



## Claves éticas para el Trabajo Social, la dependencia, el cuidado y la autonomía

Nuria Cordero Ramos<sup>1</sup>; José Emilio Palacios Esteban<sup>2</sup>

Recibido: 29 de abril de 2016 / Aceptado: 16 de noviembre de 2016 / Disponible on line: 10 de enero de 2017

**Resumen.** Partimos de que las propuestas vigentes de organización social tienen como referente una ficticia concepción de la persona, que no dan una respuesta adecuada a su dignidad. Dicha respuesta necesita fundamentarse en la vulnerabilidad y la consiguiente «dependencia» mutua que, por naturaleza y a lo largo de la vida, nos vincula a todos los seres humanos sin excepción. Esta perspectiva nos sirve para valorar la forma en que nos tratamos de hecho, e insta por ello a que, más allá de la justa indignación, asumamos el compromiso propio de lo que presentamos como «ética del cuidado». Un cuidado en el que han de concienciarse los ciudadanos, generalizarse en la sociedad civil y convertirse en «solidaridad» como núcleo del Estado social. De estas reflexiones se decantan los valores clave del Trabajo Social, entre los que la «autonomía plena de la persona» constituye el horizonte o punto de llegada al que proponemos dirigir nuestra mirada y nuestra acción.

**Palabras clave:** Ética; cuidado; dependencia; autonomía; acción social.

### [en] Ethical cornerstones for Social Work: dependency, care and autonomy

**Abstract.** We argue that the current proposed forms of social organization have a fictitious concept of the person as their reference point, which does not provide a response in line with the dignity of persons. This response must be based on the vulnerability and consequent mutual «dependency» that, by nature and throughout life, links us to all human beings without exception. This perspective allows us to assess the manner in which we in fact treat each other, and therefore urge us, beyond righteous indignation, to assume the commitment inherent in what we present as «ethics of care». Citizens must become more aware of this care; it must spread through civil society and become the «solidarity» at the heart of the social State. These reflections reveal the key values of social work, among which the full autonomy of the person constitutes the goal or place toward which we propose directing our attention and our action.

**Key words:** Ethics; care; dependency; autonomy; social action.

**Sumario:** 1. Punto de partida: dependencia y cuidado. 2. De la indignación al compromiso con la «ética del cuidado». 3. El Estado social. Cuidado en el espacio público. 4. Conclusión: los valores morales que fundamentan la Acción Social. 5. Referencias bibliográficas.

**Cómo citar:** Cordero Ramos, N. & Palacios Esteban, J. E. (2017) Claves éticas para el Trabajo Social, la dependencia, el cuidado y la autonomía, en *Cuad. trab. soc.* 30(1), 65-75.

<sup>1</sup> Universidad Pablo Olavide, Sevilla, España  
E-mail: nuriagotasderocio@gmail.com

<sup>2</sup> Universidad Pablo Olavide, Sevilla, España  
E-mail: jepalest@upo.es

## 1. Punto de partida: dependencia y cuidado

*Acción de hecho es el único medio de expresión de la ética.*

(Addams, J.)

Decía Ortega y Gasset (1980) que «la vida nos ha sido dada, pero no nos ha sido hecha», y concluía que es el «quehacer» (p. 49) la encomienda de nuestra presencia como seres humanos en el mundo. No es concebible cumplir con ella en el vacío; necesariamente ha de llevarse a cabo dentro de la conjunción que se establece entre la naturaleza y las acciones humanas. Valiéndonos de la clásica distinción aristotélica, la naturaleza delimita el contenido de lo que no puede ser de manera distinta de como es, constituyéndose en la función de una razón teórica que se objetiva en la ciencia. Por el contrario, las acciones humanas, dentro de los límites que marca la naturaleza, siempre pueden ser de manera distinta de como son, poniendo en juego la razón práctica; es decir, la tarea de definir los criterios valorativos y las formas de acción, que pueden adoptarse para dar sentido a nuestras vidas, se realiza abriéndose a la elección plural por consiguiente.

El quehacer al que nos hemos referido pertenece a este último ámbito. En relación con él, sabemos que no todo lo que se ha atribuido o se atribuye al ser humano, como perteneciente a su naturaleza, es conforme con la realidad; en muchas ocasiones es fruto de un desconocimiento que corresponde disipar a la ciencia o de las ideologías que ocultan intereses, y toca desvelar a una razón práctica, que es crítica por definición. Los ejemplos son innumerables. Sin embargo, lo que aquí queremos destacar es que, en sentido inverso, también se hace necesaria esa crítica a las ideologías que olvidan las exigencias reales de una naturaleza cuya atención, como veremos, reclama de forma positiva nuestro compromiso con la dignidad humana. Una crítica que, en consecuencia, arroja luz, empezando por mostrar su oposición a ciertas ficciones en la concepción del ser humano y, de forma específica, las que pretenden fun-

dar sobre ensoñaciones sistemas de organización social. La razón práctica, pues, «no nos hace a los seres humanos menos naturales, sino que define nuestras acciones en la naturaleza» (Thiebaut, 2000, p. 20).

Somos conscientes de que esa crítica requiere abordarse con detención y muchos matices. No es ese nuestro propósito. Nos limitaremos a vislumbrar esa luz proyectando, a modo de ráfagas de carácter crítico, algunos rasgos definitorios de las tres principales propuestas vigentes de organización social que se fundan en concepciones ilusorias del ser humano y, por lo tanto, en nada favorecen el quehacer éticamente valioso de las personas de carne y hueso. En este punto seguimos las sugerencias del profesor Rendueles (2014, pp. 182-184):

1) Frente a las propuestas de cuño comunitarista que anulan al individuo Rendueles constata (p. 183, citando a Eagleton, 2005, p. 167) que «nuestra vida como especie nos permite establecer con la especie una relación única conocida como identidad personal».

2) El utopismo revolucionario, por su parte, nos promete un «hombre nuevo» como fruto de un disciplinado proceso revolucionario de transformación antropológica. Tenemos experiencia, según la expresión atribuida a Popper, de que «quien quiere el cielo en la tierra produce el infierno».

3) El contractualismo liberal en el que los occidentales estamos inmersos —pensemos en la posición original y el velo de la ignorancia de Rawls (1978)— nos propone un contrato que concilia a las personas a título individual, simulando acuerdos hipotéticos entre «adultos sanos, lúcidos y fornidos que se asocian por interés mutuo para prosperar en un mundo hostil» (Rendueles, 2014, p. 182). Este mismo autor critica consecuentemente a los contractualistas porque parten del supuesto de que las necesidades, la dependencia y la discapacidad «es algo que parece que puede sobrevenirnos», cuando en realidad definen «lo que es consustancial a la naturaleza humana».

En consecuencia, según creemos, ni la disolución del individuo en la comunidad ni la esperanza revolucionaria puesta en la apari-

ción de un indefinible hombre nuevo y ni siquiera el solo acuerdo entre contratantes idealizados vienen a dar respuesta a nuestra condición de sujetos humanos.

Es preciso, pues, poner de relieve que esa vulnerabilidad, y la consiguiente dependencia en sus diversas formas y según las circunstancias, enmarca un campo real y de amplitud global en el espacio y en el tiempo, que no se ciñe a la necesaria y debida atención dirigida a quienes carecen de capacidad para valerse por sí mismos para las funciones personales básicas. Se trata de una innegable característica de la especie humana que afecta a todos los individuos, en todas las etapas de su vida. Nos percibimos unos a otros «en lo que somos» como vulnerables, sometidos a problemas, malestares, enfermedades o discapacidades. No podemos sobrevivir sin el mutuo cuidado. Por estos motivos, seguimos la recomendación de Nussbaum (2007):

Introducir en la concepción política de la persona, de la que van a derivarse los principios políticos básicos, un reconocimiento de que somos animales temporales y necesitados, que nacemos siendo bebés y terminamos con frecuencia en otras formas de dependencia (p. 167).

## 2. De la indignación al compromiso con la «ética del cuidado»

Frente a las injusticias que provocan distintas situaciones carentes de ese cuidado, que moralmente exigen personas y colectivos, es de actualidad reaccionar con indignación. Como indica Innerarity (2015), la democracia es un sistema estable,

Que hace inviable o innecesaria la revolución, lo cual no significa que imposibilite la protesta, más bien todo lo contrario (). Lo que ocurre es que la protesta deja de ser *revolucionaria* y se convierte en *expresiva* (...). Su función es expresar un malestar, llamar la atención sobre algo (...) no es señal de debilidad democrática sino de que aumenta el nivel de exigencia que los ciudadanos plantean a sus gobiernos (p. 196).

Y es así porque, si en democracia el poder reside en los ciudadanos, solo nos es posible

ejercerlo a través de la política. Y cuando los ciudadanos recuperemos una ajustada capacidad de intimidación, fomento de asociaciones con objetivos humanitarios, propuestas políticas justas y acierto en el destino de nuestro voto, cambiarán algunas cosas.

Para que la indignación obtenga legitimidad, es decir, para que sea ética, necesita razones que certifiquen el incumplimiento por parte de nuestros gobernantes, de los ciudadanos y también de los profesionales del Trabajo Social. Quedarse en ella sin comprometerse puede ser una válvula de escape de nuestro desasosiego y, en el fondo, un motivo de tranquilidad para nuestros dirigentes. Por razones de este tipo, la indignación es una especie de resonancia con gran capacidad de contagio. El mayor interés que tiene esta crítica preventiva que dirigimos a la indignación es establecer qué clase de concepción moral pone en juego para su justificación. Cabe contemplar dos formas básicas en relación con la desaprobación del daño voluntariamente inferido a los seres humanos:

La primera forma centra preferentemente su atención en los hipotéticos causantes del daño, sean visibles u ocultos, directos o indirectos, para exigirles con rigor cuentas de su acción, experimentando hacia ellos sentimientos de enfado, ira, irritación, cólera, enojo, etc. Este estilo de proceder es el que se suele presentar como indignación. ¿Puede ser reconocible por su valor moral? Creemos que no. En todo caso, se trataría de una moral «reactiva y abatida», «representativa del sentido amargo de la existencia y del sentido patético de la ética, como son la culpa, el remordimiento y, tal vez, la vergüenza», «signo jermiaco y descontento, de protesta y denuncia sistemática» (Rodríguez, 2004, p. 7).

Así pues, por contraposición, una segunda forma de contemplar el daño inferido a los seres humanos es la que —sin olvidar la justa denuncia— centra su atención en las personas dañadas e intenta elevar su moral, mediante el cuidado que nos debemos unos a los otros, tomando como referencia la premisa de Noddings (1984) de que cuidar de los otros es cuidarnos a nosotros mismos. Se trata, en concreto, de acciones como éstas:

Prevenir y curar enfermedades, anticiparse en lo posible a las catástrofes naturales para evitar muertes y sufrimiento, empoderar a las personas para que puedan llevar adelante aquellos planes de vida que consideren valiosos, crear puestos de trabajo, universalizar la educación y la sanidad y tantas cosas que ayudan a humanizar la vida. Habrá que priorizar sin duda, empezando por los más vulnerables (Cortina, 2013, p. 26).

Como profesionales del Trabajo Social, estamos invitados a pasar de la pasional indignación a la ética. Es decir, al sosiego emocional controlado por la buena información, la puesta en juego de la razón y el compromiso responsable con la dependencia y el cuidado de nuestros prójimos. La primera forma, en efecto, cae en el moralismo; es decir, acude a la moral para rehuir de la toma de decisiones ante los retos verdaderamente morales: «¡faltan valores —dicen— y hay que adoctrinar y convertir a unos políticos y a una humanidad pervertida!». En tanto que la segunda se hace cargo de esos retos, porque la batalla moral no es contra los otros sino contra nosotros mismos. La primera está más interesada en parecer moral, la segunda en serlo. Se nos invita a pasar del grito de Zola, *J'accuse...!* (¡Acuso!), a la proclama de Martin Luther King, *I am a human being!* (¡Soy un ser humano!).

Esboceamos brevemente los principales rasgos que caracterizan la ética que, si es auténtica, ha de ser ética del cuidado. Para ello nos acompañamos de las aportaciones de diversos autores. Tenemos presente la reflexión de Noddings (1984), cuando señala que el cuidado es hacerse cargo del bienestar, la protección o el mantenimiento de algo o de alguien. Por eso mismo, la posibilidad de cuidar de los otros se presenta como una oportunidad para desarrollar nuestra humanidad. Para Guilligan (1985), la ética del cuidado «centra el desarrollo moral en torno al entendimiento de la responsabilidad y las relaciones, así como la concepción de moralidad como imparcialidad une el desarrollo moral al entendimiento de derechos y reglas» (p. 42). Según esta autora, se trata de una ética de la intromisión, algo que está muy presente en la profesión de Trabajo Social que evita aban-

donar a las personas a la deriva de la suerte. Esto, sin duda, incluye una dimensión política del cuidado (Tronto, 1993) y, al mismo tiempo, requiere conocimiento de los contextos, y las prácticas culturales, en los que se ejerce el cuidado (Banks, 2009).

De acuerdo con estos planteamientos, es preciso invertir críticamente la visión ideológica que ha imperado en nuestra cultura: no se trata de partir de un conocimiento previo, la visión *a priori*, al modo platónico de la «idea de justicia» que nos lleva a descubrir la injusticia que caracteriza a determinados hechos que se realizan en el mundo, sino que, en sentido contrario, son los diversos daños específicos, causados por la acción humana, lo que nos lleva a ir cosechando ideas acerca de lo que no es conforme con la dignidad humana. Muchos son los autores que plantean la cuestión de esta forma. Citemos a dos especialmente preocupados por el tema:

Para reforzar este punto de vista, Reyes Mate (p. 486) aporta el testimonio de Borowski (2004): *Nuestro hogar en Auschwitz*:

Me acuerdo de cómo me gustaba Platón: hoy sé que mentía. Porque los objetos sensibles no son el reflejo de ninguna idea, sino el resultado del sudor y la sangre de los hombres... No hay belleza si está basada en el sufrimiento humano. No puede haber una verdad que silencie el dolor humano. No puede llamarse bondad a lo que permite que otros sientan dolor.

Igualmente, ha tratado de mostrarlo, desde otra perspectiva, Muguerza (1989), poniendo de relieve que la Declaración de los Derechos Humanos no es fruto del consenso alcanzado por gentes de supuesta buena voluntad, y relativo a una previa revelación acerca de cómo debemos comportarnos unos con otros. El autor se refiere al «imperativo de la disidencia», es decir, de la actitud beligerante de quienes han dicho y dicen «¡no!» a los injusticias que sienten de hecho: barbarie, crueldad, falta de libertad e igualdad, esclavitud, pobreza, exclusión, discriminación por razones de etnia, género, edad, capacidad, creencias, etc., con que los humanos nos hemos comportado y nos comportamos unos con otros. Se trata, en fin, según sus palabras, de «fundamentar la posi-

bilidad de decir «¡no!» a situaciones en las que prevalecen la indignidad, la falta de libertad o la desigualdad» (p. 59).

Así pues, la injusticia es aquello que nos suscita un «repudio irrestricto» (Thiebaut, 2000); es decir, lo que nos lleva taxativamente a decir ¡no! No pensaríamos racionalmente si no lo consideraríamos así ni actuaríamos racionalmente si no lo rechazáramos también de hecho. Y esto hemos de razonarlo igualmente tanto en nosotros como en nuestros semejantes, en los cuales nos desdoblamos cuando se nos hace presente, a través de sus manifestaciones, la queja de dolores análogos a los nuestros. Si somos humanamente racionales sufrimos cuando vemos sufrir. Ese aprendizaje, a lo largo del tiempo, es la forma histórica de nuestra racionalidad. Conlleva un doble aspecto:

Primero, el de ir ampliando la comunidad moral de esos otros y de concebir sus dolores y daños como propios. Esos otros, que van apareciendo, son todos los seres humanos coténeos con sus diferencias, pero también las generaciones pasadas (memoria histórica) y futuras, y la naturaleza en toda su amplitud.

Segundo, el de descubrir y argumentar las fuentes de todos nuestros males morales. Resumámoslo a través de una fórmula. Se trata de *La fórmula del bien* que propone Mayorga (2009) en una obra con ese mismo título, como «manual de justicia para los ciudadanos del mundo». Estriba en la conjunción de «libertad más cuidado». De esta manera, y en sentido contrario, las dos fuentes que resumen el mal en el mundo, son: por el lado de la acción, el «dominio» de unos seres humanos por otros y, por el de la omisión, el «desamparo» por el que nos desentendemos de la suerte de los otros. Nuestro ininterrumpido aprendizaje moral nos debe llevar a ir definiendo las antiguas y nuevas apariciones de «dominio» y «desamparo» que se suceden a lo largo del tiempo y del espacio humano, y las medidas para darles respuesta en cada situación. Hasta tal punto que, finalmente —no en el sentido de un *a priori* sino de un resultado *a posteriori*— podamos decantar y registrar, como fruto de nuestra experiencia, y convertir en conceptos propuestas tales que sean normas

de acción, valores morales, derechos y principios, siempre susceptibles de ser revisables, porque nunca podemos perder de vista en qué condiciones de lugar y tiempo constituimos y compartimos la vida los seres humanos. Se trata de tener presente en la ética del cuidado «al otro generalizado y al otro concreto» (Benhabid, 2006).

Una ética así entendida no es un ejercicio meramente conceptual y teórico sino que, partiendo del repudio total al daño infringido a los seres humanos por acción u omisión, se presentan argumentos para reeducar y modificar, si es preciso, la propia sensibilidad. Y esta sensibilidad es la capacidad racional y emocional de dejarse afectar por los hechos y las circunstancias en los que se produce el daño. Se trata de un aprendizaje de conceptos que iluminen circunstancias y hechos, ya que —por decirlo en términos kantianos— la sensibilidad sin argumentos y conceptos es ciega y una conceptualización ética sin sensibilidad está vacía. De ahí que nos preocupe la carencia, tanto de la sensibilidad ética del presente como de una auténtica reflexión crítica, manifiesta en las condiciones y los hechos de la larga crisis que padecemos y el desmantelamiento del Estado social del que luego hablaremos. Un Estado que estriba en cuidar a las personas desde la cuna a la tumba. Gracias a la aportación de profesiones, como la de Trabajo Social, que ejercen el cuidado a través de procesos inductivos, partiendo de las experiencias concretas, individuales y personales, el Estado puede reformular las respuestas sociales, adaptadas a cada situación. Conocer las circunstancias que rodean cada situación, el contexto en el que surgen, y tratar a cada persona según sus necesidades son algunos de los requisitos necesarios para concretar la dignidad humana a la que sólo es posible llegar a través de la premisa compartida con la ética del cuidado del «otro concreto».

### 3. El Estado social. Cuidado en el espacio público

Compromiso ético y derechos basados, como veremos, en valores relativos al cuidado,

constituyen el reto que se les plantea a nuestros estados, a nuestros gobernantes, a nuestra democracia y a los profesionales del Trabajo Social. A ese reto se responde defendiendo el Estado social, el cual se encarga, como decíamos, de proteger a los seres humanos desde la cuna a la tumba. Apuntamos, a continuación, algunas reflexiones básicas.

El Estado social se encarna en una historia del tiempo y el mundo reales, que no empieza de cero sino de las profundas injusticias vividas por los seres humanos. Su programa se articula en cuatro proyectos básicos y consecuentes con la situación existente en Europa tras la segunda Guerra mundial, y por este orden: eliminar la exclusión, reducir la pobreza, fomentar la igualdad en un mundo vergonzosamente desigual y procurar un bienestar sostenible, que nada tiene que ver con el actual consumismo. No obstante, y para no perder en el ideal la realidad del presente, no podemos dejar de tener en cuenta la observación que, a este respecto, nos transmite Javier de Lucas «la necesidad de distinguir entre el tipo ideal de Estado social y el modelo histórico de Estado de bienestar» (2005, p. 175), añadiendo que este último ha invertido el orden indicado, buscando en primer lugar el bienestar consumista de las clases medias que sostienen el sistema, y dejando para los dos últimos lugares, y más bien en un cínico olvido, la reducción de la pobreza y la eliminación de la exclusión social.

En todo caso, el «Estado social y democrático de Derecho» es el proyecto moral que trata en principio de concretar los derechos sociales y valores que aparecen en la Declaración Universal y se materializa en la acción social, como responsabilidad de los profesionales del Trabajo Social, tal y como recoge la IFSW (2014). Y de hecho la acción social en el Estado español conforma uno de los seis sistemas de política social en los que se organiza el Estado social.

Dicho Estado social se fundamenta en la consideración de la contingencia, fragilidad y vulnerabilidad de los seres humanos y, consiguientemente, en su dependencia mutua y necesidad de cuidado, en orden a que puedan acceder por sí mismos a recursos vitales, a la

participación social y al desarrollo de una vida digna. Frente al Estado liberal, que es garantista y trata de proteger a la ciudadanía del poder político mediante el principio de la legalidad y la división de poderes, el Estado social y democrático de Derecho es distribuidor y trata de proteger a la ciudadanía de los avatares de la vida, dotándole de los bienes y servicios necesarios para ello. Partiendo de este mandato del Estado social, el Trabajo Social opera, tal y como señala Karsz (2007), sobre las cuestiones materiales de las personas y suministra ayudas para aliviar situaciones humanas con la esperanza de mejorarlas. Ayudas relativas a la salud, empleo, vivienda, infancia, juventud, mujer, etc.; pero sin olvidar su actuación «sobre las construcciones ideológicas movilizadas por los individuos y los grupos para explicar y explicarse su suerte, para aguantar o venirse abajo, para resignarse o para rebelarse» (p. 78)

Situando la acción social dentro del Estado social, consideramos de utilidad recurrir brevemente a la constelación de nociones, como «procura existencial», propuesta como razón del Estado moderno por el jurista alemán, Ernest Forsthoff (1967). Su concepto nos abrirá el camino para que, trascendiéndolo, nos sitúe en el verdadero punto de llegada que al fin buscamos.

El supuesto obvio del que parte Forsthoff es la constatación de que la vulnerabilidad nos hace mutuamente dependientes y que, además, nos hace depender también vitalmente de un conjunto de bienes y servicios, tanto de orden material como inmaterial, que condicionan indispensablemente nuestra existencia. A dicho conjunto lo denomina «espacio vital». A su vez, este espacio existencial se bifurca en dos dimensiones: el «espacio vital dominado» y el «espacio vital efectivo». El primero se refiere a aquellos bienes de los que dispone el individuo y sobre los que tiene dominio, independientemente de los demás. El segundo, el «espacio vital efectivo», es aquél en el que el individuo vive utilizando unos bienes indispensables sobre los que ya no tiene control; pongamos por caso: el sistema público de aguas o electricidad, las telecomunicaciones, las infraestructuras varias.

Sucede que la civilización actual, característica de los países desarrollados y tendente a extenderse globalmente, pivota sobre unos conglomerados urbanos cada vez más multitudinarios y complejos. Esta dinámica produce un crecimiento del «espacio vital efectivo» y una mengua progresiva del «espacio vital dominado». Es decir, cada vez es menor el dominio de los individuos sobre los medios de su propia existencia, lo cual les sitúa en la «menesterosidad social». Una existencia inestable que afecta no sólo a los más vulnerables, sino que se extiende a la generalidad de los ciudadanos. La respuesta del Estado moderno a esta situación se cifra en la «procura existencial», consistente en llevar a cabo las medidas, a través de los sistemas enumerados del Estado de bienestar, que aseguren a las personas las posibilidades de una existencia que no pueden facilitarse por sí mismas.

El Estado moderno de carácter liberal posibilita el acceso a esos bienes a través del mercado, asentado fundamentalmente en la relación entre capital y trabajo. Pero el mercado no garantiza a todos los miembros de la sociedad una procura existencial que vaya más allá de la rentabilidad acompañada de una beneficencia residual y de la filantropía de los particulares. Esta es la razón por la que la mayoría de los ciudadanos se ven abocados a la «menesterosidad social», en relación con una serie de bienes y servicios básicos para todos, y que son derechos de todos desde consideraciones éticas. Es el Estado social y democrático de Derecho el que viene a dar respuesta a esa menesterosidad, a través de las políticas sociales relativas a la atención universal y gratuita a las personas, contenidas en los cinco sistemas de bienestar y ejecutadas, entre otros por los profesionales del Trabajo Social.

Ahora bien, detenerse en la atención a la «menesterosidad social» no hace justicia al sentido y los valores propios de una procura existencial de carácter ético. Así lo señalan Beltrán Aguirre (1992) y Vaquer (2002), quienes tienen muy presentes las necesidades que afectan a ciertos colectivos e individuos. En efecto, somos conscientes de que hay personas con dificultades para acceder incluso a

las prestaciones del Estado social reseñadas y conseguir la inclusión en una sociedad idealmente igualitaria, a causa de problemas específicos que afectan a sus capacidades. Se trata ya, según los autores citados, de una «menesterosidad personal» o de «colectivos particulares», de la que el Estado social se hace cargo a través de una acción social atendida por los correspondientes profesionales.

Así pues, entendemos por acción social la presencia transversal en la sociedad de ayuda y cuidado en los diversos órdenes de la vida humana, a fin de garantizar a cada persona o colectivo el acceso equitativo a los bienes y servicios básicos que la sociedad considera imprescindibles para vivir con dignidad. Se trata de institucionalizar un permanente estado de alerta de lo que ha de considerarse la prioridad pública y social. Su finalidad inmediata se cifra en asegurar a los seres humanos, en su individualidad, la plena inclusión y pertenencia a la sociedad, la protección de todas sus libertades y derechos, sin exclusión de nadie y sea cual fuere su condición, con especial atención a los más necesitados y vulnerables. La acción social, según Vaquer (2002) «constituye la clave del arco del entero sistema de protección social» (p. 19). Ese es su gran valor. Este propósito de justicia y humanitario, intuido y sentido primero, fue progresivamente clarificándose en nuestra cultura hasta convertirse en un derecho de cada persona, gracias a la experiencia histórica y a la reflexión sobre sus avatares, a la práctica y a la teoría; es decir, gracias a un largo proceso hermenéutico. De esta forma se creó el germen que dio lugar al nacimiento, en el mundo moderno, a la profesión del Trabajo Social y también a muchas de las asociaciones surgidas en el seno de la sociedad civil con similares fines.

Estos planteamientos son los propios y específicos de un auténtico Estado social. Suponen, pues, un manifiesto alejamiento de las críticas propias de un desvirtuado marxismo doctrinario, que los juzga como estrategias para el mantenimiento adaptativo del imperante orden capitalista. Igualmente se aleja, en el polo opuesto, del neoliberalismo de plena actualidad, que los considera teórica y práctica-

mente erróneos, pues contradicen lo que dicha doctrina sostiene como dogma, esto es: la absolutización en el individuo del interés del *homo oeconomicus* y, en consecuencia, el reconocimiento del libre mercado como el talismán que promueve la única solución posible a los problemas sociales. Tampoco dichos planteamientos, y las instituciones y profesiones que responden a ellos, se dejan reducir al papel de parte supletoria o secundaria en la propuestas que dieron lugar a un Estado de bienestar, preocupado preferentemente por incrementar la demanda, cuya entrada en profunda crisis estamos constatando y sufriendo actualmente. Es un hecho de experiencia personal e histórica que los fracasos y retrocesos en la justicia social son explicables por la ausencia del compromiso fundado en los valores de una ética pública compartida. Constatamos que la historia no consigue avanzar en la pretendida dirección salvadora por mediación del totalitarismo colectivista, del neoliberalismo, de la fe en la felicidad del consumo global o en brazos de sentimientos, tan aleatorios e imprevisibles por sí mismos, de caridad, compasión, liberalidad, generosidad o altruismo, sea cual fuere su inspiración.

#### **4. Conclusión: los valores morales que fundamentan la acción social**

Recapitulando: en el segundo punto del presente escrito nos preguntábamos por la genealogía de los valores morales y, siguiendo a Reyes Mate, llegábamos a la conclusión de la prioridad de la injusticia en relación con la idea de justicia. A su vez Muguerza nos hacía observar que la Declaración Universal de los Derechos Humanos era el resultado de expresar un «no» a las injusticias recíprocas practicadas por los seres humanos a lo largo de la historia. Y, por último, Thiebaut concretaba que la injusticia moral es aquello que nos suscita un «repudio irrestricto».

En coherencia con estos planteamientos, hemos adelantado a la exposición de los valores presentes en la ética del cuidado, las respuestas que teórica y prácticamente ha ofrecido el Estado social histórico. Esto es,

respuestas al *a priori* de la injusticia, crueldades y maltrato sufridos por los seres humanos a lo largo de los tiempos, y de forma concreta, la exclusión social, la pobreza, la desigualdad inaceptable, las múltiples e indebidas privaciones e insatisfacciones vitales, etc. Y, aunque hemos hecho alusión genérica reiteradas veces a los valores, nuestra exposición ha sido preferentemente descriptiva.

Es, pues, el momento de profundizar en los valores concretos que fundamentan dicha exposición, en respuesta al citado «repudio irrestricto» y que se decantan *a posteriori* de la misma, a través de un proceso de reflexión mediante el que nos apropiamos de dichos valores, convirtiéndolos en faros que orientan nuestro compromiso político, social y profesional. Los valores, al igual que nuestras inclinaciones empíricas, mueven nuestra voluntad, pero, a diferencia de estas últimas, requieren fundarse en razones que los justifican.

¿Qué valores sustentan y justifican al Estado social, convirtiéndose en claves éticas de la acción social? Extraemos los tres valores que, en el citado proceso de reflexión *a posteriori*, emergen como tales claves: en primer lugar, un valor constituyente: la dignidad humana; en segundo lugar, un valor y una virtud mediadora: la solidaridad, y, en tercer lugar, un valor a contribuir en su constitución, punto de llegada de nuestras reflexiones y compromisos: la autonomía de la persona como realización de su dignidad. Veamos alguna de sus características:

##### **4.1. Valor constituyente: la dignidad de la persona**

Es el fundamento supremo del Derecho y de nuestra Constitución, por ser inherente a toda persona de forma incondicional. Atentar contra ella marca el límite de lo absolutamente inaceptable, del «repudio irrestricto», Promoverla es el supremo imperativo moral impuesto al Estado, las instituciones, la sociedad civil, los colectivos y las personas a título individual. Según lo formula Peces Barba (1995), esa dignidad de la persona humana se despliega en,

Ser libre, con capacidad de elegir; ser racional, con capacidad de construir conceptos para conocer y utilizar la realidad; ser volitivo, capaz de intervenir en el mundo y transformarlo; ser moral, habilitado para escoger un ideal de vida que puede ser presentado racionalmente como válido para otros; ser responsable de sus actos, ser comunicativo y capaz de solidaridad, de diálogo con sus semejantes de igual a igual, simétrico, recíproco y, además, con derecho y capaz de transmitir físicamente, oralmente o por escrito sus propias semillas de creación (p. 75).

La dignidad humana se cifra, pues, en la consideración de la persona como valor y fin en sí mismo y, por lo tanto, en radical contradicción con el dominio cosificador y el desamparo inhumano. Como es comúnmente conocido en nuestros medios, quien mejor expresó —en síntesis— la realidad y el sentido de la dignidad humana fue Kant en uno de sus imperativos categóricos: «Obra de tal manera que tomes a la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin y nunca solo como un medio». Se trata, como observan diversos autores, no de un fin a realizar, porque es a cada persona a la que concierne realizarse mediante su propia elección o proyecto de vida, sino de un fin en sí mismo, un fin independiente y, por lo tanto, meramente negativo, como algo contra lo que no debe obrarse en ningún caso (Muguerza, 1989, p. 46).

#### **4.2. Valor o virtud mediadora: la solidaridad**

Es el eslabón entre la dignidad de la persona y la acción social. El término, derivado del latín *solidum*, compacto, está tomado del lenguaje jurídico, la *obligatio in solidum*; es decir, que cada uno de los deudores es responsable de la obligación entera. El Derecho público ha hecho suyo el término como solidaridad social. En total acuerdo con lo expuesto en el primer punto del presente escrito, quiere decir que cada uno de los miembros de la sociedad es corresponsable, en la medida de sus posibilidades, de la suerte de los demás ciudadanos, convirtiendo a esa sociedad

en más compacta, más cohesionada y más religada. Se trata, pues, de un compromiso con el bienestar de las personas, jurídicamente exigible para todos los miembros de la sociedad como un derecho, a diferencia de la caridad o beneficencia graciabiles por convicciones personales. Deriva del reconocimiento del valor supremo de la igual dignidad de todos y cada uno de los miembros de la sociedad. Una de sus exigencias esenciales es, precisamente, el sacrificio de intereses de los más favorecidos a favor de los desamparados, con independencia incluso de las consecuencias puramente económicas de esos sacrificios. Algo totalmente opuesto a lo que fomenta el neoliberalismo.

#### **4.3. El valor a constituir, punto de llegada: la autonomía plena de la persona**

Al cabo de estas reflexiones nos asalta una pregunta inquietante: en una sociedad del cuidado mutuo, ¿qué lugar ocupa la autonomía personal, valorada por nuestra cultura, heredada de la Ilustración como la explícita realización de la dignidad humana y de la vida buena, permitiéndonos elegir nuestro particular proyecto de vida? Pues bien, creemos que cuidar los unos de los otros no solo no anula ni empequeñece nuestra autonomía sino que la refuerza y posibilita en sus verdaderas proporciones y, por lo tanto, en su eficacia.

Crecemos, pues, en autonomía moral en la medida en que nos cuidemos unos a otros cada vez mejor, en ambas direcciones. Su expresión es la que propone Franz Hinkelammert (2010) «yo soy si tú eres», «tú eres si yo soy».

Cuidar de alguien o ser cuidado no es en sí mismo una forma de tutela, de sumisión o de renuncia a la libertad individual sino un aspecto tan intrínseco a nuestra naturaleza como nuestra capacidad de comunicarnos o de expresar afectos (Rendueles, 2014, p. 183).

A los humanos no nos haría más independientes ni más autónomos la circunstancia sobreenvenida, en la medida que esta fuera imaginable, de no necesitar ser cuidado por nadie o de no tener que cuidar a nadie. Al hilo de

esta última afirmación, estamos convencidos de que se trata de un canon universal de comportamiento. Entre otros innumerables testimonios, citaremos uno de los muchos pasajes del budismo, recogidos por Lamotte (1958), en el que Buda reprende a sus compañeros al enterarse de que tenían abandonado a uno de ellos, desahuciado, y tras haber sido atendido por él como convenía: «Oh monjes mendicantes, vosotros no tenéis ya padre ni madre que puedan cuidaros. Si vosotros no os cuidáis unos a otros ¿quién va a hacerlo? Quien quiera preocuparse de mí que se preocupe de los enfermos» (p. 67).

En cuanto a los profesionales del Trabajo Social con formación académica, esta es la recomendación de Gadamer (1997):

A veces se habla del ciudadano culto, de los tiempos de la cultura superior. Otras se habla del conflicto entre clases cultas e incultas, conflicto que ha resultado bastante dudoso y funesto en nuestra historia alemana y en nuestra sociedad debido a la exagerada «patente» de cualidades académicas. Pero el hecho de aprobar un examen ¿nos convierte en personas cultas, formadas? ¿Qué significa propiamente formación? Citamos a este propósito a uno de los grandes pensadores, Hegel: formación significa poder contemplar las cosas desde la posición del otro. En este sentido les deseo a todos ustedes que sus estudios les ayuden a adquirir no solo capacidad real o patentes, sino también la formación para aprender a entender a otro desde su punto de vista (pp. 124-125).

La formación como profesionales del Trabajo Social no ha de ser algo estático sino estar abierta a nuevos progresos éticos que vayan en busca de la dignidad humana en cada contexto. Como afirma Bermejo (2002): «El buen profesional es aquel que reflexiona sobre el fin (o *telos*) de su profesión y se propone decididamente encarnarlo en su vida profesional. Tal fin es el máximo bien al que un trabajador social puede aspirar.» (p. 18)

Se trata de una autonomía que no se deja guiar por el orgullo de pensar y actuar por cuenta propia, sino que escucha y está hondamente vinculada a lo que piensan, sienten

y padecen nuestros prójimos. Pero, a la vez, dicha autonomía está abierta para actuar en solitario —piénsese, por ejemplo, en los citados rechazos generalizados a los que buscan refugio en nuestros países.

Cuando tiene razones para escuchar el veredicto inverso, mucho más abrumador, pronunciado por la propia historia a través de los labios de las víctimas. Cuando el espíritu de un pueblo es pervertido hasta el punto de alimentar una *Sittlichkeit* mortífera, ese espíritu que ha desertado de las instituciones que se han vuelto criminales se refugia en la conciencia moral de un pequeño grupo de individuos, inaccesibles al miedo y a la corrupción. ¿Quién se atrevería a burlarse del alma bella, cuando es la única que queda para atestiguar contra el héroe de la acción? (Ricoeur, 1996, p. 278).

En conclusión, el compromiso con la dignidad de la persona se hace efectivo en la sociedad si cada uno, siendo solidario, es capaz de elegir su propio proyecto de vida. Todos los seres humanos tienen derecho a él; pero las circunstancias, antes aludidas, mantienen a muchos en una especie de autonomía potencial por falta de información relevante, incapacidad de razonar y ordenar con criterio sus posibles cursos de acción; por dificultad para optar por concretas alternativas; por discapacidades o escasez de recursos, etc. El Trabajo Social tiene como fin último posibilitar buenas elecciones de acuerdo con los valores de cada persona; es decir, de facilitar a las personas una autonomía plena, incluyendo «el derecho a fracasar» (Salcedo, 2015, p. 25). Por lo tanto, es misión suya colaborar con Estado y sociedad civil para activar procesos sociales que faciliten a los sujetos a actuar con autonomía plena.

La dependencia y el cuidado no solo no son obstáculos para la autonomía personal, sino que constituyen las condiciones *sine qua non* de dicha autonomía. Una confirmación de ello son las diez características que Nussbaum (1998) atribuye a la autonomía plena, entre las que se muestra de forma señalada, junto con el cuidado de sí, la indisoluble preocupación por el prójimo.

## 5. Referencias bibliográficas

- Banks, S. y Gallagher, A. (2009). *Ethics in professional life*. Londres: Palgrave MacMillan.
- Beltrán Aguirre, J.L. (1992). *El bien jurídico de la acción social pública*. Oñati: IVAP.
- Benhabid, S. (2006). *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- Bermejo, F. (2002). *Ética del Trabajo Social*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Borowski, T. (2004). *Nuestro hogar en Auschwitz*. Barcelona: Alba editorial.
- Cortina, A. (2011). Ciudadanía democrática: ética, política y religión. *Isegoria*, 44, 13-55.
- Cortina, A. (2013). *¿Para qué sirve la Ética?* Barcelona: Paidós.
- De Lucas, J. (2005). Solidaridad y derechos humanos. En J.L. Tamayi. (dir.), *10 palabras claves sobre Derechos Humanos* (pp.149-196). Estella:Verbo Divino.
- Eagleton, T. (2005). *Después de la teoría*. Barcelona: Debate.
- Forsthoff, E. (1967). *Sociedad Industrial y Administración Pública*. Madrid: Escuela Nacional de Administración Pública.
- Gadamer, H.G. (1997). La diversidad de las lenguas y la comprensión del mundo. En R.Koselleck y H.G. Gadamer. *Historia y hermenéutica* (pp. 107-112). Barcelona: Paidós.
- Gilligan, C. (1985). *La moral y la teoría: Psicología del desarrollo femenino*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- International Federation Social Work. (2014). *Definition*. Australia:General Melbourne Recuperado de: <http://ifsw.org/policies/definition-of-social-work/2016>
- Karsz, S. (2007). *Problematizar el trabajo social: definición, figuras y clínica*. Barcelona: Gedisa.
- Hinkelammert, F. (2010). *La maldición que pesa sobre la ley. Las raíces del pensamiento crítico en pablo de Tarso*. San José de Costa Rica: Editorial Arlekin.
- Lamotte, E. (1958). *Histoire du Bouddhisme indien*. Lovaine: Publications Universitaires.
- Mayorga, F. (2009). *La fórmula del bien. Manual de justicia para ciudadanos del mundo*. Madrid: Éride.
- Muguerza, J. (1989). La alternativa del disenso. En J. Muguerza y G. Peces Barba (coords.), *El fundamento de los derechos humanos*, (pp.19-56). Madrid: Argés.
- Noddings, N. (1984). *Caring: A feminine approach to morality and moral education*. Berkeley: University of California Press.
- Nussbaum, M. (1988).Capacidades humanas y justicia social. En J. Riechmann (coord.), *Necesitar, desear, vivir*, (pp.45-104). Madrid: Catarata.
- Nussbaum, M. (2007). *Las fronteras de la justicia*. Barcelona: Paidós.
- Ortega y Gasset, J. (1980). *El hombre y la gente*. Madrid: Alianza Editorial.
- Peces Barba, G. (1995). *Ética, poder y derecho*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.
- Rawls, J. (1978). *Teoría de la justicia*. México: Paidós.
- Rendueles, C. (2014). Emancipación, cuidado y codependencia. *Isegoria*, 50, 167-187.
- Reyes Mate, M. (2011). Tratado de la injusticia. *Isegoria*, 45, 455-487.
- Ricoeur, P. (1966). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI
- Rodríguez Genovés, F. (2004). La indignación: la contrariedad de una emoción. *El Catoblepas*, 34, 7-17.
- Salcedo, D. (2015). El buen profesional. *Cuadernos de Trabajo Social*, 28(1), 19-26
- Thiebaut, C. (2000). Prólogo. En J. Riechmann, *Un mundo vulnerable*, (pp. 17-24). Madrid: Catarata.
- Tronto, J. C. (1993). Beyond gender difference to a theory of care. En M.J. Larrabee (ed.) *An ethic of care: feminist and interdisciplinary perspective* (pp. 240-257). Londres: Routledge.
- Vaquero, M. (2002). *La Acción Social*. Valencia: Tirant lo Blanch.

