coneixement empíric (del descriptiu), no al de la moral (prescriptiu) i, per tant, no podria o no hauria de ser fonament de la moralitat. Quantes coses no són com són i ho han estat durant molt temps

o fins i tot sempre, i no per això les considerem moralment correctes! Que tothom o la majoria de les persones faci alguna cosa no és un bon fonament ètic per decidir continuar fent-la.

La segona raó té a veure amb la llibertat humana. Per a aquells que hem iniciat el camí de no tenir un altre amo que la responsabilitat i volem governar-nos pel nostre propi enteniment, no podem permetre que les normes morals i les formes d'establir-les, màximes expressions de l'humà, no ens pertanyin, que ens vinguin imposades pel costum, la naturalesa, Déu o una raó metafísica.

La tercera raó és el perill que comporta el dogmatisme. Considerar que hi ha normes morals que formen part del mateix ésser de les coses (del món i de la condició humana) facilita extraordinàriament el fet de considerar que aquells que no les segueixen o comparteixen poden ser considerats no humans, o que es troben en estats primitius de la humanitat, o que estan malalts, o que són uns depravats, etc.

La quarta raó per desestimar el dogmatisme moral i ètic és la constatació empírica que hi ha hagut i hi ha grups i persones que no comparteixen ni les normes morals ni les formes de fonamentar-les que el dogmatisme considera permanents i d'universalitat natural o sobrenatural. Això ja va ser advertit al segle v aC per, entre d'altres, Heròdot, en dir que el que per a alguns pobles és sacríleg, per a uns altres és normal¹⁵. No obstant això, molts autors defensen precisament el contrari: que l'evidència mostra que tots els éssers humans compartim una base moral, que pot considerar-se universal i permanent. Lawrence Kohlberg, per exemple, va defensar amb vehemència que «el desenvolupament moral no és merament una qüestió d'aprenentatge verbal de valors o regles propis de la cultura del nen, sinó que reflecteix quelcom més universal en el desenvolupament, quelcom que ocorre en qualsevol cultura». Gairebé tots els individus en totes les cultures, diu Kohlberg, usen les mateixes trenta categories, principis o conceptes morals bàsics (judicis sobre el just, els drets, els deures, la responsabilitat, prudència, benestar, amor, llibertat, igualtat, reciprocitat i contracte, etc.), i tots els individus en totes les cultures, continuen, segueixen el mateix ordre o seqüències dels estadis del desenvolupament, tot i que varia la velocitat i el punt final en el qual el desenvolupament s'atura (nivell preconvençional, convençional i postconvençional, cadascun dels quals té dos estadis¹⁶).

Alasdair MacIntyre, per la seva banda, ha considerat que diferents societats han tingut i tenen codis diferents de veracitat, justícia i valor, però que tots ells impliquen el reconeixement de les virtuts de la veracitat, la justícia i el valor. Per exemple i respecte a la primera d'aquestes tres virtuts, recorda que els pietistes luterans educaven els seus fills en la creença que s'ha de dir la veritat sempre i a tothom, siguin quines siguin les circumstàncies i les conseqüències; que els bantus tradicionals els educaven a no dir mai la veritat als desconeguts, i que «en la nostra cultura, molts de nosaltres hem estat edu-

cats a no dir la veritat a les ancianes tietes àvies que ens insten a admirar els seus barrets nous»¹⁷. En aquesta línia, James Q. Wilson ha defensat que hi ha normes morals universals, entre les quals ha destacat que totes les societats consideren que l'assassinat i l'incest són dolents, que no han de dir-se mentides ni incomplir promeses, que cal cuidar els nens i que s'ha de ser fidel a la família¹⁸. Actualment, l'avenç de les neurociències ha provocat l'adveniment d'una nova branca del saber anomenada *neuroètica*, que ha impulsat i reforçat de manera significativa la visió naturalista de la moral.

Pel que fa a aquesta qüestió, considero que és possible que hi hagi capacitats o comportaments innats, però que aquestes capacitats o comportaments no són, com va advertir Hobbes, ells mateixos morals. A les capacitats, fa falta omplir-les de contingut, i als comportaments, valorar-los com a correctes o incorrectes, bons o dolents. Les persones disposem de la capacitat innata del llenguatge, però el llenguatge és un instint que ha d'aprendre's, i en aquest aprenentatge hi va inclòs quines paraules i frases seran considerades blasfèmia o lloança. La capacitat sobre el just, el deure, la responsabilitat, la prudència, l'amor, la llibertat, la igualtat, etc., que Kohlberg destaca, ha de desenvolupar-se, valorar-se, omplir-se de contingut, ensenyar-se. La capacitat d'estimar, per exemple, es pot concretar d'una manera o d'una altra, es pot estimar la guerra o la pau, els nens d'una manera pedòfila o fraternal i, sobretot, és necessari determinar quines d'aquestes formes d'amor són desitjables i correctes, i quines no. Al cap i a la fi, els instints es concreten de diferent manera (encara que tinguin un aire de família) i fins i tot en el cas que es concretessin de la mateixa manera, no per això hauríem de concloure que són moralment correctes.

Al naturalisme moral cal preguntar-li: per què es regula el que considerem innat? La resposta sembla senzilla: es regula allò que és possible fer d'una altra manera, la qual cosa evidencia que l'innat no necessàriament és universal i correcte.

Els estudis sobre la universalitat d'algunes normes morals, que durant molts anys s'han basat en la naturalesa, la teologia, l'etnologia i, recentment, en les neurociències, ens donen informació del que hi ha i del que som capaços biològicament i culturalment, però no responen la qüestió ètica principal: és bo que sigui així?, per què hauríem de respectar-ho o canviar-ho?

A la pregunta de per què fem una cosa o una altra, la neuroètica respon «perquè així ho determina el cervell», la qual cosa, fins i tot en el cas que fos correcta, és una resposta satisfactòria en l'àmbit de la ciència, però no en el de l'ètica, que continuarà preguntant: el que determina el cervell, és moralment correcte? És possible concebre altres formes d'actuar? Hauríem de desitjar i esforçar-nos a canviar el funcionament del cervell? Que la neuroètica i la teoria evolucionista expliquin, per exemple, per què la majoria de les persones socorren una persona ensangonada que ha sofert un accident àdhuc a risc d'espantillar la tapisseria

d'un cotxe que els acaba de costar cinc-cents euros i, en canvi, no envien cent euros per salvar la vida de deu nens famolencs, ens aporta una valuosa informació, però no ens eximeix de les preguntes ètiques que l'experiment planteja, ni els dona respostes. El mateix ocorre amb el famós dilema del tramvia.

Una vegada més, l'etnologia i ara les neurociències ens diuen com són les coses, no si són correctes o no. Tampoc no ens diuen com haurien de ser, encara que no hi ha dubte que ens poden ajudar en aquesta tasca. Que comencem a disposar de la tecnologia que ens permet indagar sobre el funcionament del cervell en qüestions morals és quelcom enormement positiu. Com ha assenyalat Michael S. Gazzaniga, «la constatació que la moralitat és contextual i social, i que es basa en mecanismes neuronals, pot ajudar-nos a determinar certes maneres de tractar qüestions ètiques»¹⁹.

2.2. Escepticisme i perspectivisme moral i ètic

Com hem assenyalat, el relativisme descriptiu constata una realitat: que la moral i la seva fonamentació ètica canvien amb les èpoques i els espais geogràfics; i l'escepticisme i el perspectivisme no solament constaten aquest fet, sinó que consideren que no és possible una moral i una ètica que no depenguin de l'època, el lloc i les persones que les formulen. No obstant això, entre l'escepticisme i el perspectivisme hi ha una diferència abismal: el primer considera que no és possible determinar quines morals i ètiques són més apropiades, mentre que el segon considera que sí és possible.

A l'escepticisme o nihilisme moral i ètic se'l sol anomenar *relativisme*, i en la seva forma radical deriva en el solipsisme i en el cinisme. Des d'aquesta posició, qualsevol norma moral o fonamentació ètica que pretengui imposar-se fora dels límits del mateix grup o persona és acusada d'etnocentrisme o subjectivitat. La posició que l'Associació Americana d'Antropologia (AAA) va mantenir respecte a la Declaració universal dels drets humans n'és un bon exemple. Abans que la Declaració fos debatuda per l'Assemblea General de l'ONU, la Comissió de drets humans va enviar un esborrany a diverses associacions professionals, entre elles l'AAA. Després d'un període de deliberació, a les acaballes de l'any 1947 la revista *American Anthropologist* va publicar la resposta, signada pel president de l'associació, H. Hershkovits, en la qual deia que l'AAA no s'adheria a la Declaració universal per tres raons principals, que formulava en forma de declaració de drets humans alternativa: (a) S'han de respectar les diferències culturals, (b) no s'ha descobert cap procediment científic d'avaluació qualitativa de les cultures, i (c) les normes i els valors són relatius a la cultura de la qual formen part, la qual cosa motiva que hàgim de desconfiar, per etnocèntric, de qualsevol intent d'exportar-los o universalitzar-los. Aquesta argumentació va tenir poquíssimes crítiques en l'àmbit de l'antropologia, i fins al 1999, cinquanta-dos anys més tard, l'AAA no va fer públic un nou comunicat en el qual, i gairebé entre línies, acceptava la Declaració universal dels drets humans de 1948.

L'escepticisme és freqüent entre els estudiants que cursen els graus d'Educació Social, Treball Social i Pedagogia, la qual cosa és preocupant. Em sembla que això es deu, entre altres raons, a una encomiable reacció contra el dogmatisme, a la influència d'alguns professors que poden permetre's flirtejar amb l'escepticisme, a no saber que la moralitat està formada per una varietat de normes i conductes que requereixen tractaments molt diversos (als apartats sobre moral de mínims i de màxims i sobre principis *prima facie* abordarem aquesta qüestió) i al desconeixement del perspectivisme. És preocupant perquè corren el perill d'acabar en la irresponsabilitat o en els braços del dogmatisme. Si hom creix en el convenciment que mai no és possible ni aconsellable decidir el que està bé o malament i que mai no pot ni ha d'imposar-se res, quan arriba el moment d'exercir una professió que en alguns casos ho exigeix, es corre el risc de no assumir aquesta responsabilitat o de passar-se a l'extrem contrari, imposant-ho tot, ja que no es disposa dels coneixements i les habilitats per moure's en la complexa i apassionant superfície que va del paternalisme a l'abandó.

L'escepticisme moral i ètic és insostenible, i els estudiants deixen de simpatitzar amb ell quan se'ls recorda que, si són coherents, han d'acceptar i protegir conductes de grups o persones que consideren aberrants. Per exemple, hauran de considerar que té exactament la mateixa validesa defensar l'esclavitud que la llibertat, el masclisme que la igualtat, el maltractament que el respecte, la valoració del violador que la de la persona violada, etc. Que, si són coherents amb l'escepticisme, hauran de considerar i defensar que no és possible determinar que hi ha perspectives millors que unes altres, arguments millors que uns altres i que fins i tot hauran de considerar que donar raons no deixa de ser el paradigma de validesa d'una de les esferes epistèmiques (per exemple l'occidental) que intenta imposar-se a les altres. I que, com sol recordar-se, es veuran atrapats en la contradicció de considerar que hi ha bones raons per ser escèptic, malgrat considerar que no és possible establir que quelcom és millor. A l'autèntic escèptic, si és que existeix, no crec que se li hagi de retreure aquesta contradicció, sinó neutralitzar-li el poder en cas que el tingui, i compadir-lo d'habitar, en paraules de Nietzsche, en el fred de sentir-se copejat per l'alè de l'espai buit i el no-res infinit²⁰.

Alguns dogmàtics s'esforcen a presentar un panorama dicotòmic: o s'està del costat del dogma o solament queda lliurar-se a aquest espai buit que anomenen *relativisme* i que jo prefereixo denominar *escepticisme*. El papa Benet XVI, per exemple, va parlar recurrentment de la dictadura del relativisme, que no reconeix res com a definitiu, es deixa portar a la deriva per qualsevol vent de doctrina i deixa com a última mesura només el propi jo i els seus desitjos²¹.

Però no tota la superfície està ocupada pel dogmatisme i l'escepticisme. Per al perspectivisme, el fet de conèixer i valorar en relació amb una època, lloc o paradigma no impedeix determinar que hi ha raons i perspectives millors que unes altres per a algunes qüestions morals que considerem importants,

i trobar-les. Considera que el fet d'haver deixat enrere les veritats absolutes i eternes no significa que tot val, i que aquesta pèrdua es converteix en una enorme possibilitat de llibertat i responsabilitat humana.

L'absència d'universalitat moral natural o sobrenatural no significa que no sigui desitjable ni possible establir una universalitat moral positiva en aquelles qüestions que considerem de mínims (i en algunes de màxims). L'absència de certes absolutes i atemporals no és un bon argument per considerar que no podem ni hem de determinar el que és valuós i desitjable a cada moment. Que hi hagi, per exemple, 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 defensar que totes haurien de tenir-los, sense distinció de raça, sexe, origen nacional o social, capacitat o qualsevol altra característica. Les coses, certament, són vistes segons les ulleres que un es posa, però hi ha ulleres amb les quals es veu millor. Si algú està massa atrapat a veure prejudicis etnocèntrics per onsevulla, arrugarà el nas davant l'afirmació que hi ha maneres de veure les coses més adequades que unes altres, sense advertir que és la condició de possibilitat de la tesi que defensa amb vehemència: que les coses es veuen segons les ulleres que un es posa.

En ciències naturals i socials, aquesta qüestió és poc o gens controvertida. Tot i que tots els científics saben que el seu àmbit de coneixement ha estat i és relatiu a les èpoques, llocs i persones, estan convençuts que és possible establir quines esferes epistèmiques són millors per descriure, analitzar i intervenir en la realitat. Davant una insuficiència cardiorrespiratòria, es pot invocar Déu o fer un massatge cardíac, o ambdues coses alhora, però no hi ha dubte que la medicina té procediments per establir quina de les accions és millor per salvar la vida terrenal d'aquesta persona. Així mateix, l'antropologia sap que, per conèixer els costums d'una societat, es pot recórrer al que els tòpics i prejudicis n'expliquen a milers de quilòmetres de distància, o anar-hi a viure per aprendre'n els llenguatges i observar-ne els costums i intentar fer-ne una descripció i fins i tot una explicació amb criteris d'objectivitat; o les dues coses alhora. Però no hi ha dubte que l'antropologia té procediments per determinar quin d'aquests procediments o metodologies és millor per conèixer els costums d'aquesta societat. Si això és possible en les ciències naturals i socials, per què no hauria de ser-ho en l'ètica?

Es pot al·legar, amb raó, que l'ètica no només tracta de resultats, sinó també, i principalment, de finalitats. Que, en ètica, la qüestió no és determinar quina és la millor manera de salvar la vida terrenal de la persona que acaba de sofrir una parada cardiopulmonar, sinó si cal salvar-la o no. O que no té per funció determinar quina és la millor manera de conèixer una societat, sinó si és correcte conèixer-la, posant-s'hi en contacte i alterant-ne, d'una manera o altra, el curs. No obstant això, i malgrat les diferències amb les ciències naturals i socials, en ètica també és possible determinar quins procediments i quines respostes són millors.

El perspectivisme és conseqüència de la secularització del pensament. Parteix del fet que les persones som creadores i lliures, responsables dels nostres valors i principis morals i jurídics. Considera que la moral i l'ètica són adveniment, construcció, interpretació, i que tota verificació i falsació de proposicions, ja siguin descriptives o prescriptives, només pot donar-se en l'horitzó d'una obertura prèvia no transcendental, sinó heretada i habitada. Considera que 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. Considera que les morals i les ètiques tenen referents, sorgeixen *de* i *respecte a*, estan relacionades amb les condicions, els interessos, el llindar de coneixement, el temps i les situacions en les quals van ser i per les quals van ser proclamades. Considera que per determinar el que està bé o malament no és necessari disposar d'estructures estables i fonaments eternals, sinó fer-se'n responsable. L'obertura a la fal·libilitat és el seu fonament.

Els avantatges del perspectivisme respecte al dogmatisme i al nihilisme són evidents per a qualsevol que s'hagi embarcat en l'aventura d'afrontar problemàtiques ètiques des d'aquesta perspectiva. D'entre aquests avantatges, cal destacar que ens fa responsables de la moralitat que practiquem i que de vegades és necessari imposar; que afavoreix la comprensió de les veritats morals dels altres (recordeu: d'aquells *altres* que no són com *nos*); estimula la crítica a les pròpies conviccions; facilita l'adaptació raonable de les normes a les diverses situacions i permet la possibilitat del canvi prudent de les conviccions.

3. Moral de mínims i de màxims

En filosofia política, moral i del dret es distingeix entre aquelles normes que s'exigeix que tots compleixin i aquelles normes i formes de vida no exigibles. A les normes del primer tipus les sol anomenar *moral* o *ètica de mínims*, *inter-subjectiva*, *civil*, *cívica*, *pública*, *moralitat*, *justícia*, *moral legalitzada*, *amistat civil*, etc.; i a les segones, *moral* o *ètica de màxims*, *personal*, *individual*, *particular*, *privada*, *de concepcions del bé*, *de la virtut*, *de vida bona*, *eticitat*, etc.

Adela Cortina realitza aquesta diferenciació utilitzant els termes *ètica de mínims* i *ètica de màxims*. El que Cortina anomena *ètica de mínims* és una moral cívica o civil plasmada en els drets humans de les diferents generacions que, en una societat organitzada amb criteris de justícia, ha de ser respectada per tots perquè permet la convivència i el respecte entre les persones i entre aquestes i el seu entorn. Amb *ètica de màxims*, en canvi, es refereix a aquelles normes morals que no necessàriament han de compartir tots i que conformen la pluralitat i diversitat que ha de respectar-se o tolerar-se, les diverses propostes de vida feliç, de sentit i de projectes de vida, d'idees, creences o accions de les persones i grups.

La diferenciació entre ètica de mínims i de màxims, diu Cortina, «no significa, com s'entén amb excessiva freqüència, que els mínims siguin cosa de l'Estat, cosa de la comunitat política, i els màxims hagin de quedar en una presumpta vida privada que compon el món de la societat civil». Del fet que l'ètica cívica hagi de ser respectada i encarnada per l'Estat, «no se segueix de cap manera que sigui una ètica de l'Estat. És més aviat, com hem dit, una ètica dels ciutadans, una ètica cívica, però no estatal»²². Per a Cortina, massa sovint l'ètica aplicada cau en aquesta dualitat quan afirma que l'incompliment de la moral de mínims comporta la sanció assenyalada per les lleis, mentre que l'incompliment de la de màxims simplement comporta la reprovació d'aquells que no en participen i la invitació a seguir-ne postulats²³.

Alguns autors consideren necessari distingir aquests dos nivells del moral però no comparteixen la terminologia utilitzada per Cortina, perquè consideren inadequat anomenar *ètica de mínims* a allò més important (per exemple la Declaració de drets humans) i *ètica de màxims* a propostes de vida feliç que, en alguns casos, haurien de ser considerades mesquines (per exemple l'amor a la pornografia). Cortina defensa la seva terminologia dient que parlar d'ètica pública o privada, civil o individual, no és correcte. D'una banda, perquè tota ètica és pública, ja que neix i se sosté amb la presència dels altres i amb la

relació amb ells, i d'altra banda, ètica privada o individual pot arribar a significar que cadascú té la seva ètica, amb la qual cosa no hi hauria societat (més o menys extensa).

Per la meua banda, considero que els termes *de mínims* i *de màxims* són precisos i gràfics, i permeten esquivar el garbull del públic i el privat. No obstant això, em sembla més convenient parlar de *moral* de mínims i de màxims, ja que es refereixen als principis i prescripcions que orienten accions i vides, i reservar el terme *ètica* per als altres significats apuntats en l'apartat «Ètica i moral», és a dir, com a activitat reflexiva, com a caràcter o com a responsabilitat.

Tot i que he dit que la moral de màxims pertany a l'àmbit d'allò a què un hom s'adhereix i ha de ser respectat i, si això no és possible, tolerat pels altres, això no significa que no pugui o hagi d'intervenir-s'hi. La moral de màxims no és un món estanc. De vegades es permeten o fins i tot s'exigeixen intervencions respectuoses en el seu àmbit, sempre que no reportin intromissions injustificades. Les campanyes d'educació sanitària, per exemple, són accions del poder públic per generar canvis cap a models de vida que es consideren bons (una alimentació equilibrada, fer exercici, etc.). O les d'entitats culturals (escoltar bona música, practicar l'excursionisme, descobrir el gaudi de l'art, etc.). Als professionals de l'acció psicosocioeducativa i sociosanitària se'ls demana que intervinguin no només en allò que té a veure amb la moral de mínims de les persones a les quals atenen, sinó, probablement com en cap altra professió, que conreen i fins i tot que provoquin canvis en la moral de màxims. Les actuacions terapèutiques, educatives i socials persegueixen el ben viure amb un mateix, amb els altres i amb l'entorn, per aquest motiu són professions d'altas possibilitats ètiques, però també d'alts riscos ètics.

En les deliberacions ètiques dels professionals, és important saber en quina de les dues morals se situa la qüestió que és objecte d'anàlisi, ja que en la de mínims ens mourem en l'àmbit de la imposició i en la de màxims, en el de la tolerància. Una vegada més és necessari recordar que aquesta divisió dicotòmica és útil en una primera aproximació, però que, per sort, la realitat moral que hem construït és molt més complexa i es mou en un ventall de graus.

4. Principis *prima facie* i drets absoluts

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-ho definitiu. Es diu, per exemple, «en aquesta situació han de respectar-se, *prima facie*, els drets a la llibertat i a la integritat física». La traducció col·loquial seria ‘en principi’, expressió que utilitzem per indicar que farem o considerem alguna cosa sempre que no apareguin nous factors que aconsellin canviar d’opinió. Per exemple, quan diem «en principi vindré» o «considero que això, en principi, està bé».

Els problemes ètics se solen plantejar no tant pel fet que no hi hagi respostes a una situació, sinó més aviat perquè n’hi ha vàries. Per a l’ètica de principis o deontològica, els problemes ètics solen manifestar-se mitjançant el conflicte entre valors, principis o drets (i per tant entre deures), quan en una situació, atendre un principi moral (per exemple el principi de beneficència, que obliga a procurar pel bé d’una persona) ens porta a vulnerar altres principis morals (per exemple el principi de llibertat, que obliga a respectar la voluntat d’una persona). W. D. Ross (1877-1971) va abordar aquesta qüestió i va crear l’anomenada *teoria dels deures prima facie*²⁴.

La teoria dels deures *prima facie* sosté que tenim uns deures primaris, per exemple no matar, ajudar els altres, no enganyar, complir les promeses, etc., i que tots són importants, però que de vegades les circumstàncies fan que entrin en conflicte, per exemple quan és necessari 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 poguéssim jerarquitzar clarament i *a priori* tots els principis, drets i deures; decidir quins són més importants i estan sempre i en tot lloc per sobre dels altres. Però com que això no és possible, perquè totes les situacions són diferents i singulars, cal considerar els 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 haurien de prendre’s 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 àmpliament acceptada. Se sol considerar que no hi ha drets absoluts, que tots tenen excepcions i que es manifesten o articulen en una espècie de mútua vigilància que no permet establir, *a priori*, una jerarquia entre ells. En aquest sentit, no és estrany trobar en algunes sen-

tències judicials l'afirmació que no hi ha cap dret absolut, la qual cosa no treu que moltes constitucions, per exemple l'espanyola, estableixin una separació jeràrquica entre drets fonamentals i drets que no ho són.

Alguns autors, no obstant això, assenyalen que hi ha alguns drets estretament 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. Norberto Bobbio escriu:

«Entenc per “valor absolut” l'*status* que competeix a poquíssims drets humans, valedors en totes les situacions i per a tots els homes sense distinció. Es tracta d'un *status* 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 l'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.»²⁵

Així doncs, hi ha o no hi ha drets absoluts? Els que defensen que sí, consideren drets el no ser sotmès a tortura, ni a penes i tractes inhumans o degradants, ni a l'esclavitud. Els que defensen que no hi ha drets absoluts, consideren que les accions anteriors no són pròpiament drets, sinó concrecions o manifestacions d'aquests (del dret a la vida, a la integritat física i moral i a la llibertat, respectivament), 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 pogués fer en entrar en conflicte amb altres drets fonamentals, assenjala que en la manifestació d'aquests drets, en cap cas podrà sotmetre's ningú a tortura ni a penes o tractes inhumans o degradants. Per als objectius d'aquestes línies, amb el que s'ha dit fins a aquí és suficient.

5. Antinòmies jurídiques

En l'àmbit jurídic es coneix com a *antinòmia jurídica* la situació en la qual dues o més normes d'un mateix ordenament legal es contradiuen. Per exemple, situacions en les quals l'article 199 del Codi penal ens mana mantenir el secret professional però, al seu torn, l'article 262 de la Llei d'enjudiciament criminal ens obliga a denunciar immediatament un delicte del qual tenim coneixement en l'exercici de la nostra professió.

Les antinòmies jurídiques se solen resoldre per criteris **a)** jeràrquics (les lleis de rang superior prevalen), **b)** cronològics (entre lleis del mateix rang, prevalen les més recents), **c)** d'especialitat (entre lleis del mateix rang, les específiques sobre la qüestió que es tracta prevalen sobre les generals), o **d)** per mitjà del que es coneix com a *estat de necessitat*. L'article 20.5 del Codi penal diu, respecte a l'estat de necessitat, el següent:

«El que, en estat de necessitat, per evitar un mal propi o aliè lesioni un bé jurídic d'una altra persona o infringeixi un deure, sempre que concorrin els següents requisits: Primer. Que el mal causat no sigui major que el que es tracti 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.»²⁶

Fent-se ressò de les antinòmies jurídiques que es produeixen en l'àmbit del secret professional, l'any 1979 el Comitè de Ministres del Consell d'Europa va recomanar a tots els estats membres «prendre les mesures necessàries perquè les persones subjectes al secret professional revelin, sobre la base de procediments previstos i de manera compatible amb la seva ètica professional, els casos d'abús o privacions infligides a menors, emetent disposicions legislatives a aquesta finalitat, o fomentant l'adopció de disposicions similars en els codis de deontologia professional»²⁷. En el moment d'escriure aquestes línies i malgrat el mandat constitucional que diu que «la llei regularà els casos en què, per raó de parentiu o de secret professional, no s'estarà obligat a declarar sobre fets presumptament delictius» (art. 24.2 de la Constitució espanyola), no disposem encara d'aquesta llei.

6. Quatre principis de la bioètica: autonomia, no maleficència, beneficència i justícia

La primera notícia que tenim de la paraula *bioètica* es remunta al 1927, en un article del pastor protestant alemany Fritz Jahr²⁸ en el qual tracta la correcta relació entre l'ésser humà i els altres éssers vius, una preocupació que reprendrà en articles successius. Després de Jahr, sembla ser que el concepte de *bioètica* no va ser utilitzat fins al 1970 pel bioquímic nord-americà Rensselaer van Potter en el seu article «Bioethics: The Science of Survival», que un any més tard es convertiria en el llibre *Bioethics: Bridge to the Future*. En aquesta obra, Potter dona al terme un sentit molt més ampli del que té actualment: la considera una ciència «per a la supervivència de l'home i la millora de la seva qualitat de vida» que ha de permetre transformar la destinació del planeta i de la humanitat, i la defineix com «l'estudi sistemàtic de la conducta humana en l'àmbit de les ciències humanes i de l'atenció sanitària, quan s'examina aquesta conducta a la llum de valors i principis morals»²⁹. No obstant això, a la fi de la dècada de 1970, el terme era ja utilitzat solament per referir-se a la reflexió ètica en el camp de les ciències de la salut, significat amb el qual es manté en l'actualitat.

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

S'ha escrit tant sobre aquests quatre principis, que considero que la millor manera de presentar-los és reproduint el que d'ells van dir Beauchamp i Childress³⁰:

- **No maleficència.** «El principi de no maleficència obliga a no fer mal intencionadament. En ètica mèdica, aquest principi està íntimament relacionat amb la màxima *primum non nocere*: “En primer lloc, no fer mal”». Beauchamp i Childress parlen de no fer mal *intencionadament*, perquè poden

donar-se situacions en les quals fer mal sigui necessari per obtenir un benefici per a la persona afectada. Quan ocorre això, la intenció no és fer mal al pacient, sinó procurar-li un benefici. Pensi's, per exemple, en el dany que provoca la quimioteràpia o, en l'àmbit dels serveis socials, la retirada d'un fill de la seva família davant una situació de maltractament.

- **Justícia.** «Els termes *equitat*, *mèrit* (el que és merescut) i *titularitat* (al que un hom té dret) han estat usats per diversos filòsofs en els seus intents d'explicar la *justícia*. Totes aquestes explicacions interpreten la justícia com a tracte igual, equitatiu i apropiat a la llum del que es deu a les persones o és propietat d'elles. [...] Qui té una exigència vàlida basada en la justícia té un dret i, per tant, se li deu alguna cosa. Així doncs, una injustícia implica un acte erroni o una omissió que nega a les persones beneficis als quals tenen dret o que falla en la distribució justa de les càrregues». El principi de justícia es refereix a tractar igualment situacions iguals i de diferent manera les situacions diferents amb la finalitat d'aconseguir la igualtat.
- **Respecte a l'autonomia.** «Respectar un agent autònom implica, com a mínim, assumir el seu dret a tenir opinions pròpies, a triar i a realitzar accions basades tant en els seus valors com en les seves creences personals. Aquest respecte ha de ser *actiu*, i no simplement una *actitud*. Implica no només l'obligació de no intervenir en els assumptes d'altres persones, sinó també la d'assegurar les condicions necessàries perquè la seva elecció sigui autònoma, mitigant les pors i totes aquelles circumstàncies que puguin dificultar o impedir l'autonomia de l'acte». En bioètica, el principi d'autonomia es concreta en el respecte a les decisions de les persones ateses i a no realitzar cap intervenció sense el consentiment lliure i informat de la persona afectada.
- **Beneficència.** «No hi ha ruptures clares en el *continuum* entre el no infligir dany i l'oferir un benefici, però el principi de beneficència requereix potencialment una major implicació que el principi de no maleficència, ja que els subjectes han de fer passos positius per ajudar els altres, i no únicament abstenir-se de realitzar actes perjudicials. El terme *no maleficència* s'utilitza de vegades d'una manera àmplia per incloure la prevenció del dany i la supressió de les condicions lesives. No obstant això, prevenció i supressió requereixen actes positius per beneficiar els altres, i per tant pertanyen a la beneficència més que no pas a la maleficència». El principi de beneficència té repercussions importants: implica que el professional es deu primàriament a la persona atesa, no als seus familiars o a la institució per la qual treballa.
- En l'àmbit de l'acció psicosocioeducativa, el terme *beneficència* té una reputació nefasta perquè s'utilitza per referir-se a un passat caracteritzat per l'acceptació i la pal·liació de la injustícia mitjançant el paternalisme. El tercer principi del «Codi deontològic de l'educador i l'educadora social» de l'Associació Estatal d'Educació Social (ASEDES) diu: «L'actuació de

l'educador/a social es basarà en el dret a l'accés que té qualsevol persona que visqui en la nostra comunitat, a l'ús i gaudi dels serveis socials, educatius i culturals en un marc de l'Estat social democràtic de dret i no en raons de beneficència o caritat»³¹.

Per a alguns professionals de la salut, parlar d'ètica és parlar d'aquests quatre principis, la qual cosa suposa una pobresa humanista preocupant. I no solament, com anirem veient, perquè s'obliden que hi ha altres famílies ètiques a més de les principialistes o deontològiques, de les quals aquests quatre principis formen part, sinó també perquè dins d'aquesta família hi ha molts més principis i, sobretot, valors. Tot això no redueix, en absolut, la importància i l'efectivitat d'aquests quatre principis de la bioètica en l'anàlisi d'algunes situacions.

D'altra banda, és obvi que aquests principis de l'ètica mèdica no van haver d'esperar a la segona meitat del segle xx per començar a practicar-se. Els de benevolència i no maleficència es remunten a Hipòcrates (i el primer d'ells va donar lloc al paternalisme mèdic), mentre que els d'autonomia i justícia són propis de la modernitat.

Diego Gracia ha criticat que es consideri aquests quatre principis de la bioètica com a principis *prima facie*, és a dir, que no puguin jerarquitzar-se *a priori* abans de la seva possible confrontació en situacions reals. Considera que la no maleficència i la justícia tenen un rang superior (que anomena *nivell 1*) perquè pertanyen a una moral de mínims, a una ètica del deure, a l'àmbit del dret, als principis universals i del bé comú, mentre que l'autonomia i la beneficència pertanyen al nivell 2, a la moral de màxims, a l'ètica de la felicitat, a l'àmbit del bé i de la moral, del particular i singular. Gracia assenyala que sempre estem obligats a no fer mal als altres i a tractar-los amb justícia, però no sempre a fer-los un bé i a respectar les seves decisions³².

7. Les principals fal·làcies

De vegades, en el moment d'argumentar una opinió, proposta, decisió o acció, es cau en les fal·làcies. La paraula *fal·làcia* té, almenys, dos significats: 'engany o mentida' i 'argument aparentment coherent però lògicament defectuós'. Aquí s'emprarà en el segon sentit, és a dir, com una argumentació que contradiu els criteris de validesa lògica, es tingui o no voluntat d'enganyar. No obstant això, no totes les fal·làcies que es descriuran a continuació ho són per contradir els criteris de validesa lògica, sinó perquè realitzen un ús del llenguatge i de la conversa inadequats. Hi ha diferents tipus de fal·làcies, però aquí es descriuran només les més habituals en les deliberacions ètiques.

7.1. Fal·làcies naturalista, tradicionalista i legalista

David Hume va ser el primer a advertir que les persones, en parlar o escriure, passaven com si res del «ser» («això és així») a l'«haver de ser» («això hauria de ser així» o «això està bé que sigui així»), sense cap argument, com si allò prescriptiu o valoratiu es deduís lògicament d'allò descriptiu³³. Per aquest motiu alguns filòsofs, com Dworkin, anomenen «lleï» o «principi de Hume» la consideració que cap sèrie de proposicions sobre com són les coses pot portar per si sola a la consideració de com han de ser, de la qual cosa dedueixen que «qualsevol argument que recolzi o sostingui una afirmació moral ha d'incloure o pressuposar afirmacions o suposats morals addicionals»³⁴. Kant va aprofundir en aquesta qüestió en diferenciar clarament allò que puc conèixer (el motiu principal de la seva obra *Crítica de la raó pura*) d'allò que he de fer (que aborda en la seva segona crítica, la *Crítica de la raó pràctica*). No obstant això, el concepte i la crítica a la fal·làcia naturalista (o fal·làcia *ad naturam*) es deu a George E. Moore, que en el seu *Principia ethica* va advertir que per no caure en una fal·làcia cal saber separar el que és «visible» o «audible» del «desitjable», i distingir la pregunta «què és real» de la pregunta «què és bo»³⁵.

La fal·làcia naturalista és una de les fal·làcies més habituals en ètica i consisteix a considerar que del fet que les coses siguin o funcionin d'una determinada manera (enunciats descriptius o explicatius) se'n dedueix que és bo que siguin així, que han de ser i seguir així (enunciats prescriptius o normatius). Però del fet que les coses siguin d'una determinada manera no es pot concloure que hagin de ser o seguir sent així, i si es fa, és una decisió o aportació del que ho fa, no una conseqüència lògica.

Que de l'«és» no pugui derivar-ne sense més l'«ha de ser» significa, com s'ha assenyalat als apartats sobre secularització del pensament i sobre dogmatisme, escepticisme i perspectivisme, que el món ha deixat d'estar habitat per ancestres, déus, forces i lleis que no només es mostraven en «allò que és», sinó que

establien que havia de continuar sent així. No obstant això, la història de la humanitat, especialment la més recent, es caracteritza pel desig i l'acció de modificar allò que no ens agrada d'«allò que és» i convertir-ho o intentar convertir-ho en «el que hauria de ser» o «ens agradaria que fos». Per exemple, fins fa ben poc era «natural» morir de la verola o de part, o passar fred a l'hivern, o considerar que les dones o alguns estrangers eren inferiors, la qual cosa no va impedir ni impedeix considerar que és quelcom que està malament, que no és desitjable. La moralitat, i per tant la humanitat, es caracteritza per intentar apartar-se d'algunes conductes que pertanyen al món del natural. Als animals no els considerem éssers morals precisament perquè no gaudeixen de la possibilitat i la llibertat de trencar el seu ordre natural: mengen, defequen, copulen o ataquen on i quan tenen la necessitat i l'oportunitat de fer-ho.

En determinades situacions, la fal·làcia naturalista es converteix en una fal·làcia tradicionalista o legalista. En la primera, l'«és» ja no es refereix al món natural, sinó al social, i argumenta que quan una cosa forma part de la tradició i porta fent-se des de temps immemorials, és necessàriament bona i, per tant, justifica que hagi de continuar fent-se. En la fal·làcia legalista, l'«és» es refereix a la llei, i argumenta que una cosa està bé pel simple fet de formar part de l'ordenament jurídic.

Les accions morals basades en la tradició o en la llei estan bé per sortir del pas, per donar explicacions ràpides, per no haver de justificar o pensar d'arrel cada acció, perquè hi ha moments en els quals un no es pot parar a pensar o a donar explicacions i cal dir «això es fa així perquè sempre s'ha fet així», o «perquè la llei ho diu». Però en ètica, en tant que activitat reflexiva, i en molts moments de la vida, no es poden donar aquest tipus de respostes, sinó que és necessari pensar i donar explicacions convinents del perquè de les normes morals o les actuacions.

Vegem un parell d'exemples de fal·làcies d'aquest tipus:

El 2004 i arran de l'avantprojecte de llei reguladora del matrimoni entre persones del mateix sexe presentat al Parlament espanyol, Rafael Termes, acadèmic de la Reial Acadèmia de Ciències Morals i Polítiques, va publicar un article titulat «No pot ser en dret el que no és per naturalesa»³⁶. En aquest article, afirma que «amb dades que es retroreen a més de 5.000 anys, en totes les cultures, el veritable matrimoni, sigui religiós, civil o merament natural, ha estat definit com la unió entre un home i una dona, amb vista a la procreació, i que la unió sexual entre dos homes o dues dones no pot igualar-se en dret al veritable matrimoni», la qual cosa considera que en justifica la prohibició. Suposant que aquestes dades fossin certes, que no ho són, ens trobaríem davant una fal·làcia tradicionalista.

En l'article es produeix una altra fal·làcia, en aquest cas la del pendent relliscós, que veurem més endavant, quan es diu, sense dades ni arguments, que l'aprovació del matrimoni entre persones del mateix sexe afectarà «negativament el bé comú de la societat espanyola, causant, sobretot, un dany profund a la família com a institució» i que «ataca el veritable matrimoni i a la llarga acabarà per destruir-lo».

El 1958, Mildred Jeter, una dona negra, i Richard Loving, un home blanc, van contreure matrimoni a Colúmbia. Quan van tornar a Virgínia, on residien, un gran jurat va dictar una ordre de processament contra ells per violar la llei que prohibia els matrimonis interracials en aquest Estat. Van ser condemnats a un any de presó, però el jutge va suspendre la condemna amb la condició que abandonessin Virgínia durant vint-i-cinc anys com a mínim. En la sentència es pot llegir: «Déu totpoderós ha creat les races blanca, negra, groga, malaia i vermella, i les va situar en continents separats. I no hem de consentir

aquest tipus de matrimonis, ja que suposaria interferir en les seves disposicions. El fet que Ell separés les races demostra que no volia que es barreassin»³⁷.

Sense tenir en compte les barbaritats descriptives i espero que teològiques d'aquesta sentència, el que aquí ens interessa és la lògica de l'argumentació, que utilitza una fal·làcia naturalista teologitzada: hi ha un ordre natural creat per Déu que ha de seguir-se. En aquest cas, «allò que és» és correcte i ha de respectar-se. El «ser» i l'«haver de ser» coincideixen perquè el ser ha estat creat tal com havia de ser. Alguns autors han considerat aquesta variant de la fal·làcia naturalista com a fal·làcia teològica³⁸.

No obstant això, una qüestió aparentment tan simple com la fal·làcia naturalista permet desplegar aspectes molt interessants per a la reflexió ètica. Alguns autors, per exemple Esperanza Guisán, consideren completament erroni atribuir a Hume la paternitat d'aquesta denúncia i defensen que la mateixa concepció de fal·làcia naturalista és enganyosa i contraproductiva, ja que pretén retirar de la circulació filosòfica les teories ètiques basades en algun tipus de fets o amb algun fonament en les estructures socials o naturals. Guisán assenyala el següent:

«Contràriament al que sol indicar-se en els manuals en ús, no solament no va ser Hume un antecessor o precedent de la denúncia de la fal·làcia naturalista [...], sinó que, per contra, es tracta, en el cas de Hume, del primer autor que va saber demostrar enterament que la base de l'ètica és tan natural com ho pugui ser la naturalesa humana.»³⁹

Per a aquesta pensadora, totes les nostres valoracions:

«[...] pengen de fets als quals ens referim quan recomanem, elogiem o repudiem alguna conducta o alguna cosa. [...] Existeixen simplement llocs, objectes amb els quals ensopeguem, en els quals ens enfonsem, amb els quals ens divertim, o que ens infonen una tristesa infinita, depenent no només del nostre estat d'ànim, sinó de la relació especial que s'estableix entre el nostre organisme, en última o primera instància física o material, o altres objectes naturals i/o artificials, com ha explicat esplèndidament Ferrater Mora en la seva obra de 1979 *De la matèria a la raó*.»⁴⁰

En aquesta línia, també Alasdair MacIntyre considera que el principi segons el qual cap conclusió «ha de» pot sorgir d'una premissa «és», és una veritat sense fissures només per als filòsofs que posseeixen en la seva cultura el vocabulari moral empobrit resultant de la pèrdua de l'aristotèlic⁴¹.

Hi ha raó en el que Guisán i MacIntyre, entre d'altres, assenyalen. Malgrat el que s'ha dit respecte a la necessitat de detectar i evitar les fal·làcies naturalistes i les seves variants, en l'anàlisi i deliberació de qüestions ètiques també és necessari considerar que entre els enunciats descriptius i els prescriptius o de valor hi ha un vincle. El «ser» i l'«haver de ser» no són dos àmbits incommunicats. L'«haver de ser» sempre es construeix a partir de o en un «ser», d'allò que del món ens agrada o no, d'allò que considerem valuós o detestable. El moral es construeix en un llenguatge, en i a partir d'unes relacions amb els altres i amb el món. L'«haver de ser» no pot ni ha de desempallegar-se com si res d'«allò que és», ja que les decisions tenen lloc en un context que ofereix opcions i significats.

Els enunciats normatius parteixen dels descriptius i han de tenir-los en compte, dialogar amb ells, reforçar-los o transformar-los. I quan no ho fan, els considerem ingenus o dogmàtics (prescripcions i accions que no tenen en compte la realitat), o irrespectuosos (prescripcions i accions que no valoren el que hi ha o hi ha hagut), o absurds (prescripcions i accions dels qui considerem que han perdut el contacte amb la realitat). En l'anàlisi i deliberació de les qüestions ètiques, per tant, el com són les coses, quina importància tenen per als agents, com afectaran les nostres decisions a la realitat d'aquestes coses i agents són aspectes que cal tenir molt en compte.

La fal·làcia naturalista es dona al món de la lògica, quan del «ser» s'infereix necessàriament l'«haver de ser» i, per tant i malgrat el que s'ha dit, la possibilitat de la fal·làcia naturalista es manté vigent⁴². Tanmateix, no tot és lògica. Hom pot fonamentar l'«ha de ser» en l'«és» (ja sigui per considerar-lo desitjable o indesitjable), sense necessitat de caure en aquesta fal·làcia..., sempre que sigui capaç de donar raons per a això. L'àmbit d'«allò que és» requereix evidències i explicacions; el d'«allò que ha de ser», reflexions i justificacions que han de tenir en compte i de vegades basar-se en «el que és» o en «el que serà».

La diferència entre «ser» i «haver de ser» ens permet diferenciar la moral realitzada o positiva de la moral desitjada o ideal. La primera es refereix a la moral efectivament viscuda per una persona, grup o societat en un lloc i temps determinats, la moral «que és»; la segona es refereix a la moral que es considera desitjable, necessària, raonable, possible, i que possibilita el contrast, la crítica, el canvi, la moral «que serà».

7.2. Fal·làcia del pendent relliscós o de la ruptura de dic

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

D'altra banda, que a A la segueixi sempre B no significa en absolut que A sigui la causa de B. La fal·làcia *post hoc ergo propter hoc* ('després d'això, per tant a conseqüència d'això'), que de vegades i per abreujar sol denominar-se fal·làcia *post hoc*, considera que la successió temporal de dos fenòmens implica que el primer és causa del segon, la qual cosa per si mateixa no és evident. Que la nit antecedeixi al dia no significa que aquella sigui la causa d'aquest.

No obstant això i com ja s'ha assenyalat, no n'hi ha prou amb dir que «P causarà Q_n » és una fal·làcia del pendent relliscós. En aquelles situacions en les quals hi ha raons per considerar que «P pot causar Q_n », és necessari trobar raons que justifiquin que això no serà així, o establir mecanismes perquè no sigui així, és a dir, perquè l'obertura en el dic no sigui una esquerra, sinó una comporta controlada. Quan els vincles causals es justifiquen adequadament no estem davant d'una fal·làcia, sinó davant d'un argument dòmino.

La fal·làcia del pendent relliscós s'utilitza molt en contra de les propostes innovadores. Al debat sobre l'eutanàsia, per exemple, s'ha utilitzat dient que la seva despenalització s'utilitzarà de forma lleugera i portarà irremeiablement a l'assassinat de les persones que estan malaltes, tenen una discapacitat intel·lectual greu, són grans i molesten les famílies o l'administració. O a pressionar-les perquè demanin l'eutanàsia i deixin així de molestar. Tanmateix, no tot són prèdiques. L'efecte de ruptura de dic ha estat invocat per eminents pensadors, per exemple i en el tema de l'eutanàsia, per Hans Jonas⁴³. I no hi ha dubte que aquestes possibilitats existeixen, la qual cosa ha de tenir-se en compte a l'hora de legislar i establir protocols de bones pràctiques, procediments perquè «P no causi Q_n » quan «P» sigui alguna cosa desitjable i « Q_n » alguna cosa indesitjable i hi hagi possibilitats raonables que ocorri.

7.3. Fal·làcia del *continuum*

La fal·làcia del *continuum* sosté que, ja que les diferències en una seqüència de successos o coses són molt petites, qualsevol intent d'establir límits entre ells és arbitrari i, per tant, es tracta de la mateixa cosa; que posicions extremes connectades per diferències intermèdies moltes petites, són la mateixa cosa, ja que no podem establir un límit objectiu que assenyali on acaba una i comença l'altra. També es diu *fal·làcia per vaguetat*, *fal·làcia de la barba* (per sostenir que és impossible saber quan es porta barba perquè no és possible determinar quants pèls s'hi precisen), *fal·làcia del munt* (perquè no és possible saber quants grans de blat fan falta per tenir un munt de blat) o *sorites* (segons el diccionari, 'Argument que consta de proposicions encadenades de manera que el predicat de cadascuna forma el subjecte de la següent i la conclusió uneix el subjecte de la primera proposició amb el predicat de l'última.').

Exemples de fal·làcies del *continuum* són:

«Ja que la vida d'un ésser humà comença en el moment de la seva concepció, i atès que tot intent de determinar el moment en el qual podem començar a parlar de persona és

arbitrari, hem de considerar que la persona s'inicia al mateix moment de la concepció i perdura fins a la seva mort.»

«Ja que és molt difícil, per no dir impossible, destriar què poden portar al cap i què no els alumnes d'un centre educatiu, ha de prohibir-se portar qualsevol peça o objecte al cap.»

7.4. Fal·làcia del testaferro (o de l'espantaocells)

La fal·làcia del testaferro o de l'espantaocells consisteix a caricaturitzar o distorsionar la tesi del contrari, amb la qual cosa es persegueix argumentar contra un oponent substituït més feble i fàcil de derrotar que el real. Constitueix la principal manera d'atemptar contra el que es diu el *principi de caritat interpretativa*, que consisteix a esforçar-se a comprendre les tesis alienes i a afavorir l'acord, en lloc d'interpretar-les segons li convenen a un i afavorir el desacord o la confrontació⁴⁴.

Un exemple de fal·làcia del testaferro és aquest diàleg entre dues persones:

«—Crec que hauríem d'aprofundir en el respecte i en el foment de la capacitat d'autogovern de les persones que atenem al nostre centre residencial. Estic segura que si ho féssim, les persones que viuen aquí podrien anar molt més lluny en l'exercici de la seva llibertat.

—Com t'atreveixes a acusar-nos de paternalisme?»

7.5. Fal·làcia per intrusió o falsa pista

La fal·làcia per intrusió o falsa pista consisteix a canviar de tema introduint una nova qüestió prou potent per desviar el rumb de la deliberació. En anglès l'anomenen *red berring*, en al·lusió a com, en la caça de la guineu, es podia desviar el rastre dels gossos mitjançant arengades fumades.

Un exemple d'aquest tipus de fal·làcia és aquest diàleg entre dues persones:

«—Alguns animals, per exemple els grans simis, tenen formes de comunicació i sentiments molt propers als humans i també expectatives de futur. És per això pel que em sembla que hauríem de considerar la possibilitat d'atorgar-los el dret a la vida, a la llibertat i a la integritat física.

—Com pots pretendre estendre alguns drets als animals quan al món hi ha milions de persones que passen gana?»

Notes

¹ M. Foucault (1984). *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*. Traducció castellana de M. Soler (2005). *Historia de la sexualidad, II. El uso de los placeres* (pàg. 25). Mèxic: Siglo XXI.

² J. Habermas (2001). *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*. Traducció castellana de R. S. Carbó (2002). *El futuro de la naturaleza humana: ¿Hacia una eugenesia liberal?* (pàg. 13-14). Barcelona, Paidós. J. Habermas (1994). «Human Rights and Popular Sovereignty: The Liberal and Republican Versions». Traducció castellana de L. Sánchez: «Derechos humanos y soberanía popular: las versiones liberal y republicana». A: F. Ovejero; J. L. Martí; R. Gargarella (comps.) (2004). *Nuevas ideas republicanas. Autogobierno y libertad* (pàg. 191-206). Barcelona: Paidós. Per a aquesta qüestió, pot consultar-se: J. C. Velasco (2003). *Para leer a Habermas* (pàg. 52-66). Madrid: Alianza Editorial.

³ P. Ricoeur (1999). «Éthique et morale». Traducció castellana de C. Gómez (2014). «Ética y moral». A: *Ética. Doce textos fundamentales del siglo XX* (pàg. 289-307). Madrid: Alianza Editorial. P. Ricoeur (1990). *Soi-même comme un autre*. Traducció castellana de A. Neira (1996). *Sí mismo como otro* (pàg. 174-176). Madrid: Siglo XXI.

⁴ R. Dworkin (2011). *Justice for Hedgehogs*. Traducció castellana de H. Pons (2014). *Justicia para erizos*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.

⁵ G. W. F. Hegel (1821). *Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* § 147, 150 i 151. Traducció castellana de J. L. Verma (1988). *Principios de la filosofía del derecho o derecho natural y ciencia política*. Barcelona: Edhasa.

⁶ Sobre la qüestió de la pregunta «quin tipus de persona he de ser?», vegeu: G. Pence (1995). «Virtue Theory». Traducció castellana de J. Vigil, «La teoria de la virtud». A: P. Singer (1995). *Compendio de ética* (pàg. 317). Madrid: Alianza Editorial.

⁷ M. Foucault (1984). *Histoire de la sexualité. 2. L'usage des plaisirs*. Traducció castellana de M. Soler (2005). *Historia de la sexualidad, II. El uso de los placeres* (pàg. 28 i 29). Mèxic: Siglo XXI.

⁸ Heràclit: fragment número 119 segons la numeració de Diels-Kranz.

⁹ L. Wittgenstein (1965). «Wittgenstein's Lecture on Ethics». Traducció castellana de F. Birulés (1989). *Conferencia sobre ética* (pàg. 43). Madrid: Paidós.

¹⁰ F. Nietzsche (1886-1887). Fragment pòstum 7 [15] recollit en el quadern MP XVII 3B, final de 1886-primavera de 1887. Traducció castellana de J. L. Verma; J. B. Llinares (2006). *Fragmentos póstumos, volumen IV* (1885-1889). Madrid: Tecnos.

¹¹ F. Nietzsche (1886). *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft*, § 62. Traducció castellana de A. Sánchez (1972). *Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro*. Madrid: Alianza Editorial.

¹² Sobre aquesta qüestió vegeu: J.-C. Mèlich (2010). *Ética de la compasión*. Barcelona: Herder. Per a Joan-Carles Mèlich: «no hi ha ètica perquè sapiguem com resoldre una situació, sinó tot el contrari, perquè no ho sabem, perquè existeix sempre la possibilitat de respondre d'una altra manera, més adequadament». Hi ha ètica perquè «som éssers fracturats, insatisfets amb el món que hem heretat, desitjosos de ser d'una altra manera, d'habitar un altre món, de viure altres vides». L'ètica, diu, «és una relació, i apareix amb l'excentricitat, això és, amb la possibilitat humana de situar-se enfront de la cultura, de posicionar-se enfront del món, enfront dels marcs normatius vigents i heretats. En una paraula: no seria possible pensar l'ètica en una situació en la qual no aparegués l'interrogant, la pregunta, la incertesa i l'ambigüitat» (pàg. 93, 19 i 45 respectivament).

¹³ L. Wittgenstein (1965). «Wittgenstein's Lecture on Ethics». Traducció castellana de F. Birulés (1989). *Conferencia sobre ética* (pàg. 34-35). Madrid: Paidós.

¹⁴ R. B. Brandt (1961). *Value and Obligation. Systematic Readings in Ethics*. Nova York: Harcourt, Brace & World, Inc. (cap. 4).

¹⁵ Per exemple: Heròdot, *Historias*, III, 38.

¹⁶ L. Kohlberg (1971). *From Is to Ought: How to Commit the Naturalistic Fallacy and Get Away with It in the Study of Moral Development*. Traducció castellana de M. R. Michel (2010). *De lo que es a lo que debe ser. Cómo cometer la falacia naturalista y vencerla en el estudio del desarrollo moral* (pàg. 103 i 108). Buenos Aires: Prometeo Libros.

¹⁷ A. MacIntyre (1984). *After Virtue*. Traducció castellana de A. Valcárcel (2001). *Tras la virtud* (pàg. 239). Barcelona: Crítica.

¹⁸ J. Q. Wilson (1993). *The Moral Sense*. Nova York: Free Press.

¹⁹ M. S. Gazzaniga (2005). *The Ethical Brain*. Traducció castellana de M. Pi (2006). *El cerebro ético* (pàg. 179). Barcelona: Paidós.

²⁰ F. Nietzsche (1882). *Die fröhliche Wissenschaft*, § 125. Traducció castellana de C. Crego; G. Groot (1988). *La gaya ciencia*. Barcelona: Akal. Per a Nietzsche, el nihilisme és resultat de la pèrdua de fe en una instància superior. Quan s'esgota la fe en els valors absoluts que estan més enllà de l'experiència i de la capacitat creativa i interpretativa de les persones, el que apareix en el seu lloc és el no-res. Metafísica i nihilisme estan íntimament units: es passa d'un absolut (tot té sentit perquè hi ha una Veritat inalterable) a un altre absolut (res no té sentit perquè tot és canviant). L'un prové de l'altre, fins al punt que Nietzsche considera el nihilisme un estadi patològic transitori en el trajecte que va de la metafísica a l'*ultrahombre*: «El nihilisme representa un estat intermediari patològic (és patològica l'enorme generalització, la conclusió que *no hi ha cap sentit absolut*): ja sigui que les forces productives no són encara suficientment fortes: ja sigui que la *décadence* encara vacil·la i no ha inventat encara els seus remeis.» F. Nietzsche (1887). *Nachgelassene Fragmente* (1885-1889). Traducció castellana de J. L. Vermal; J. B. Llinares (2006). *Fragmentos póstumos (1885-1889), volum IV* (fragment 9 [35], pàg. 342). Madrid: Tecnos.

²¹ J. Ratzinger (2005). *Missa «pro eligendo Romano Pontifiqui»*, homilia del cardenal Joseph Ratzinger, degà del col·legi cardenalici, celebrada el 18 d'abril de 2005. Poc abans, la qüestió del relativisme i l'escepticisme havia estat abordada per Juan Pau II en la Carta encíclica *Veritatis splendor* (1993).

²² A. Cortina (2001). *Alianza y contrato. Política, ética y religión* (pàg. 140-144). Madrid: Trotta. Vegeu també: A. Cortina (1999). *Ciudadanos como protagonistas* (pàg. 40-48). Barcelona: Galaxia Gutenberg / Círculo de Lectores. A. Cortina (1993). *Ética aplicada y democracia radical* (pàg. 202-206). Madrid: Tecnos. A. Cortina (1998). *Hasta un pueblo de demonios. Ética pública y sociedad* (pàg. 109-122). Madrid: Taurus. Adela Cortina parla, en referir-se a l'ètica de mínims, simplement de mínims morals de justícia compartits. M'he permès afegir «que han de ser respectats», ja que l'ètica de mínims no sempre és compartida per totes les persones i, malgrat no ens agradi, de vegades és necessari imposar-la en forma de llei o de norma.

²³ El Comitè Consultiu de Bioètica de Catalunya, en el seu «Informe sobre la eutanasia y la ayuda al suicidio» (2006), Barcelona, Generalitat de Catalunya, Departament de Salut (pàg. 102), diu el següent: «[...] els principis de la justícia obliguen tothom per mitjà de l'ordenament jurídic, mentre que la recerca del bé de cadascú és una opció lliure que ha de quedar al marge de les intervencions de l'Estat.»

²⁴ Se sol apuntar que Ross va desenvolupar idees en part originals de H. A. Prichard (1871-1947). W. D. Ross (1930). *The Right and the Good*. Oxford: Oxford Clarendon Press.

²⁵ N. Bobbio (1968). «Presente e avvenire dei diritti dell'uomo». Hi ha diverses versions en castellà. Aquí s'ha utilitzat la de R. Roig (1991), «Presente y porvenir de los derechos humanos», en *El tiempo de los derechos* (pàg. 79), Madrid, Editorial Sistema.

²⁶ V. Mayordomo (2002). «Un supuesto de colisión de deberes: la obligación de denunciar y el mantenimiento del secreto profesional». *Actualidad Penal* (núm. 33, pàg. 835-864).

²⁷ Consell d'Europa (1979). *Recomendación n.º R (79) 17 del Comité de Ministros a los Estados miembros respecto a la protección de la infancia contra los malos tratos*, apartat 2c, 13 de setembre de 1979.

²⁸ F. Jahr (1927). «Bio-ethik: Eine Umschau über die ethischen Beziehungen des Menschen zu Tier und Pflanze» ('Bioètica: una panoràmica sobre la relació ètica de l'home amb els animals i les plantes'), editorial de la revista *Kosmos: Handweiser für Naturfreunde* (vol. 24, núm. 1, pàg. 2-4).

²⁹ V. R. Potter (1970). «Bioethics: The Science of Survival». *Perspectives in Biology and Medicine*. Nova York. V. R. Potter (1971). *Bioethics: Bridge to the Future*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall Pub.

³⁰ T. L. Beauchamp; J. F. Childress (1979). *Principles of Biomedical Ethics*. Traducció castellana de T. Gracia; F. Javier Júdez; Lydia Feito (2002). *Principios de ética biomédica* (4a. ed.), (pàg. 117-118, 179, 245, 312 i 312, respectivament). Barcelona: Masson.

³¹ Associació Estatal d'Educació Social (ASEDES) (2007). «Código deontológico del educador y la educadora social». *Documentos profesionalizadores*. Barcelona: ASEDES.

³² D. Gracia (1991). *Procedimientos de decisión en ética clínica* (pàg. 35-36, 107-108 i 128-130). Madrid: Triacastela.

³³ «En tot sistema moral, que n'hagi tingut notícia, fins ara, –escriu en el *Tractat de la naturalesa humana*– he pogut observar sempre que l'autor segueix durant cert temps la manera de parlar ordinària, establint l'existència de Déu o realitzant observacions sobre les ocupacions humanes, i, de sobte, em trobo amb la sorpresa que, en comptes de les còpules habituals de les proposicions: *és* i *no és*, no veig cap proposició que no estigui connectada amb un *ha de* o un *no ha de*. Aquest canvi és imperceptible, però resulta, no obstant això, de la major importància.» D. Hume (1739-1740): *A Treatise of Human Nature*, Llibre III, 1, 1. Traducció castellana de F. Duc: *Tratado de la naturaleza humana*, Madrid: Tecnos, 1988. Alguns autors parlen de la «lleï de Hume», segons la qual no és lícit passar sense raons explícites de la descripció d'un estat de fet a la formulació d'un principi moral.

³⁴ R. Dworkin (2011). *Justice for Hedgehogs*. Traducció castellana de H. Pons (2014). *Justicia para erizos*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica.

³⁵ G. E. Moore (1903). *Principia ethica*. Traducció castellana de M. Vázquez (2002). *Principia ethica*. Barcelona: Crítica.

³⁶ R. Termes (2004, octubre). «No puede ser en derecho lo que no es por naturaleza». *El País*.

³⁷ Sentència citada per: M. C. Nussbaum (2001). *Upheavals of Thought*. Traducció castellana de A. Maira (2008). *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones* (pàg. 489). Barcelona: Paidós.

³⁸ R. Valls (2003). *Ética para la bioética y a ratos para la política* (pàg. 162). Barcelona: Gedisa.

³⁹ E. Guisán (1994). «Sentimiento moral». A: A. Cortina (dir.) (2002). *10 palabras clave en ética* (pàg. 377-409). Estella: Editorial Verbo Divino.

⁴⁰ I. Guisán (1995). *Introducción a la ética* (pàg. 311-315). Madrid: Cátedra. Altres obres i autors que defensen la relació entre l'«és» i l'«ha de ser»: E. Guisán (1981). *Los presupuestos de la falacia naturalista. Una revisión crítica*. Burgos: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Santiago de Compostela. E. Guisán (1986). *Razón y pasión en ética. Los dilemas de la ética contemporánea* (pàg. 245-280). Barcelona: Anthropos. P. Foot (comp.) (1967). *Theories of ethics*. Traducció castellana de M. Arbolí (1974). *Teorías sobre la ética*. Mèxic: Fondo de Cultura Económica. P. Foot (2001). *Natural goodness*. Traducció castellana de R. Vilà (2002). *Bondad natural. Una visión naturalista de la ética*. Barcelona: Paidós. J. R. Searle (1969). *Speech acts. An essay in the philosophy of language*. Traducció castellana de L. M. Valdés (2001). *Actos de habla. Ensayo de filosofía del lenguaje* (5a. ed.). Madrid: Cátedra. B. Williams (1972). *Morality: An Introduction to Ethics*. Traducció castellana de M. Minéñez (1982). *Introducción a la ética*. Madrid: Cátedra.

⁴¹ A. MacIntyre (1984). *After Virtue*. Traducció castellana de A. Valcárcel (2001). *Tras la virtud* (pàg. 83). Barcelona: Crítica.

⁴² J. Ferrater Mora (1979). *De la materia a la razón* (pàg. 134). Madrid: Alianza Universidad.

⁴³ H. Jonas (1989). «Not compassion alone: on euthanasia and ethics». Traducció castellana de I. Giner (2001). «La mera compasión no fundamenta una ética». A: *Más cerca del perverso fin y otros diálogos y ensayos* (pàg. 87-106). Madrid: Catarata.

⁴⁴ El principi de caritat interpretativa va ser formulat per Willard van Orman Quine i, més tard, per Donald Davidson. Vegeu, entre altres obres, les següents: W. V. O. Quine (1960). *Word and object*. Traducció castellana de M. Sagristà (2001). *Palabra y objeto*. Barcelona: Herder. D. Davidson (1984). *Inquiries into truth and interpretation*. Nova York: Clarendon.