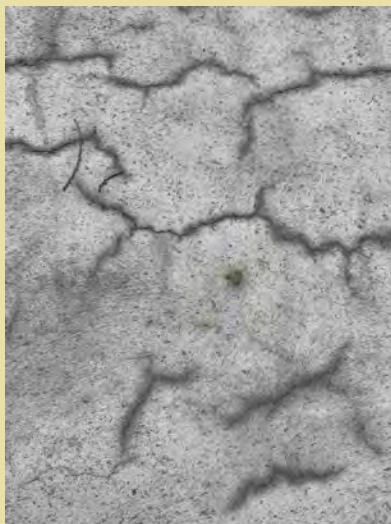


COLLOQUIS DE VIC

XXVIII

LA POBRESA



SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA



Institut
d'Estudis
Catalans

COL·LOQUIS DE VIC (XXVIII)

LA POBRESA

COL·LOQUIS DE VIC

XXVIII

LA POBRESA

Edició a cura d'Ignasi Roviró i Conrad Vilanou

SOCIETAT CATALANA DE FILOSOFIA

INSTITUT D'ESTUDIS CATALANS

2024



Creative Commons License. Els continguts estan subjectes a una llicència Reconeixement - No comercial - Sense obres derivades 3.0 de Creative Commons, si no s'hi indica el contrari.

Edició promoguda per l'Ajuntament de Vic, el Consell Comarcal d'Osona, la Societat Catalana de Filosofia, l'Associació Filosòfica de les Illes Balears, la Societat de Filosofia del País Valencià, la Universitat de Barcelona, Università degli Studi di Palermo i l'Institut de Dret i Tecnologia (IDT-UAB).

Fotografia de Portada: Antoni Bover

Fotografies interiors: Josep Roviró

© 2024, dels autors

© 2024, d'aquesta edició, Societat Catalana de Filosofia (Institut d'Estudis Catalans)
Carrer del Carme, 47
08001 Barcelona

Primera edició: octubre de 2024

Revisió lingüística: Marta Lorente

Impressió: IG Santa Eulàlia, de Santa Eulàlia de Ronçana
C/ Sant Joan Bosco, 10 - www.igsantaaulalia.com

ISSN 2604-9007 (edició electrònica)

ISSN: 2604-899X (edició impresa)

Dipòsit Legal: B 17369-2017

INTRODUCCIÓ

Els dies cinc i sis d'octubre del 2023 van celebrar-se els vint-i-vuitens Col·loquis de Vic, i com ja és ben preceptiu, totes les sessions tingueren lloc a la sala de plens del Consell Comarcal d'Osona, a l'edifici del Sucre.

El tema de debat va ser «La pobresa», una qüestió que va desvetllar l'alt interès tant de les persones que habitualment segueixen els nostres debats com d'alumnes de la Universitat de Vic-Universitat Central de Catalunya, del Col·legi Sant Miquel dels Sants (Vic) i d'altres professionals de les humanitats, ja fossin de Catalunya, del País Valencià o de les Illes Balears. No és en va que les tres associacions filosòfiques germanes d'aquests respectius territoris –al costat de l'Ajuntament de Vic, el Consell Comarcal d'Osona, la UVic-UCC, l'IDT (Institute of Law and Technology) de la Universitat Autònoma de Barcelona, la Universitat de Barcelona i la Università degli Studi di Palermo– són les convocants d'aquesta trobada i debat sobre temes candents que plantegen les ciències humanes. Al mateix temps, formaren part del cos del debat els professors Giuseppe Di Giacomo (catedràtic d'Estètica de la Universitat La Sapienza, de Roma), Giacomina Nenci (professora d'Història contemporània de la Universitat de Perugia) i Salvatore Tedesco (catedràtic d'Estètica de la Universitat de Palerm).

Per tal de poder encabir totes les intervencions a què el comitè científic havia donat el vistiplau, les sessions s'iniciaren el dijous dia cinc a les deu del matí, amb unes paraules introductòries de benvinguda del president de la Societat Catalana de Filosofia, Conrad Vilanou, en què donà

les indicacions necessàries per a l'organització eficaç dels Col·loquis. En aquest primer àmbit de treball, s'hi llegiren i debateren vuit comunicacions d'una exposició d'uns deu minuts cadascuna, amb una rica discussió posterior.

La inauguració més formal tingué lloc a les quatre de la tarda, amb la presentació de les actes de l'any anterior, recollides sota el nom «La llengua», que publica la Societat Catalana de Filosofia. Tot seguit, i després d'unes paraules dels professors Ignasi Roviró i Conrad Vilanou, el Dr. Giuseppe Di Giacomo donà lectura a la seva lliçó; començava així el segon bloc de comunicacions, amb un total de nou intervencions que, entre les aportacions i llur col·loqui, s'allargaren fins ben passades les vuit del vespre.

El divendres dia sis a les deu del matí es reprengueren els Col·loquis, amb un tercer bloc de vuit comunicacions més que, després d'un intens debat, es tancà amb la lliçó de cloenda del Prof. Lluís Font.

Al Col·loquis de Vic d'aquest any s'hi presentaren, doncs, dues lliçons i vint-i-cinc comunicacions que, com es pot veure al llarg de la publicació que ara presentem, abraçaren «La pobresa» des d'una pluralitat de perspectives: la visió grega i clàssica, la medieval, la moderna, la contemporània i la postmoderna; però alhora, i tal com el lector podrà comprovar, es focalitzà també sobre la relació amb la política, la literatura, l'economia, les finances, el dret, la justícia, l'educació, la pedagogia i en clau de gènere. Les lliçons emmarcaren perfectament aquest ric panorama: la del Prof. Di Giacomo mostrà el tractament de la pobresa en l'art europeu, especialment en el de Caravaggio; i la del Prof. Lluís Font, sobre aspectes socials de la pobresa en la Catalunya actual.

En l'acte de clausura, Marçal Ortuño, en nom del Consell Comarcal, va agrair l'assistència de totes les persones, que representen divuit entitats, centres d'investigació, xar-

xes de grups de recerca i universitats, i les tornà a convocar l'any vinent, amb el prec de ser presents, una vegada més, a una nova edició dels Col·loquis de Vic, un punt de trobada que ha esdevingut una cita ineludible del calendari científic i cultural del nostre país.

Ignasi Roviró i Conrad Vilanou

LA POBRESA

LLIÇÓ INAUGURAL



LA CONCEPCIÓ PAUPERISTA EN LA PINTURA DE CARAVAGGIO

GIUSEPPE DI GIACOMO

Università Sapienza, Roma

El pauperisme és, en sentit estricte, el fenomen social de la pobresa, de l'augment del nombre de pobres en una població, un fenomen de creixement progressiu en l'època preindustrial i postindustrial. Més precisament, «el pauperisme és aquella forma de pobresa que no es limita a la desigualtat respecte d'altres col·lectius, sinó que suposa que la supervivència d'uns depèn de l'ajuda d'altres o de les ajudes públiques» (B. Geremek, p. 1061, «Povertà», Enciclopèdia Einaudi). Davant d'aquest fenomen, tant a l'edat mitjana com a l'edat moderna, es pot dir, generalitzant, que es van desenvolupar dues actituds contraposades: la primera, de rebuig i condemna (el pobre com a element pertorbador de l'ordre social); la segona, de simpatia i participació caritativa (la pobresa com a valor espiritual, els pobres com a imatge evangèlica). Amb «pauperisme», encara que poguéssim dir «filopauperisme», ens referim aquí a alguns aspectes de la segona actitud, i amb «pauperista» ens referim als qui els compartien.

Els ordes mendicants, encarregats de salvaguardar el valor de les obres amb la finalitat de rebatre el protestantisme, operaven conjuntament amb aquells organismes assistencials que per la seva naturalesa s'inspiraven en una concepció evangèlica que contrastava amb els programes de repressió

de la pobresa cada cop més implantats durant els segles xvi i xvii. El filopauperisme forma part d'aquest horitzó, o el pauperisme dels Borromeus i dels Oratorians, que es van inspirar en l'*ethos* de la pobresa, que es remunta al cristianisme primitiu i que conté dos aspectes fins a cert punt antitètics: la pobresa voluntària, com a model heroic de vida cristiana d'austeritat i mortificació, i la caritat com a necessitat d'actes pràctics d'assistència als necessitats. L'elogi de l'almoïna com a realització de la caritat implica en realitat una justificació tant de la riquesa com de la pobresa: els rics necessiten que els pobres compleixin el seu deure de cristians i els pobres necessiten els rics perquè d'ells depèn la seva supervivència. L'elogi de la condició de pobresa concerneix una elit de persones perfectes que realitzen el model de vida ascètica negant-se voluntàriament a aprofitar els beneficis de la seva condició. Els principals referents de l'*ethos cristià* de la pobresa quedaven així fora de la realitat social, atès que la pobresa era considerada un valor espiritual.

L'impacte d'aquest *ethos* en la política de l'Església a l'època de la Contrareforma va ser tanmateix notable i concret, ja que va ser activament polèmic contra la corrupció i la riquesa del clergat que, en desacreditar la donació de Constantí, va afeblir el propi poder temporal. Tot això explica l'hostilitat de Pau v cap a Caravaggio, proper a les posicions pauperistes dels Borromeus a Milà i de Felip Neri a Roma.

Atès que cada lectura de l'art està condicionada pel seu temps, no hauria d'estranyar que la cultura del realisme influís en la visió crítica de Caravaggio a la segona meitat del segle XIX i principis del XX. No és casualitat que si l'any 1855 Burckhardt va escriure que el «naturalisme» modern va començar amb Caravaggio, el 1905 Roger Fry argumentava que la clau per entendre Caravaggio era sens dubte el «realisme». Ara bé, si no hi ha dubte que Caravaggio era un pintor «realista», no ho ha estat, però, en el sentit que

tenia aquest terme a principis del segle XIX, quan es creia que el tema de la seva pintura era irrellevant, o només era un pretext, amb l'objectiu de retratar escenes de la vida corrent, negant així qualsevol valor a la «història», i que la seva pintura tingués com a únic referent la naturalesa, independentment de qualsevol model historicoartístic. Cal dir, però, que el realisme de Caravaggio no menysprea la història, sinó que la viu i l'actualitza. D'aquí l'apreciació avui d'aquell realisme que Bellori va anomenar inicialment «naturalisme» i que va desaprovar perquè estava buit d'idealitat, encara que això, en general, conduïa primer a la condemna i després a l'aclamació de Caravaggio com a precursor de l'esperit modern, gràcies a la seva autonomia respecte a qualsevol codi. Cal dir, però, que si Caravaggio continua sent un precursor de l'esperit modern no és perquè ignori o menyspreï aquests codis, sinó perquè els reinventa, incorporant-los a la seva pràctica pictòrica.

És cert, però, que Caravaggio era un apassionat i la seva impetuositat es reflecteix en el *furor* de la seva pintura. No obstant això, a més dels biògrafs antics, el mite modern del «pintor maleït» és alimentat, també, per una lectura errònia de les seves obres: ja sigui per aquell «realisme» que retrata una humanitat pobra i patidora, com per aquells profunds contrastos de llums i ombres que pot evocar una imatge de «tenebrositat» psíquica, però també per la seva presumpta homosexualitat que massa sovint s'ha assumit com a clau d'interpretació de la seva pintura juvenil. La circumstància que va portar la crítica a retratar Caravaggio com un profanador modern va preocupar sobretot la suposada vulgaritat de les seves figures, ja que eren humils, grolleres i amb els peus bruts. La polèmica, però, no va dividir els creients i els no creients, sinó els partidaris d'una Església pobra—entre els quals trobem Caravaggio— i aquells que, en canvi, temien aquests ideals perquè els consideraven revolucionaris. Cal dir que les intencions i objectius que perseguia

Caravaggio consistien a exaltar els pobres i humils, és a dir, l'Església dels orígens, marcada per la pobresa, la puresa i els ideals de la qual l'ala «pauperista» de la Contrareforma esperava el retorn. I, tanmateix, les hostilitats que va patir l'artista durant la seva vida i en posterioritat s'expliquen no tant per la incomprensió, sinó pel rebuig a la seva ideologia, interpretada no tant com una vocació llibertària, sinó com una expressió de l'ala pauperista, ben aviat derrotada, de la Contrareforma. No obstant això, el fet és que la seva adhesió als ideals religiosos extrems de Carlo i Federico Borromeo és fonamental per entendre Caravaggio.

L'amor és un dels temes centrals de la primera producció de Caravaggio, juntament amb els de la virtut, la mort i la resurrecció. Així, a les cistelles de Caravaggio, sempre hi trobarem raïm negre i raïm verd o vermellós al costat de l'altre per significar la mort i la resurrecció. Cal capgirar el procés lògic que estableix una equivalència entre les fulles seques, especialment destacades a la cistella d'Ambrosiana, com a «després» (mort) i «abans» (vida), i en conseqüència invertir el recorregut de l'ull que llegeix: el recorregut és de la perifèria cap al centre, passant dels morts als vius, igual que des de l'ombra que és la perifèria i sense cap forma fins a la llum que és el centre i ben formada. Els diferents símbols es poden comprovar també en les dues *Cenes d'Emmaús*: en la *Cena de Brera*, Crist és representat en l'acte de beneir el pa partit, que és per tant el pa eucarístic, amb la conseqüència que la gerra col·locada al costat del plat amb el pa fa referència al vi de missa. A la *Cena de Londres*, encara apareix el pa, l'aigua i el vi, que Crist beneeix, però també un pollastre rostit i la cistella amb fruita i raïm: una al·lusió a la mort i resurrecció de Crist, que a Emmaús es va revelar, de fet, ressuscitat. L'amor, l'amor virtuós de Crist i, per tant, en termes especialment adequats al clima borromínic de la Contrareforma, la seva «imitació» triomfa sobre la mort. D'aquí la possibilitat de desxifrar l'anomenat

Bacus malalt, una altra imatge cristològica. La iconografia de l'efeb i l'androgín, símbol hermètic però elemental de la unitat dels contraris, de Déu com a Unitat, de l'amor com a conjunció. Això vol dir que la predilecció de Caravaggio per les formes efèbiques i ambigües no és la prova, com s'ha cregut, de tendències homosexuals. La iconografia del Crist adolescent, imberbe i androgín, ja la trobem al Renaixement, sobretot en el context de Leonardo, la poètica del qual insistia en el mite androgín. Però el mateix Caravaggio, a la *Cena de Londres*, ens presenta un Crist adolescent, imberbe i efeminat, semblant al *Bacus malalt*. L'afinitat de la iconografia caravaggiesca del Redemptor amb la del *Bacus dels Uffizi* sembla voler apuntar a una prefiguració, en Bacus, del Crist. Dionís també és una prefiguració així, i el vi, així com la sang del Redemptor, simbolitza l'«esperit» i la Gràcia. Al mateix temps, Dionís-Bacus és, en el mite, aquell que mor i ressuscita.

Encara dins de l'«episteme» renaixentista, Caravaggio continua veient el món com un símbol i la natura com un missatge a desxifrar. Aquí també hi ha l'arrel i el sentit del «realisme» de Caravaggio: el món és un trencaclosques diví i, per desxifrar-lo, cal analitzar-ne acuradament els detalls. Per tant, la pintura és ullera o «mirall», també en el sentit màgic de la imatge que es reflecteix (Narcís). La saviesa antiga es caracteritza per una connexió entre la mitologia grega i les escriptures sagrades: el motiu hermètic d'una saviesa comuna originària, la de Moisès o Hermes, es justificava molt bé. La funció de la fàula i el mite és la mateixa que la de la paràbola o l'enigma que, velant la veritat, la protegeix. Quan els deixebles pregunten a Crist per què s'expressa en paràboles, respon: «Perquè us és donat conèixer els misteris del Regne dels cels, però no a ells. [...] Així per a ells es compleix la profecia d'Isaïes: Escoltaràs però no entendràs, miraràs però no veuràs». De la mateixa manera, fins i tot davant el *Bacus* o el *Bacchino* de Caravaggio, el «profà»

s'hi veurà i no ho entendreà. A més, el motiu del raïm i del vi es dona no només a la mitologia dionisiaca, sinó també a les Sagrades Escripures, i s'interpretava precisament com un anunci del Messies, l'adveniment del qual portarà abundància de les vinyes, és a dir, de béns espirituals. Pau posa al centre de la història humana la llei de l'Amor de Crist, el seu sacrifici i la seva resurrecció, així com el tema de la salvació que no s'aconsegueix amb una saviesa vana, sinó amb la fe i la unió mística en Crist, en l'eucaristia. Des d'aquest punt de vista, les primeres obres de Caravaggio no són estrictament «pintures de gènere», sinó més aviat al·legories cristològiques, amoroses o morals.

El *Noi mossegat per un llangardaix* és un quadre que pretén ser una mena d'avís: recorda, oh jove despreocupat, que la joventut s'esvaeix i la mort pot venir de sobte; és el tema de la *vanitas*: tot està subjecte a la mort, fins i tot la joventut i la bellesa. Per tant, si la mort triomfa sobre les coses humanes, què triomfa sobre la mort, sobre el pecat, sobre allò efímer, és a dir, sobre la *vanitas*? Amor en Crist, que garanteix la vida eterna. Heus aquí la connexió del *Noi mossegat per un llangardaix* amb les pintures cristològiques. No és certament una casualitat que Caravaggio, al clar i ordenat disseny de l'espai renaixentista, que té un centre i un perímetre i que és mesurable a través de la perspectiva, substitueixi els fons cecs per un espai d'ombra insondable, on la llum, penetrant, crea un o més centres no relacionats amb cap perímetre. Tanmateix i tornant enrere, la tesi neoplatònica de la llum com a «substància», essència de les coses corporals i «cos incorpori», remet a la matriu agustiniana que és la que realment opera sobre la imaginació lumínica de Caravaggio. Per sant Agustí, la llum és un atribut de Déu i com a tal també és un principi del bé, així com de «llum» i guia, il·luminació: tema central en el pensament d'Agustí és la dependència absoluta de l'intel·lecte humà de Déu com a llum de veritat. Per sant Agustí, el

coneixement és pura «visió» de Déu, il·luminació perpètua: aquesta posició era evidentment més afí al clima dogmàtic de la Contrareforma. La llum del coneixement i la llum de la Gràcia són tot u, un do que baixa del cel.

Caiguda i salvació, pecat i redempció són, a més, els temes de les al·legories cristològiques prefigurades en els seus quadres juvenils. Si Crist va redimir l'home del pecat original, és la Gràcia, expressió del mateix Amor diví, que il·lumina i redimeix l'home oferint-li la possibilitat de salvació. Però les dues obres, quasi contemporànies, en què la metàfora il·luminista de Caravaggio es consolida i adquireix una estructura definitiva, són a la *Capella Contarelli* i a la *Capella Cerasi*, els temes de les quals se centren precisament en el pecat, la salvació, la gràcia, i la funció pròpia de l'Església actua com a mediadora i administradora a través dels sacraments. La *Capella Cerasi* pertany a una església agustiniana, Santa Maria del Popolo (Roma). Els pares agustins semblaven haver estat especialment interessats per l'obra de Caravaggio, que també va ser convidat a pintar la *Mare de Déu dels pelegrins* o *de Loreto* per a l'església de Sant Agustí (Roma). El tema d'aquest darrer quadre és precisament la fe, simbolitzada pels dos pelegrins, pecadors com Adam i Eva: els peus bruts potser també al·ludeixen a la necessitat de purificació, en termes evangèlics.

Per a l'«heretgia» protestant, «la fe sola és suficient per a la salvació» i «només per la fe podem comparèixer davant de Déu». El quadre de Caravaggio, en canvi, il·lustra la tesi catòlica segons la qual la llum que colpeja els dos fidels és precisament la llum de la gràcia i la salvació, i irradia de la Mare de Déu amb el Nen, símbols de l'Església. Tot això és plenament funcional al lloc, és a dir, en una església dedicada a sant Agustí, que va ser pare de l'Església.

A la *Capella Cerasi* s'hi troba la *Conversió de Saule*, en què Caravaggio torna a al·ludir la gràcia i la il·luminació divina, mentre que el binomi Pau-Pere representa l'Església:

en l'escena del suplici de Pere, l'aixecament solemne de la creu sobre el terreny pedregós no és sinó una metàfora de la construcció de l'Església del Martiri i els torturadors, en la transposició al·legòrica i en el perdó evangèlic, esdevenen els fidels (un està agenollat, descalç). La pedra sobre la qual es fonamenta l'Església és la fe en Crist i la llum radiant de Pere, símbol de l'Església i «imitador de Crist» en el martiri, és la llum de la salvació, mentre que al seu voltant hi ha la «nit» o foscó del pecat. El significat de la relació llum-ombra en la *Conversió de Saule* és idèntic. És evident, doncs, que tota la *Capella Contarelli* se centra en el tema de la gràcia i la salvació. Queda clar, en primer lloc, que la «il·luminació» de Mateu és obra de la gràcia divina: és un raig de llum físic, però també un raig de llum de la gràcia. Així, contra a la iconografia camperola del primer *Sant Mateu i l'àngel*, s'ha preferit força explícitament la segona versió, més freda i més doctrinal, en què l'evangelista és representat en l'«estudi» com a doctor o pare de l'Església. El sant mira cap amunt, cap a l'àngel, i s'hi comunica a través de gestos, sense contacte físic; no mira la seva pròpia mà, amb què escriu el text sagrat, i observa l'àngel amb els ulls meravellats d'analfabet.

A *La vocació de sant Mateu*, la sòlida presència de Pere al costat de Crist, que repeteix el seu gest, al·ludeix sens dubte a l'Església. I això es descriu clarament en relació, de nou, amb el tema de la gràcia. Crist ha rescatat i redimit l'home del pecat original. Però la participació efectiva de l'home en el benefici d'aquesta redempció s'aconsegueix a través de l'Església i per mitjà de la gràcia: la qual cosa implica que, encara que la gràcia estigui a l'abast de tothom, és pel comportament i pels mèrits de cadascú que ens arriba la salvació. Calvinistes i hugonots, però, no només van negar la funció de l'Església de mediació i administració de la gràcia, sinó que van donar suport a la teoria de la predestinació: n'hi ha que estan predestinats a la salvació i d'altres que

estan predestinats a la perdició. *La vocació de sant Mateu* prefigura la tesi catòlica: la llum-gràcia, emanada de Crist al costat del qual hi ha Pere, és a dir, l'Església, descendeix sobre tots els homes, la *massa damnata* (segons paraules de sant Agustí), i esborra les tenebres de pecat. Però hi ha qui gira els ulls, és a dir, la seva ment, cap a aquesta llum (com els tres més propers a Crist i sant Pere, és a dir, a l'Església), i els que no: els dos més llunyans, la mirada dels quals és atreta pels diners, símbol dels falsos béns terrenals. L'analogia entre la «vocació» del sant i la gràcia, que és sobretot el perdó i la redempció del pecat, com en la *Conversió de Saule*, apareix encara més clarament si ens adonem que entre els apòstols, Mateu, publicà i pecador, representa el més compromès amb el mal, el que ha estat redimit, equivalent a la figura de Magdalena. «No he vingut a cridar justos, sinó pecadors», deia Jesús (Mc 2,17) als qui es sorprenien perquè havia escollit Mateu. També és clar el gest de l'àngel que compta amb els dits «un», en el quadre, per indicar que sant Mateu és el primer evangelista.

L'elaboració conceptual de la iconografia del *Martiri de Sant Mateu* devia ser especialment complexa: era, de fet, una iconografia nova i sobretot plena de significats que hem volgut resumir de la manera més eficaç. El sant, redimit del pecat i fermament decidit en la imitació de Crist, recorre la història del Mestre fins al final, i el senyal de la creu que hi ha a l'altar darrere seu ho confirma. Està retratat a l'interior d'una església, com ho mostren els graons, l'altar i les columnes. La llum que irradia el sant, que és la llum de l'Església, reverbera en el mateix botxí i en els assistents; aquesta llum sembla simbolitzar encara la gràcia i el perdó, la «crida» que es dirigeix als pecadors. El martiri reafirma, doncs, el mateix supòsit de la *vocació*: fins i tot allò reprovat pot arribar, mitjançant el penediment, de la llum de l'Església, que és la llum de la salvació; no hi ha predestinació, ni al mal ni al bé. També aquí, entre la multitud-humanitat

envoltada per les tenebres nocturnes del pecat, hi ha qui mira i es gira cap a la font de la llum (i el més impregnat de *pietas* és precisament el personatge en què s'ha retratat l'artista) i qui, en canvi, gira l'esquena o qui està titubejant.

En la comparació Crist-Mateu s'explica el tipus de martiri escollit per il·lustrar el pas gloriós de l'apòstol; el botxí que li travessa el costat amb l'espasa és l'equivalent a Longí, aquell que clavà la llança a Crist quan estava penjat a la creu i que després, una vegada convertit, va ser venerat com a sant. És oportú fer el paral·lelisme conceptual entre la *Capella Cerasi* i la *Capella Contarelli*: en totes dues es confronta una escena de redempció del pecat amb una al·legoria de l'Església del Martiri a través de la identificació del sant amb Crist i la seva mort (Pere crucificat, Mateu ferit al costat). En ambdós casos se subratlla l'accessibilitat del pecador a la gràcia, i els primers a ser impactats per la llum de la salvació són els botxins, símbol de la humanitat per la qual va morir Crist. Tot això seria la producció de Caravaggio sobre el tema de l'amor i la redempció: a través de Crist i la mare Església. Més en general, es pot dir que els temes i els símbols no s'allunyen de l'assumpció ideològica de la gràcia, del Crist triomfant, del conflicte entre el bé i el mal. En la *Deposició*, Joan toca el costat del Crist, símbol de l'Església. El gest de la Mare de Déu, planejant entre el cel i la terra com el d'Aristòtil a l'*Escola d'Atenes*, parla, tal vegada, de la naturalesa divina i humana de Crist; a la naturalesa humana i al descens a les tenebres de la mort al·ludeix la mà dreta de Crist abandonada a l'orla del sepulcre, d'on emergeix, però, l'alquímica planta arrelada a la pedra, símbol de la resurrecció de Crist; el gest de la tercera Maria remet a la naturalesa divina.

Certament que és simbòlica i sense cap mena d'intenció sacrílega la figura que a *Mort de la Mare de Déu* té la figura «inflada i amb les cames nues» (inflada = plena de gràcia; peus nus = fe), i la gran tela vermella del darrere al·ludeix

a una mena de resurrecció. La Mare de Déu és representada aquí tan jove com eterna: morint reneix i es perpetua en Pere com a la Mare Església, portadora de la gràcia. El motiu de la joventut com a eternitat ja era present en els primers quadres de la tipologia del Crist adolescent. La *Mare de Déu del Roser* és una al·legoria de l'Església flanquejada pels seus savis doctors dominicans i envoltada pels fidels (peus descalços) que s'il·luminen per la seva llum carismàtica. Les *Set obres de Misericòrdia* són evidentment aquelles «bones obres» a través de les quals, com Luter no creia, s'aconsegueix la gràcia i la salvació. El grup de dalt, de la Mare de Déu i el Nen, torna a al·ludir a l'Església. En la *Decapitació de sant Joan*, a Malta, l'espasa que ha degollat el màrtir és a terra; i el moment que Caravaggio ha escollit pintar és el que precedeix el «cop de gràcia».

L'estil de Caravaggio, valorat de la manera més abstracta i purament visible de la crítica moderna, sembla ser fruit d'un despreniment bruscat i d'un rebuig total de la tradició. Precisament l'oposició entre la matèria (inacabada) i la forma de Miquel Àngel constitueix un dels precedents conceptuals més clars, i potser un dels estímuls més eficients, per a la institució de la llum i l'ombra de Caravaggio. Si la matèria o la dimensió sense forma és pecat, només és una ombra; i si extreure la forma de l'informe o de la matèria equival a la identificació del bé, la forma equival a la llum: la llum que, en l'obra de Caravaggio, no debades determina i esculpeix la forma; en definitiva, és la llum divina que fa aflorar la vida i la forma. Sens dubte, és cert que allà on la indeterminació primària es determina en una forma, i allà on la llum d'una determinació sorgeix de la foscor de la privació, hi ha vida. A la volta de la Capella Sixtina hi ha implícita una identificació del bé amb la llum i del mal amb la foscor, com mostra l'escena inicial de la separació de la nit del dia, i això perquè, en el Judici, el bé encara està separat del mal i els elegits, dels condemnats. En la

definició agustiniana, el mal és «no-ésser», i és el mateix Agustí qui identifica el dia i la nit del *Gènesi* com a bo i dolent, respectivament. Que la separació de la llum de l'ombra es considerés també i sobretot com una al·legoria moral ho testimonia l'Evangelí de sant Joan, quan identifica la llum, com farà Caravaggio, amb Crist, i les tenebres amb el pecat i el rebuig a Crist, concretament en el rebuig dels jueus que li van donar l'esquena.

L'assimilació de la llum al simbolisme de Crist i de la creu troba un famós precedent estilístic en Piero della Francesca, com mostra el tema «nocturn» del *Somni de Constantí*. A Constantí, que està aterrit i dubtós (tema moral de la «nit»), li apareix un àngel en un somni, i la llum que s'irradia des de l'àngel que baixa en forma de con per dissipar les tenebres és «senyal de la Santa Creu, feta de claríssima llum». Però on el tema de la «nit com a passió, martiri, mort, i del Crist com a llum i salvació» es configura en termes que també estilísticament semblarien constituir un precedent de Caravaggio, és a la *Flagel·lació de Crist* de Giulio Romano, a la basílica de *Santa Prassede* (Roma).

Argan, a la seva *Història de l'art italià*, cita Carlo Borromeo comentant el caràcter pragmàtic del realisme de Caravaggio. Més inclinat per l'humanisme cap a les arts que el seu cosí Carlo, del qual va ser deixeble i successor, Federico es va dedicar a la teologia i va ser un estudiós de l'hebreu, un home de lletres, un apassionat de l'arqueologia i un científic. A Roma, l'any següent a la seva arribada, és a dir, el 1587, va ser nomenat cardenal als vint-i-tres anys. Va abandonar Roma el 1595, quan va ser consagrat, com el seu cosí, arquebisbe de Milà. La introducció de Caravaggio entre els felipons i els agustins es podria explicar bé per la protecció i les recomanacions de Federico Borromeo, que havia estat molt proper a sant Felip Neri.

Pel Borromeo del *De pictura sacra*, «obediència i fe» són dues disposicions que es conjuminen en una de sola, i

no es contraposen amb la pobresa, de la qual els peus nus són un indicatiu evangèlic evident i intuïtiu. La pintura de Caravaggio en què s'exhibeixen més intencionadament els peus descalços és el primer *Sant Mateu i l'Àngel*. Pel que fa a la forma d'espiral imposada a l'àngel en la segona versió de *Sant Mateu i l'Àngel* i insinuada en el vestit de l'àngel en el *Repòs durant la fugida a Egipte*, com també en la de l'*Anunciació* de Nancy, podem seguir recordant el *De pictura sacra*, en què Borromeo afirma que als àngels se'ls ha d'atribuir la forma del foc, mentre que la nuesa dels seus peus indica que estan «preparats per a qualsevol signe de Déu». S'ha observat que els peus bruts del pelegrí de Loreto, i potser del botxí de la *Crucifixió de sant Pere*, també podien al·ludir a la necessitat de la purificació.

Entre les representacions simbòliques de la recordada disposició a l'obediència i a la fe, Borromeo també situa, sempre en el *De pictura sacra*, Abraham sacrificant Isaac, obrint així una finestra al significat moral i al·legòric del conegut quadre de Caravaggio. La font de la breu inspiració de Borromeo és, evidentment, el *De civitate Dei*, d'Agustí (xxvi, cap. xxxii), que es titula precisament: L'obediència i la fe d'Abraham. Segons Agustí, que busca contínuament profecies i prefiguracions inherents al Nou Testament i a Crist, Isaac prefigura Jesús: «així com el Senyor portà la seva creu, Isaac mateix portà la fusta pel sacrifici al lloc on havia de ser posat». També l'anyell que fou immolat prefigura Crist i es concep el sacrifici amb sang significativa. Quan Abraham el va veure, estava atrapat amb les banyes entre uns matolls. De què era símbol si no del Jesús que abans de ser sacrificat va ser coronat d'espines pels jueus? Caravaggio va pintar el cap del moltó per sobre del d'Isaac-Jesús. Abraham, símbol d'obediència i fe, és, doncs, com sant Mateu, un marmessor de la voluntat divina i un missatger de Crist; s'assembla fortament i potser intencionadament a la primera versió de *Sant Mateu i l'Àngel* a la *Capella Contarelli*, i

el seu braç també és guiat per l'àngel. En aquest punt s'han pogut constatar altres coincidències significatives entre el *De pictura sacra* i la producció de Caravaggio: en representar la decapitació de sant Joan, Borromeo recomana no oblidar-se de retratar la fosca i horrible presó (que de fet apareix a la pintura de Malta); una altra recomanació és que, en la representació d'un martiri, hi aparegui l'àngel que porta la palma, com de fet passa en el *Martiri de Sant Mateu*. Un cop recuperat l'autèntic significat de les pintures juvenils, al·lusives a la resurrecció i a la vida eterna, la lectura del *De pictura sacra* no només reforça aquests significats, sinó que sembla oferir una prova de la relació entre Caravaggio i Federico Borromeo. Aquest últim exhorta els pintors a tornar a la tradició paleocristiana, preservant i intensificant així l'ús dels símbols.

Federico Borromeo, com Carlo, preferia els pobres i feia ostentació de viure modestament i humilment. Cal recordar els dos interiors despullats i profundament evocadors el de la *Mort de la Mare de Déu* i el de l'*Anunciació* de Nancy. Aquestes dues habitacions de Caravaggio són semblants entre si, només hi ha una cadira i un llit; la cadira dels dos quadres és de fusta i palla. L'habitació de la Mare de Déu, és a dir, d'aquella que personifica la mateixa Església, podria associar-se també, de manera provocativa, a la cambra humil d'un «príncep de l'Església», que havia encapçalat l'ala pauperista de la Contrareforma. Només cal notar la precisa semblança d'aquests entorns caravaggescos, tan meravellosament nus i buits, amb la ideologia i el comportament de Borromeo. L'actitud pauperística de Borromeo va ser, en canvi, tan insistent i coneguda que va constituir un dels trets característics de la reconstrucció de Manzoni, força ancorada en la història i en les tradicions. Això fa encara més evident el pauperisme o el populisme de Caravaggio, per molt ben rebut que pugui resultar en altres encontorns, i en particular, entre els Oratorians, és especialment un tret

de la seva correspondència amb els sentiments religiosos de Borromeo. Només de forma aparentment, doncs, hi ha una incompatibilitat entre el realisme una mica ahistòric de Caravaggio i les contínues exhortacions del cardenal Federico que, en el seu tractat, no es cansa de recomanar als pintors una visió el més fidel possible a la veritat històrica dels fets sagrats. En ambdós casos, la preocupació és la de donar la impressió que aquests fets van succeir realment. Per exemple, a Borromeo no li sembla productiu, amb aquesta finalitat, suggerir un ambient miraculós arreu i fora de lloc; molts pintors, escriu el cardenal, en pintar el sopar d'Emmaús representen el pa sobre la taula tallat perfectament en dues parts. Això suggereix una divisió miraculosa, mentre que el pa era partit per les mans de Crist. I aquí Caravaggio s'ocupa de descriure la irregularitat en el repartiment del pa, en ambdues versions d'aquest tema. Això vol dir que, en algunes de les múltiples funcions del realisme en la poètica de Caravaggio, el pensament de Borromeo encara ens il·lumina. El seu realisme històric és tot menys una contradicció amb el realisme «actualitzador» de Caravaggio, tenint també en compte que el sentit d'actualitat que comuniquen les escenes de Caravaggio no només ve donat per la presència de personatges vestits de manera moderna, sinó per la violència i l'eficàcia mateixa de l'estil, per l'evidència i la viva plàstica de les imatges. Es tractaria de comprovar fins a quin punt les escenes i el vestuari de Caravaggio difereixen realment de quina és la descripció exacta dels fets, en les fonts sagrades, i de quina era la idea «històrica» de l'època. De vegades, certament, la introducció de personatges amb vestits moderns (com ara en la *Capella Contarelli*) és vistosa i destacada, i aquí també cal valorar la superestructura al·legòrica, l'al·lusió a la humanitat pecadora en la qual l'espectador s'ha de reconèixer immediatament.

De totes maneres, el que és important per Borromeo (i per Caravaggio) és recrear l'atmosfera dels orígens, ja si-

gui tot recuperant la simbologia i el fervor del cristianisme primitiu, ja sigui, sobretot, reconstruint de manera autèntica els fets sagrats, en el clima humil que els va ser propi i que és diametralment oposat a la corrupció i la pompa modernes, combatuts per la Contrareforma en l'àmbit mateix de Església. El que és real i autèntic rarament és bell, i els fets sagrats van succeir en un entorn de senzillesa, humilitat i quotidianitat, és a dir, de veritat, que la imaginació dels pintors traeix tot introduint pompa, frivolitat i embelliment dels personatges: Sant Sebastià era ja gran en patir el martiri, però per hedonisme se'l representa com un jove atleta. De fet, només quan la bellesa i la joventut són emblemàtiques dels valors ideals, Borromeo les recomana. Aquesta dialèctica entre joventut i vellesa, entre idealitat i realitat, pols subjacents al mateix impuls moral, també és molt present en Caravaggio.

En Caravaggio, de fet, la vellesa, expressada de manera realista, insinua la caducitat material, el fet perible i corruptible, la carn i decididament la condició mortal de l'home. En canvi, la joventut i la bellesa al·ludeixen a l'ideal i al transcendent, a l'incorruptible i a la immortalitat. En Climent d'Alexandria, Ulisses, que rebutja l'eterna joventut que ofereix Calipso, simbolitza el rebuig dels pagans a Déu. El cantant de la «cançó nova», és a dir, *El tocador de llaüt* de Caravaggio, és de fet un noi. La Mare de Déu, com a dona, és vella i, per tant, mortal (*Deposició Vaticana*); en canvi com a símbol i divinitat és immortal i jove, precisament en la mort física que l'allibera de les seves restes corruptibles (*Mort de la Verge*). Aquest contrapunt és gairebé sempre present en Caravaggio, el joc entre la llum i l'ombra està evidentment vinculat amb el tema del pecat original (pel qual l'home ha perdut la immortalitat), amb el de Crist que redimeix l'home del pecat original i el posa a disposició, sempre que ell mateix ho vulgui, de la gràcia i de la salvació de l'ànima per l'eternitat, delegant en

l'Església l'administració de la mateixa gràcia. En concret, aquest contrapunt es destaca en el primer *Sant Mateu* (en què l'àngel, és a dir, l'incorruptible, està delineat amb una referència apol·línia de l'escultura antiga); en *Salomé*, en què els caps de la jove i la vella semblen sortir d'un mateix cos; finalment en el *Repòs en la fugida a Egipte*. A l'home mortal i corruptible, l'àngel incorruptible comunica, a través de la música, la promesa de salvació. I la música és el que uneix l'alt i el baix; la música en el sentit òrfic és l'element dionisiac i immaterial, lluminós, l'ànima precisament. Els símbols equivalents o semblants al de la llum semblen essencialment ser la música, així com la joventut i la bellesa, i un altre símbol equivalent és la circularitat: ho veiem al pern cilíndric de l'àngel del *Repòs*; el trobem a *Narcís*, en què podem reconèixer l'exhortació moral «coneix-te a tu mateix». Coneix-te a tu mateix, per conèixer Déu. Déu es pot conèixer en la pròpia ànima, o, com en un mirall enigmàtic, en el món: *Narcís* combina, d'alguna manera, els dos temes. Que Déu s'ha de buscar dins de nosaltres és el pensament d'Agustí, així com de Borromeo, també a partir de les exclamacions de Manzoni: «on és aquest Déu?» «M'ho preguntes? Tu? I qui el té més a prop seu? No ho sents en el teu cor?». El motiu ja és en sant Pau: «Crist és en tu» (2Co 13, 5). El cercle lluminós que *Narcís* compon amb la seva pròpia imatge reflectida és, doncs, Déu trobat en la seva pròpia consciència. Aquesta confluència de símbols, en què el dionisiac, l'òrfic, el lluminós, el circular, l'apol·líni, es fonen en un alè encara optimista i satisfet, que imprimeix la primera etapa de l'obra caravaggiesca. Progressivament, aquest simbolisme tranquil·litzador deixa pas als elements tenebrosos i realistes, alhora que agafa relleu la construcció al·legòrica amb referència constant a l'Església.

La ubicació de Caravaggio en l'àmbit d'influència de Carlo i Federico Borromeo emmarca, doncs, clarament el tret doctrinal que, per les anàlisis realitzades fins ara, sem-

bla ser el seu punt destacat: l'agustinisme. Aquesta posició no contradiu la hipòtesi que veu l'art de Caravaggio en relació amb l'exigència oratoriana d'una religiositat humil i popular; hipòtesi sobre la qual, a més, s'obre al paral·lelisme amb Borromini, arquitecte dels oratorians. D'una banda, l'impuls «democràtic» devia ser, en general, un distintiu de la Contrareforma, preocupada per difondre el missatge a les masses i sospitosa del culturalisme renaixentista; d'altra banda, la força exaltada que va portar Caravaggio a sobrepassar els límits s'explica sobretot per la intensitat del seu sentiment religiós en termes de *furor* moral i rigorisme borromeà. Tanmateix, avaluada només en termes d'estratègia contrareformista, la proposta de Caravaggio seria aquesta: un art que s'adreça a les masses, és a dir, als «pobres d'esperit» i als pobres *tout court*, captant-los en la imatge simple i realista i afalagant-los amb la representació d'aquell privilegi que els reserva l'Evangeli: la preferència sobre els rics per entrar al regne dels cels. Però darrere del discurs per a les masses, hi ha el discurs per als pocs, l'al·legoria teològica, la disquisició docta, que es disfressa, tal com dissimula la cultura figurativa profunda de Caravaggio.

En definitiva, l'obediència a l'Església és un punt fix, de fet reiterat contínuament en l'obra de Caravaggio, per tal d'excloure, entre altres coses, qualsevol sospita de simpatia reformista. Tanmateix, és evident que, enfront d'una probable i genèrica activitat contrareformista, la poètica de Caravaggio obre a horitzons molt més complexos. Si, tanmateix es vol aprofundir una mica més, resulta fructífera la interpretació del realisme de Caravaggio com a *furor* i com a praxi, suggerida per Argan. Ara bé, el realisme, o més ben dit la mateixa pintura com a praxi o fins i tot com a resultat moral d'un *furor*, en definitiva com un «fer» humil, encara que ardent (la mateixa pintura, podríem dir, com una «obra» amb vista a la salvació), és una concepció coherent amb el plantejament democràtic de Caravaggio, precisament per-

què és el revers de la ideologia aristocràtica de l'art com a *opus*. Agustinianament, també el coneixement és il·luminació des de dalt, revelació, «visió de Déu»; i la llum és un símbol unitari del diví, un principi substancial, ètic i epistemològic. La maduració d'aquest il·luminisme va de bracet amb la maduració del «realisme», que, per altra banda, l'explica. El realisme no és sinó una subtracció de tot caràcter d'idealitat al fet natural, per destacar-ne el connotat «privatiu» de materialitat, de pecat i de mort. Però com més despullat d'idealitat sigui el fet, més se'n destacarà, precisament pel contrast amb l'ombra, el caràcter ideal, no natural, sinó sobretot de la llum, expressió absoluta de la divina misericòrdia. El sentit inicial de realisme, o més ben dit, de l'observació acurada del jove Caravaggio, motivat per una visió del món com un trencaclosques per desxifrar, va mutant cap a una intenció més modesta d'exposar el fet en la seva opacitat mundana per tal de destacar, en un contrast cada cop més dramàtic, la funció reveladora, redemptora i restauradora de la llum.

Les pintures de Caravaggio són «realistes», però l'acció encara hi és absent, o més ben dit, està suspesa. De vegades, de fet, se suspèn en si mateixa: en la seva pròpia lentitud o solemnitat, com en la *Crucifixió de sant Pere*, al·ludint a l'edificació de l'Església. És la contradicció de la «instantània»: això fa que la imatge se senti partícip d'un flux del qual, però, s'aïlla, tenint cura de subratllar el seu aïllament. L'acció al·legòrica queda suspesa (com en el cas del *Martiri de sant Mateu*) en la seva pròpia precipitació dramàtica, precipitació que recorda un contemporani de Caravaggio: Shakespeare. A Hamlet (ca. 1600) el dubte i la suspensió entre l'ésser i el no-ésser, propis del moment meditatiu, es dissolen en la determinació dels fets, en el *raptus* de l'epíleg. Però a Caravaggio, si hi ha oscil·lació, equilibri i dialèctica entre precipitació i suspensió, mai hi ha epíleg, perquè el conflicte entre ombra i llum és perpetu

i irresolt; l'únic epíleg no es dona a la pintura, sinó a la vida de Caravaggio. A l'obra tardana, les ombres es mengen la llum; en un crescendo inquietant més que ascètic; el model o precedent poden ser encara Miquel Àngel, la *Pietat Rondanini*, o l'última *Pietat* de Ticià, aquest informe o inacabada difús, aquesta materialitat que ho impregna tot amb si mateixa i que no permet distingir formes i llums excepte com una promesa remota i, precisament, esperança del més enllà; aquesta premonició del gran esvaïment.

Però a Caravaggio la sensació que envaeix de l'ombra-matèria com l'aproximació de la mort suscita ecos més dramàtics i visceral; precisament perquè per ell l'art no tenia el mateix valor catàrtic. No essent catarsi, l'art és pur testimoni i participació en el drama de la humanitat (aquí hi ha un altre valor del realisme de Caravaggio): per tant, testimoni de la mort. Inclinat a una visió existencial del pecat i de l'art mateix, Caravaggio només podia identificar el drama de la humanitat amb el de la seva pròpia existència. La redempció també s'obté vivint el pecat, i Caravaggio potser només estava segur d'una cosa, que havia viscut i vivia el pecat. Com a pecador, es dirigí a l'Església demanant perdó; esperava la gràcia papal, però no va arribar i, juntament amb el retorn a Roma, podria haver estat en la seva imaginació la salvació i l'entrada a la ciutat celestial. Cap mort és més simbòlica que la de Caravaggio, al llinyar d'una fita anhelada que, morint, es clourà en si mateixa: símbol del seu pessimisme. És en aquest rerefons pessimista i angoixat que la nova visió acèntrica i tumultuosa de l'univers brunià va captivar la imaginació de Caravaggio, contribuint a la transformació gradual del sentit de l'ombra, de la no-forma i del no-finit que suggereix l'«infinit». En realitat, en Caravaggio hi ha una absència del sentit luterà del diàleg i de la relació directa entre l'home i Déu, mentre que el tema de l'Església com a representant de Crist recorre persistentment la seva obra. No obstant això, sembla que

el concepte agustinianà d'un Déu que està per sobre nostre però que s'ha de buscar en l'interior de nosaltres mateixos és un tema fonamental. L'atracció que sent Caravaggio per l'entorn romà, que es manifestà en el moment de l'eclipsi de poder de Borromeo, s'ha d'explicar també pel seu moralisme milanès i per la predicació i l'exaltació pauperista del seu «realisme». Tot això no podia despertar l'entusiasme dels cercles del Vaticà, nostàlgics de Rafael i ja atents a les primeres obres de Bernini.



COMUNICACIONES



CONCEPCIONS DE LA POBRESA EN EL PENSAMENT GREC ENTRE DEMÒCRIT I PLATÓ

ORIOI PONSATÍ-MURLÀ

Universitat de Girona - SCF

Pobresa, Enginy i Eros en Plató

Tots tenim present el diàleg entre Sòcrates i Diotima de Mantinea, relatat a la part final d'*El banquet* (203b–204a) de Plató, i com Sòcrates explica que Diotima li havia explicat (de fet, com Plató ens explica que Apol·lodor havia explicat a uns coneguts allò mateix que Apol·lodor havia explicat uns dies abans a Glaucó, que Aristodem havia explicat a Apol·lodor, que Sòcrates havia explicat als comensals del banquet, que Diotima li havia explicat a ell; aquesta estructura narrativa, perfectament envitricollada, no és, naturalment atzarosa ni casual; forma part essencial d'allò que Plató ens vol explicar a *El banquet* perquè el *com* i el *què*, en Plató, no són mai dues coses diferents) la història de l'engendrament d'Eros, durant la festa del naixement d' Afrodita. Recordem-ho breument: Enginy (Πόρος), embriagat de nèctar, s'estira en el jardí de Zeus per fer-se passar la borratxera i Pobresa (Πενία) aprofita la seva embriaguesa per violar-lo i fer-se'n fer un fill, que serà Eros. La història sembla completament inventada per Plató; no ens ha arribat per cap altra font ni concorda amb cap altre dels relats que la tradició ens ha transmès sobre el naixe-

ment d'Eros. Hem traduït Πόρος per *Enginy*, que és una de les propostes de traducció que, en nota a peu de pàgina, ens brinda la versió catalana del diàleg signada per Joan Leita (Plató, 1997, p. 134); ell mateix també indica la possibilitat de traduir aquesta personificació per *Recurs* o *Expedient*. L'altra traducció catalana, a càrrec d'Eulàlia Presas (Plató, 1983, p. 76), ens recorda que el terme grec significa, literalment, *passatge*, i s'inclina per traduir-lo per *Recurs*. Efectivament, πόρος significa un pas estret (especialment marítim) i, de manera més general, qualsevol via o camí que ens permeti salvar un obstacle, transitar d'un lloc a un altre i, encara de manera més general, qualsevol recurs que ens permeti aconseguir alguna cosa, escapar d'un mal, o obtenir diners. És el contrari, doncs, d'ἀπορία, tant si fem servir aquest terme en el sentit tècnic que, per exemple, pren en Zenó d'Èlea (literalment, un argument que constitueix un camí sense sortida, un cul-de-sac), com si l'utilitzem en un sentit ordinari: la dificultat de transitar per un camí ple d'obstacles o infranquejable, d'afrontar una situació determinada o, fins i tot, de fer-se amb algú de tracte difícil. Plató converteix Πόρος en fill de la deessa Metis, la primera esposa de Zeus i mare, també, d'Atena. Aquesta filiació ens acaba de donar pistes sobre el caràcter que hem d'assignar a Πόρος: si Metis és la personificació del consell, la prudència i la saviesa, el seu fill serà necessàriament savi, prudent, espavilat, llest, resolutiu, sabrà sortir-se'n. Πενία, en canvi, és tot el contrari. Li manquen els recursos, no només, hem d'entendre, materials, sinó de tota mena: la bellesa, l'enginy, la delicadesa, la capacitat de decisió i d'acció. En la mesura que és fill de Pobresa, doncs, hem d'imaginar-nos Eros com un déu que és «rude, brut, va descalç i no té casa» (203c). Perquè és fill de Recurs, en canvi, «està a l'aguait d'allò que és bell i d'allò que és bo, perquè és viril, decidit, vehement, i un caçador temible que sempre està tramant alguna intriga; apassionat per la saviesa i ple d'enginy, tota la

seva vida va perseguint la filosofia i és un gran xerraire, un entabanador i un sofista» (203d; seguim la traducció d'Eu-làlia Presas: *Plató*, 1983). Eros no és, doncs, ni ric ni pobre, ni llest ni ruc. Perquè és una mica –però només una mica– de cada cosa. Això permet a Plató explicar que tingui desig de tenir allò que no té del tot, perquè si ho tingués del tot ja no tindria necessitat de buscar-ho, i, si no ho tingués en absolut, no tindria cap interès ni capacitat per encaminar-se a obtenir-ho. El discurs mític de Plató acaba equiparant riquesa amb coneixement i pobresa amb ignorància:

A més [Eros] està al bell mig de la saviesa i la ignorància. El que passa és això: cap déu no es dedica a filosofar ni desitja esdevenir savi, perquè ja ho és; i si hi ha algú altre que sigui savi, tampoc no vol filosofar; ni tampoc filosofen ni desitgen esdevenir savis els ignorants, car, el mal de la ignorància és, precisament, aquest, creure's posseir bellesa, bondat i saviesa a bastament quan, de fet, se n'està mancat, i qui no creu estar mancat d'una cosa no desitja pas allò que creu que no li manca (204a).

Sembla clar, arribats a aquest punt, que el mite del naixement d'Eros no tenia altra intenció que descriure la naturalesa del φιλόσοφος per oposició, d'una banda, al (presumpte) σοφός i, de l'altra, a l'ἄμαθής ('ignorant'). Una oposició, això no obstant, que, un cop traslladada a l'àmbit del coneixement, convé llegir bé. La saviesa plena, d'entrada, és un atribut diví, no pas humà. La frase «οὐδ' εἶ τις ἄλλος σοφός οὐ φιλοσοφεῖ» ('si algú altre [que no sigui un déu, és a dir, una persona humana] és savi, tampoc no filosofa') només la podem entendre en clau irònica. El qui se sap savi té, probablement, un tracte amb les coses diferent de l'ignorant. A diferència d'aquest últim, no tracta la realitat (que ja és una mala manera de dir-ho; més aviat hauríem de dir *el món*, *la φύσις*, o, simplement, *les coses*) d'una manera banal i superficial, com si el fet que hi hagi coses i que les coses siguin com són, en lloc de ser d'una altra

manera o, simplement, no ser, no plantegés cap mena de misteri, repte, o pregunta. El savi no només sap que el món és un doll inacabable de preguntes, sinó que creu tenir-ne, també, les respostes. L'ignorant està igualment convençut d'estar en possessió de totes les respostes sense ni tan sols necessitat d'haver-se formulat cap pregunta. Un i altre, doncs, tenen actituds radicalment diferents en relació amb les preguntes, però, en canvi, una idèntica actitud en relació amb les respostes. I, en aquest sentit, podríem afirmar que són igualment ignorants tant l'un com l'altre. L'assimilació entre el filòsof i un Eros fill de Pobresa i Recurs sembla que ens vol recordar, precisament, la necessitat d'adoptar una via intermèdia que, malgrat la seva fragilitat i precarietat, és l'única possible al filòsof. Allò, en definitiva, que Martínez Marzoa (1994) anomenava «encontrarse arrancado a la tranquila consistencia que es la presencia cotidiana de las cosas» (p. 114) o que Plató (2009) mateix exemplifica de manera ben reveladora a la *Carta VII* (342a-344d), amb els quatre passos que necessàriament cal transitar per (no) poder acabar d'arribar mai al coneixement de la naturalesa mateixa de la cosa, o de la cosa mateixa de la naturalesa (pel que fa al cas, al cercle de la naturalesa —«ὁ κύκλος τῆς φύσεως»—, és a dir al cercle real, intel·ligible, diferent de qualsevol aproximació lingüística, gràfica, discursiva o epistemològica que puguem portar a terme, però que necessàriament hem de portar a terme si ens volem acostar, d'alguna manera, al coneixement del cercle en si).

Fixem-nos que no seria pas impossible fer una lectura del mite platònic en clau política. Aquest és un dels múltiples avantatges que proporciona l'expressió mitjançant mites, al·legories, imatges o paràboles. La preocupació per evitar els extrems tant de la riquesa com de la pobresa a l'hora d'establir els fonaments d'una societat ben ordenada és absolutament manifesta tant en la *República* com en les *Lleis*. En la primera d'aquestes dues obres ocupa de manera

majoritària els llibres VIII i IX,¹ mentre que, en la segona, el tractament és menys extens però igualment contundent i, tant al llibre V com al VIII, hi podem trobar afirmacions en relació amb la necessitat d'evitar qualsevol mena de disputa motivada per diferències de poder adquisitiu com aquesta: «Aquest és el principi més important per a la conservació de la ciutat, i sobre aquest principi, com si fos un fonament segur, pot recolzar-s'hi qualsevol que després vulgui edificar un ordre polític adequat a unes circumstàncies com aquestes» (*Lleis*, 736d). Totes les formes de govern inadequades (timocràcia, oligarquia, tirania i democràcia) tenen en el seu origen i pateixen, poc o molt, el mateix problema: les tensions entre els qui tenen més i els qui tenen menys, que susciten l'aparició de faccions i enfrontaments en el si de la polis tan greus que no permeten parlar, pròpiament, d'un cos polític. Recordem com l'obsessió per distribuir de manera igualitària les terres en una ciutat de nova creació arriben, en les *Lleis* (737e), a l'extrem de recórrer a una parcel·lació amb base 5040, un nombre que té fins a 59 divisors diferents i que, per tant, permet modular, en funció de la població i les circumstàncies, la distribució de terres sense que deixi de ser en tot moment igualitària. Si els béns i les propietats han de ser distribuïdes de manera equitativa entre la població econòmicament productiva per evitar l'aparició de diferències econòmiques substancials, la classe dels guardians s'ha de mantenir en un comunitarisme estricte que l'allunyi completament de qualsevol interès econòmic. Novament, aquelles ciutats que no respectin aquest principi i, per tant, permetin que els governants desenvolupin cap mena de desig crematístic o bé la població productiva tingui cap ànsia de poder polític, cauran invariablement en la cor-

1. Per una visió de conjunt del tractament que Plató fa del problema de la riquesa i la pobresa a la *República*, vegeu l'estudi, ja clàssic, d'Alexander Fuks (1977).

rupció. En aquest sentit, la violació d'Enginy (recordem-ho, embriac) per part de Pobresa (pobra, però lúcida) pot perfectament ser llegida com una denúncia de la corrupció en la qual havia caigut la classe dirigent d'Atenes les primeres dècades del segle IV aC i que la situava en una posició d'indefensió extrema fins i tot davant qui menys recursos tenia. Mentre hi hagi pobresa –ens vindria, per tant, a dir Plató–, i a més a més la classe dirigent es permeti dormir despreocupadament la mona en lloc d'ocupar-se del regiment lúcid de la cosa pública, la violació (que representa en tots els casos una transgressió però que, en el cas del mite platònic és, a més, una violació femenina i, per tant, doblement subversiva) està assegurada. El mite faria una funció similar, doncs, a la d'una altra de les historietes que trobem a la *República* (488b): la del patró d'un vaixell que és mig sord, curt de vista i els coneixements de nàutica del qual allarguen, si fa o no fa, tant com la seva vista però que, malgrat tot, és el més alt i corpulent de la tripulació i per això porta el timó. La resta de tripulants, que de navegar encara en saben menys que ell i que, a més, estan convençuts que ni cal saber-ne ni se'n pot aprendre, l'acaben foragitant del seu lloc (sí, naturalment, també després de reduir-lo amb drogues com la mandràgora o embriagant-lo) i aconsegueixen el control de la nau, que va completament a la deriva. Novament, els mateixos dos pols oposats: el qui es pensa que en sap, però no en sap; i el qui no en sap, però no li fa cap falta saber-ne perquè qui hauria de saber-ne bada fins a tal punt que no es preocupa ni tan sols de vetllar per evitar ser drogat, embriagat, destronat o violat. El filòsof no és cap ésser de llum que pugui situar-se al marge d'aquesta dialèctica de pulsions elementals. La seva única virtut –eròtica, en els termes amb què apareix a *El banquet*– és la de no caure ni en l'arrogància del savi, que finalment no és sinó ignorància, ni en l'atreviment de l'ignorant, que pot acabar procurant-li una situació d'avantatge i falsa saviesa.

No és aquest el lloc d'estendre'ns amb la fecunditat que aquesta història tindrà en mans patristiques i neoplatòniques. Deixem només constància que Orígenes, a *Contra Cels* (iv, 39), interpretarà aquest κήπος de Zeus com el jardí de l'Edèn i convertirà Poros en Adam, i Penia... no, en Eva no, en la serp! (Koetschau, 1899). El passatge tampoc no passarà per alt a Plotí (2005),² que, a les *Ennèades* (iii, 5, 2), afirmarà que «Ἐκ Πόρου οὖν καὶ Πενίας λέγεται εἶναι, ἧ ἡ ἔλλειψις καὶ ἡ ἔφεσις καὶ τῶν λόγων ἡ μνήμη ὁμοῦ συνελθόντα ἐν ψυχῇ ἐγέννησε τὴν ἐνέργειαν τὴν πρὸς τὸ ἀγαθόν, ἔρωτα τοῦτον ὄντα» ('Es diu que [Eros] és fill de Poros i Penia, és a dir, que la mancança, el desig i la reminiscència dels raonaments, reunides en l'ànima, hi han engendrat la inclinació cap al bé que constitueix l'amor'). Resultaria igualment ben interessant la lectura paral·lela que podríem fer de l'episodi de la violació de Poros amb determinats passatges veterotestamentaris com ara el de la violació de Lot per part de les seves filles (Gn 19, 30-36) i, fins i tot, de la visió de la nuesa de Noè per part del seu fill Cam (Gn 9, 18-27). Això, però, ara ens allunyaria del nostre objectiu. Basti constatar que la funció que fa la pobresa en Plató, tant si s'entén com la imatge d'un dels dos extrems que el filòsof ha d'evitar com si és entesa en clau política, és la d'un defecte del qual convé allunyar-se prou sense caure en l'excés que li fa d'antagonista. Sense plantejar-ho en els termes que utilitzarà més endavant el seu deixeble en l'*Ètica nicomaquea*, el plantejament és molt similar al de la tríada dels dos defectes i el seu corresponent terme mitjà.

2. Referenciem l'única edició, en forma d'antologia, de què disposem en català, tot i que el fragment expressament citat no forma part del recull editat per Josep Montserrat Torrents.

Aristòfanes: pobresa i indigència

Reculem una mica. *El banquet* és un diàleg escrit cap a l'any 380 aC. En una de les seves darreres comèdies, estrenada pocs anys abans, el 388 aC (que podria, però, haver tingut una primera versió estrenada vint anys abans, vers el 408 aC), *Plutus* (*Πλοῦτος*), Aristòfanes distingeix entre la indigència (*πτωχία*), que caracteritza el pobre de solemnitat, el qui viu d'almoïna, el captaire (*πτωχός*), i la pobresa (*πενία*) entesa més aviat com a necessitat, que és un recurs indispensable, paradoxalment, per garantir que ningú caigui en la indigència. La comèdia d'Aristòfanes pren la forma d'una distopia en què l'aboliment de la pobresa (mitjançant la metàfora d'un déu del benestar, Plutos, que tot d'una recupera la vista i pot beneficiar indiscriminadament la humanitat) desemboca en la misèria general. Una societat en què tothom fos ric, lluny d'abolir les necessitats, provocaria que no poguessin ser satisfetes (qui treballaria, sense tenir-ne necessitat?) i, en conseqüència, aquells que tot ho tinguessin acabarien no tenint res de res. Salvant totes les distàncies, el plantejament fa pensar en el que proposarà Bernard Mandeville, molt segles després, a *La faula de les abelles* (1714), defensant la necessitat de vicis individuals com l'única manera de produir beneficis públics.

Entre Plató i Aristòfanes hi ha una diferència de nomenclatura. Però no pas, en darrer terme, de concepció. Aristòfanes anomena *πτωχία* allò que Plató anomena *πενία*, la mancança entesa com a extrem, la indigència. I el que per a Aristòfanes és *πενία*, és el dàimon Ἔρως en Plató, la necessitat relativa, que empeny cap a l'acompliment d'allò que no es té, precisament, perquè es té en part però no de manera completa. La pobresa d'Aristòfanes, degudament discernida de la indigència, la pobresa extrema, estancada i improductiva, és també una pobresa estimulants, que empeny aquell que necessita a deixar de necessitar. Només en un món de gent necessitada, algú fa alguna cosa per satisfer

les necessitats tant pròpies com dels altres. El somni de la societat socialista seria, doncs, més aviat un malson, tant si pren forma marxista com si es tradueix d'una manera similar a com Aristòfanes la va imaginar en una altra coneguda comèdia de pocs anys abans (392 aC): *Les assembleistes* (*Ἐκκλησιάζουσαι*).

Aquesta concepció de la pobresa, tant la de Plató com la d'Aristòfanes, entesa com a mancança extrema i perjudicial, tant si s'entén en termes estrictament econòmics i polítics com epistemològics, és, a grans trets, la versió de la pobresa que, des d'un punt de vista filosòfic, serà rebuda per l'autovia del neoplatonisme i acabarà desembocant en Agustí, que coneix perfectament les lectures que Plotí i Porfiri havien fet del relat platònic i per això, a l'*Epistola* 3, 2 (CSEL, 34, 1, 6), afirma: «Et ideo fortasse merito philosophi in rebus intellegibilibus divitias ponunt, in sensibilibus egestatem» ('I potser és per això, em sembla, que els filòsofs situen les riqueses en les coses intel·ligibles, i la pobresa, en les sensibles'). Es dona el cas, però, que de manera pràcticament simultània a aquesta concepció de la pobresa, n'apareix una altra que hem conservat de manera molt més fragmentària, gairebé indiciària, que és la de Demòcrit, aquest impossible presocràtic que va néixer i morir després de Sòcrates, però que la historiografia moderna ha condemnat a la marginalitat presocràtica senzillament perquè situar-lo on pròpiament li correspondria alteraria la centralitat de Sòcrates, de la imatge que ens hem creat de Sòcrates i, sobretot, el mite del pensament platònic com a extensió o continuació gairebé natural del pensament socràtic. Els textos de Demòcrit als quals ens referirem, en puritat, no sabem quan van ser escrits, però si tenim en compte que Demòcrit va néixer vers el 460 aC, ben bé una dotzena d'anys abans que Aristòfanes, i trenta anys llargs abans que Plató, sembla que podrien perfectament ser previs a les obres esmentades fins ara i, per tant, representarien una prototeoria

de la pobresa, plantejada, com veurem, en uns termes ben diferents dels que utilitzen Plató i Aristòfanes.

Una prototeoria de la pobresa en els fragments democritians

El terme *pobresa* (πενία) apareix, concretament, en set fragments democritians, gairebé tots transmesos per aquesta font doxogràfica inexhaurible que és el *Florilegium* de Joan Estobeu (DK 24, 101, 219, 251, 283, 284 i 291), gairebé en tots els casos vinculat al problema de la moderació del desig (a voltes, ὄρεξις, a voltes, ἐπιθυμία) i de l'alliberament individual (ἐλευθερία), anticipant una línia de reflexió que adquirirà tota la seva força ja en alguna d'aquestes escoles que hem anomenat socràtiques menors, com la cirenaica, i, de manera plena, en corrents que es desenvoluparan en època hel·lenística, com el cinisme. Algun d'aquests fragments democritians és massa breu i incomplet per permetre'ns-en cap anàlisi fructífera: «Εὐμειος (...) μητέρα αὐτοῦ (...) Πενίαν» ('mare d'Eumeu... Pobresa') (DK-24). Un fragment (DK-101) transmès per les γνῶμαι χρυσαῖ de Demòcrates, que Diels-Kranz donen per fet que pertanyen a Demòcrit, fa: «ἐκτρέπονται πολλοὶ τοὺς φίλους, ἐπὴν ἐξ εὐπορίας εἰς πενήν μεταπέσωσιν» ('molts esquiven els amics quan, de la benanança, cauen en la pobresa').³ Pot tractar-se d'una mera constatació, però podem endevinar-hi, també, un matís moral: la vergonya provocada per la sobtada pobresa fa que alguns s'oblidin que l'amistat està –o hauria d'estar– per sobre de les vicissituds materials i s'allunyen dels amics. En el primer fragment transmès per Estobeu (DK-219) hi llegim: «χρημάτων ὄρεξις, ἦν μὴ ὀρίζεται κόρωι, πενήνης ἐσχάτης πολλὸν χαλεπωτέρη·

3. Seguim la traducció de Joan Ferrer Gràcia (2011).

μέζονες γὰρ ὄρεξεις μέζονας ἐνδείας ποιεῦσιν» ('El desig de béns, si no s'acaba amb tip, és molt més dur que l'extrema pobresa. Perquè desitjos més grans, més grans fretures generen'). El desplaçament de sentit que el terme πενία ha sofert aquí, respecte a la concepció que observàvem en Plató i Aristòfanes, és rotund. La pobresa ja no és, en absolut, el contrari de la riquesa ni es pot entendre des de coordenades estrictament econòmiques o materials. Allò que determina la pobresa (i, de retruc, la riquesa) és l'horitzó d'expectatives que hom es crea i, per tant, el límit (κόρος) que és capaç d'imposar a un desig (ὄρεξις) que és, per definició, insaciable. De manera encara més explícita, el fragment DK-283 fa: «πενίη πλοῦτος ὀνόματα ἐνδείης καὶ κόρου οὔτε οὖν πλούσιος <ὁ> ἐνδέων οὔτε πένης ὁ μὴ ἐνδέων» ('Pobresa, riquesa: noms per a falta i tip: o sigui que ni ric el qui té falta, ni pobre el qui no en té'). No és, per tant, ni la possessió ni la mancança allò que determina ni la pobresa ni la riquesa, sinó la necessitat. En la sentència hi ressona aquella mateixa actitud que Diògenes Laerci atribueix a Sòcrates, passejant-se pel mercat d'Atenes i exclamant, davant de tot el que s'hi arribava a vendre: «Si n'hi ha, de coses que no necessito!» (*Vides*, II, 25). En la mateixa línia, el fragment DK-284: «ἦν μὴ πολλῶν ἐπιθυμείης, τὰ ὀλίγα τοι πολλὰ δόξει· σμικρὰ γὰρ ὄρεξις πενίην ἰσοσθενέα πλούτῳ ποιέει» ('Si no tens anhels de molt, el poc et semblarà molt. Perquè el desig contingut fa la pobresa tan poderosa com la riquesa'). És per això que el fragment DK 291 vincula el seny (σωφροσύνη) i la capacitat per suportar la pobresa: «πενίην ἐπιεικέως φέρειν σωφρονέοντος» ('Portar bé la pobresa, d'home de seny'). I, encara, no saber-se accontentar amb allò que es té no només no permet incrementar els béns, sinó que fa perdre allò que es tenia (DK-224): «ἢ τοῦ πλέονος ἐπιθυμῆ τὸ παρεὸν ἀπόλλυσι τῆι Αἰσωπειῆι κυνὶ ἰκέλη γινομένη» ('El desig de més acaba amb el que es té, com li passa al gos d'Isop'). Fixem-nos com Demòcrit situa

reiteradament de costat desig (ὄρεξις / ἐπιθυμία) i pobresa (πενία) i converteix, d'aquesta manera, la pobresa molt més en una disposició gairebé moral que no pas en una situació material. Dit d'una altra manera, no és pas un determinat estatus econòmic el que determina la pobresa, sinó la manera com nosaltres hi reaccionem. Tant és així que, qui és materialment ric de manera objectiva pot perfectament ser pobre de solemnitat en la mesura que no tingui capacitat per refrenar el seu anhel de tenir més i més encara. Darrere d'un plantejament com aquest, és clar, allò que en darrer terme està en joc és la llibertat individual. Algú sotmès al seu propi desig no és ni ric (per més que tingui) ni, sobretot, lliure. Demòcrit introdueix explícitament el terme *llibertat* (ἐλευθερία) en un símil entre llibertat i pobresa, d'una banda, i riquesa i esclavitud, de l'altra, en el fragment DK-251: «ἢ ἐν δημοκρατίῃ πενίη τῆς παρὰ τοῖς δυνάστησι καλομένης εὐδαιμονίης τοσοῦτόν ἐστι αἰρετωτέρη, ὀκόσον ἐλευθερίῃ δουλείης» ('És tan preferible la pobresa en democràcia a l'anomenada prosperitat a cals poderosos com la llibertat a l'esclavitud'). Hem mantingut l'excel·lent traducció de Ferrer Gràcia, però «l'anomenada prosperitat» («καλομένης εὐδαιμονίης») podria no necessàriament tenir un sentit crematístic i traduir-se com «l'anomenada (o *presumpta* o, fins i tot *falsa*) benança (o *felicitat*)». La qual cosa ens perme- tria tancar una estructura conceptual triangular formada per pobresa, llibertat i felicitat.

Com veiem, el principal interès de l'aproximació democritiana rau en el fet de no tractar la pobresa, en cap cas, des d'una perspectiva material, sinó moral, és a dir, no pas com un *factum* donat, ni tan sols com quelcom que sigui definible en termes absoluts, sinó més aviat com el resultat d'una determinada (encertada o desencertada) ponderació de les necessitats i els desitjos, és a dir, com un concepte relatiu i, fins i tot, relacional: ser pobre implica relacionar-se d'una determinada manera amb els béns i amb la riquesa i,

d'aquesta relació, en sorgeix, també, una determinada manera de ser, o no, lliure.⁴

Més amunt, ja hem avançat que aquesta concepció de la pobresa vinculada al desig i la llibertat coneixeria ramificacions múltiples entre alguns dels desenvolupaments filosòfics d'arrel socràtica com els de les escoles cirenaica o cínica. En el seu *Symposion*, Xenofont (1931) posa en boca del primer cínic, Antístenes, una defensa de la pobresa sorprenentment similar als fragments democritians que acabem de veure. Quan Sòcrates demana a Antístenes que justifiqui el motiu pel qual, sense tenir res, s'enorgulleix de la seva pobresa, el cínic respon: «ὄτι νομίζω, ὃ ἄνδρες, τοὺς ἀνθρώπους οὐκ ἐν τῷ οἴκῳ τὸν πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν ἔχειν ἀλλ' ἐν ταῖς ψυχαῖς» ('perquè crec, amics, que els homes no tenen la riquesa o la pobresa a casa, sinó dins l'ànima') (iv, 34). Segueix aquesta sentència una llarga justificació (iv, 34-44) en què fan aparició les mateixes paraules clau que trobàvem en Demòcrit: la moderació del desig com a condició indispensable per adquirir aquella mena de llibertat que no depèn dels béns materials i que nosaltres anomenàriem *llibertat d'esperit*. Antístenes (sempre per boca de Xenofont, no ho oblidem, però l'historiador grec acostuma a ser un doxògraf prou fidel) hi afegeix, encara, que la despreocupació pels béns materials proporciona el lleure (σχολή) necessari per fer filosofia.

4. L'anàlisi completa de la perspectiva democritiana sobre la riquesa i la pobresa podria completar-se amb fragments afins com DK 224, 227 i 228, en què Demòcrit porta a terme la crítica dels avars (*οἱ φειδωλοί*). No ens hi entrem ara per no allargar-nos excessivament i perquè hem abordat aquesta qüestió en un altre nostre assaig sobre l'avarícia (Ponsatí-Murlà, 2009).

Conclusió

Com podem comprovar, la concepció de la pobresa en el pensament grec antic oscil·la entre dos pols difícilment conciliables. Un (el que hem exemplificat amb les figures de Plató i Aristòfanes) concep positivament la pobresa només en la mesura que no ho és del tot, s'emmarca en unes coordenades fonamentalment econòmiques i deixa completament al marge qualsevol consideració sobre la mena de relació que cada individu pot establir amb les seves condicions materials. L'altre (que hem exemplificat amb les figures de Demòcrit i l'Antístenes de Xenofont) afegeix a les consideracions estrictament econòmiques tots aquells factors (desig, felicitat, llibertat) que no només relativitzen la pobresa material, sinó que la redefeixen fins arribar a fer-la no només desitjable, sinó la condició necessària per portar una vida autènticament filosòfica. Una vegada més, els grecs ens marquen el camp de joc. Entre aquests dos pols podríem situar-hi tots els debats teòrics que s'han desenvolupat durant els últims 2.500 anys al voltant de l'etern problema de tenir o no tenir, tenir(-ne) o no tenir(-ne).

Bibliografia

- CSEL 34 = *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. xxxiv. *S. Aureli Augustini Operum Sectio II. S. Augustini Epistulae. Recensuit et commentario critico instruxit A. Goldbacher*. Viena: Bibliopola Academiae Litterarum Caesareae Vindobonensis, 1895.
- FERRER GRÀCIA, Joan (2011) *El pensament presocràtic. Fragments i testimonis*. Girona: Edicions de la Ela Geminada.
- FUKS, Alexander (1977) «Plato and the Social Question: The Problem of Poverty and Riches in the Republic». *Ancient Society*, vol. 8, p. 49-83.

- KOETSCHAU, Paul (1899) *Origenes Werke. Erster Band. Die Schrift vom Martyrium. Buch I-IV Gegen Celsus*. Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1994) *Historia de la Filosofía - I*. Madrid: Akal.
- PLATÓ (1983) *Diàlegs. El convit*. Text revisat i traducció d'Eulàlia Presas. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- PLATÓ (1997) *El banquet. Fedre*. Traducció de Joan Leita. Barcelona: Edicions 62.
- PLATÓ (2009) *Cartes*. Introducció, text revisat i traducció de Raül Garrigasait Colomé. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- PLOTÍ (2005) *Ennèades (Antologia)*. Traducció de Carles Garriga. Edició a cura de Josep Montserrat Torrents. Barcelona: Edicions 62.
- PONSATÍ-MURLÀ, Oriol (2009) *L'avarícia*. Barcelona: Fragmenta.
- XENOFONT (1931) *Obres socràtiques menors. Economia, Convit, Defensa de Sòcrates*. Text revisat i traducció de Carles Riba. Barcelona: Fundació Bernat Metge.



LA POBRESA I LA MISÈRIA. LECTURA COMPARADA DE PLATÓ I SIMONE WEIL

JULIA MANZANO

Societat Catalana de Filosofia

EMÍLIA OLIVÉ

Societat Catalana de Filosofia

La pobresa és una desgràcia humana extremament complexa, cosa que impedeix donar-ne una visió unívoca i exigeix abordar-la sota múltiples enfocaments. Potser podríem començar per distingir la «pobresa», que és compatible amb la dignitat humana, de la «misèria» que no ho és perquè suposa la mancança absoluta de béns essencials, no només econòmics, sinó també espirituals. Avui en dia, s'exalta la riquesa fins a tal punt que s'identifica la dignitat amb el «tenir» i no amb el «ser»; tanmateix, això significa desposseir la pobresa de la seva intrínseca dimensió ètica i política, dimensió que, com veurem, Simone Weil es proposa reivindicar.

Més de 700 milions de persones, el 10% de la població mundial, viuen en situació d'extrema pobresa, amb moltes dificultats per satisfer les necessitats més bàsiques com són el menjar, la salut o l'educació. L'economista francès Thomas Piketty, en el seu llibre *Una breu història de la igualtat* (2021), dona una dada contundent: avui, a Europa, el 50% més pobre de la població disposa només del 5% de la ri-

quesa, mentre que el 10% més ric n'és propietari del 55%.¹ I a l'Àfrica subsahariana, la majoria de la població malviu amb només 1,90 dòlars diaris.

Abandonem tanmateix les fredes dades i dirigim-nos cap al nostre territori, la filosofia. Al *Convit* de Plató apareix la «pobresa», Penia, paradoxalment com a mare d'Eros. L'Olimp està de festa celebrant el naixement d'Afrodita, deessa de l'Amor i de la Bellesa. Les copes d'or vessen de nèctar i els déus estan joiosos. Un cop acabat el festí, es presentà Penia, que venia a pidolar les restes del convit. En aquells moments Poros, «l'abundància», embriac de nèctar, entrà en el jardí de Zeus i el son el vencí. Aleshores Penia, que està sempre a l'aguait d'obtenir recursos per sobreviure, prengué un determini: tenir un fill de Poros, s'allità al seu costat i concebí el fill desitjat, Eros o l'Amor. Engendrat el dia del naixement d'Afrodita, serà el seu company i servidor.

Aquest bell mite que indaga la doble naturalesa de l'amor i els enamorats, Plató el posa en boca de la sacerdotessa de l'amor, Diotima. Escoltem les seves pròpies paraules dirigides a Sòcrates, que és qui l'ha interrogada en qualitat de mestra de saviesa i veritat en la naturalesa de l'amor:

En tant que fill de Poros i Penia, mira quina fou la seva herència: és clar que és pobre, i en lloc de ser bell i delicat, com sovint es pensa, està prim, va brut i descalç, no té domicili ni més jaç ni abríc que la terra; dorm a l'aire lliure als lindars de les portes i als carrers; en fi, està sempre, com la seva mare, en precària situació. Tanmateix, per una altra part, ha heretat del seu pare estar sempre a l'aguait de tot el que és bo i bell; és viril, agosarat, perseverant, gran caçador, sempre inventant artificis, delirós de saber i apre-

1. Thomas PIKETTY, *Una breu història de la igualtat*. Barcelona: Edicions 62, 2021.

nent amb facilitat, filosofant incansablement, encantador, mag i sofista.²

Com podem relacionar aquestes sàvies paraules de Plató sobre la dualitat dels enamorats amb els pobres del món? Potser és cert que impulsats per les mancances de mare Penia no són savis, però s'esforcen per conèixer. Estan moguts per una espècie d'impuls dialèctic relacionat amb la vida. Des del naixement fins a la mort, sempre tenim mancances: aliment, recer, protecció... i no hi ha cap moment a la vida en què aitals necessitats se satisfacin completament i sense cap esforç. Com diu el relat de Diotima, la necessitat (la manca o la pobresa) pot fer-nos activar els nostres recursos. I desitgem creure que els pobres van a la recerca de la seva dignitat. Per aconseguir-ho, s'ha d'erradicar el «paradigma de l'opulència» (*poros*) com a mode de vida, tot insistint que si la pobresa té un cert nivell de recursos (que no pas la misèria, considerada com llur absència absoluta) és compatible amb la dignitat i amb el respecte per a si mateixa. Això implicaria la necessitat que tots els éssers humans fossin tractats com a iguals i que poguessin gaudir dels drets fonamentals que es deriven de la seva humanitat.

Necessitat, pobresa i dignitat són qüestions que preocupaven, i molt, una lectora atenta de Plató (i de la *Ilíada*) com ho va ser Simone Weil. Abans de deixar-se morir, ens va llegar un text preciós, inacabat, temptatiu i ple d'intuïcions a propòsit de la pobresa del cos i de l'ànima: *L'arrelament. Preludi d'una declaració dels deures envers l'ésser humà*. Escrit l'any 1943, sota l'imperi de la força, la guerra i la violència del feixisme, ens parla d'un temps marcat per la necessitat extrema, que és tanta, que està a punt d'ofegar la vida material i espiritual dels éssers humans. Per això,

2. PLATÓ, *El Banquete, Diàlogos* III. Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1986, p. 248-249 [trad. cat. és nostra].

dedica la primera part del seu esbós a reflexionar sobre les necessitats de l'ànima que són també les del cos, mare Penia hi obliga. I d'això es tracta precisament, d'obligar, d'imposar deures, perquè aquestes necessitats ens prescriuen a priori unes obligacions que prevalen per sobre de qualsevol dret. Weil creu que els drets són subjectius i relatius perquè deriven dels deures, mentre que aquests els pensa com a objectius, absoluts, incondicionats, eterns i transcendents (com ho serien els ideals platònics o les idees reguladores de la raó de Kant); i aquesta prevalença dels deures arrela en la humanitat, perquè pel que fa a les «coses humanes, l'objecte de l'obligació és sempre l'ésser humà com a tal... pel sol fet de ser humà».³

Per això, pròpiament parlant, la pobresa no té drets, però sí deures: no hi ha cap dret a la pobresa però sí l'obligació moral i política de pal·liar-la en la meua persona i en la dels altres (posem per cas: jo no tinc dret a passar gana, però sí que tinc el deure d'evitar-ho). I la fam és, precisament, de totes les necessitats, la que li serveix com a «model per elaborar la llista dels deures eterns envers tot ésser humà»⁴: una mena d'*analogatum princeps* per relació al qual es defineixen tota la resta de deures terrenals i espirituals: la casa, l'escalfor, el vestit, la higiene o la cura de la malaltia. Però també les que hi ha en relació amb la vida moral, que són les necessitats que arrelen els individus a una comunitat i els permeten existir en i per una col·lectivitat. Quines són aquestes «arrels» de caire espiritual? Per Weil són un conjunt de deures transcendents i prepolítics com: l'ordre (la mesura i l'equilibri platònics que han d'evitar el caos en el món), la llibertat (entesa com a bona voluntat kantiana),

3. Simone WEIL, *L'arrelament. Preludi d'una declaració dels deures envers l'ésser humà*. Barcelona: Edicions 1984, 2016, p. 28.

4. *Ibidem*, p. 30.

la igualtat (d'oportunitats), la responsabilitat (que admetria jerarquies en funció de la implicació social), l'obediència (a la llei), la dignitat (per se i com a humà), l'honor (com a membre reconegut per una comunitat), etc. Deures que un món millor, en el seu cas postbèl·lic, hauria de satisfer si vol donar sentit al fet de ser humà, rescatar-lo de la pobresa i vincular-lo als altres en una comunitat que preserva el passat i es projecta en un futur.

En aquest punt, potser valdria la pena recuperar la distinció anterior entre *pobresa* i *misèria*, per tal de preguntar-nos com s'entendria enmig d'aquest pensament que se centra en la necessitat i els deures. Tot i que el seu text no en parla explícitament, pensem que de ben segur Simone Weil criticaria la misèria alienant per reivindicar tanmateix la pobresa, que ella mateixa va encarnar durant tota la seva vida, inspirada de prop per l'ideari estoic i cristià que subscrivia. En efecte, la pobresa material encara és compatible amb el respecte i la dignitat humana i permet preservar l'honor de qui la pateix, entès com la consideració que tots mereixem en i per a la societat; és a dir, mare Penia no només no ens desarrela dels altres, sinó que ens fa néixer l'amor i la compassió cap al proïsme perquè entenem que tots comptem igualment en la comunitat. Molt altrament és la misèria, la que solen instal·lar els «temps de foscor», entesa com a total indigència material i espiritual que ens deshumanitza perquè ens fa perdre la dignitat i alhora ens desarrela del tot de la comunitat. Creiem que aquesta és la misèria contra la qual Weil, si pogués, ens alertaria, la que denunciava l'estadística anterior i que afecta el 10% de la població mundial, pàries, immigrants sense cap documentació, sensellar, marginats, els milions d'*homo sacer* del món actual que sobreviuen desarrelats i els que moren cada dia en aigües de no-ningú. Quan Simone Weil escriu el seu text, la guerra suposa la màxima expressió d'una societat en què regna la misèria material i el trencament d'aquests lligams, en què la indigència d'arrels

compartides entre els humans fa possible actes d'extrema alienació (posem la Xoà com a epítom). Avui, a Occident, a l'anomenat Nord Global, vivim una època d'abundància material, però alhora de pobresa de lligams comunitaris que donin sentit a la vida espiritual dins d'un projecte comú de construcció social. Immersos en l'individualisme neoliberal i el consumisme com a forma d'existència, la manca d'arrels amb la humanitat ens amenaça de nou, perquè malauradament els drets humans no sembla que vagin acompanyats del deure inexcusable de combatre la misèria, tal com ella voldria.

I que ho voldria és segur, tota una altra qüestió és si ho aconseguiria. Nosaltres pensem que malauradament no se'n sortiria, perquè el seu propòsit mai no va ser una revolució de la qual desconfiava, i potser amb raó, sinó promoure la compassió. Sempre preval la lectora atenta de la *Iliada*, el poema de la força i de la necessitat que ens tenalla a tots: pobres i rics, opressors i oprimits, vencedors i vençuts. L'amor que neix de la dialèctica platònica entre pobresa (*penia*) i abundància (*poros*) és per ella l'acceptació estoica d'aquesta necessitat que mai no es podrà satisfer i de la consciència que davant el seu pes només podem exercir la compassió cap a tots els humans que la patim. Imbuïda aquí d'una voluntat més moral i religiosa que no pas política, Simone Weil no creu que hàgim de lluitar, perquè la revolució desfermaria al seu voltant una espiral de violència que ens enfonsaria encara més en la misèria que ens deshumanitza i desarrela. Si la tinguéssim aquí ens diria que en l'actualitat el risc no és tant la pobresa com aquesta misèria material i espiritual alienants que instauren sempre i arreu l'imperi de la força i de la necessitat descontrolades, per exemple, en l'espiral actual del consumisme i de les guerres que esclaten arreu. Per saber com afrontar-la i restaurar els lligams i les arrels comunitàries que ens retornen a la humanitat, ens ha deixat el seu exemple: un amor estoic incondicional, nascut

de mare Penia, que la porta fins a deixar-se morir, literalment, per compassió. Sens dubte, es tracta d'un camí difícil de practicar i una via de salvació només personal. Molt preocupades ens preguntem: amb aquesta actitud, no devem estar deixant que Poros, de nou embriac de nèctar, entri al jardí de Zeus i el son el venci? Perquè si només practiquem la pietat pel desarrelat (que cal), potser estem permetent que el triomfant «paradigma de l'opulència» agafi el son sense que se senti amenaçat ni remogut en la seva consciència. Però la pobresa actual és tanta, que ella sí que no pot adormir-se i, seguint els passos del mite platònic, Penia d'avui dia haurà d'aprofitar al vol qualsevol ocasió que se li presenti de passar a l'acció, potser li caldrà fer una revolució que Weil no volia.



POBRESA, CARITAT I TREBALL EN L'EDAT MITJANA

ANDREU GRAU I ARAU

Universitat de Barcelona-Societat Catalana de Filosofia

Vull començar amb la síntesi d'una investigació etnolingüística que vaig fer en terres d'Aragó. M'interessava establir els camps semàntics d'una sèrie de conceptes, entre els quals hi havia el de *propietat* i el de *pobresa*. Vaig recollir els testimonis de tres personatges que anomeno aquí: Anastasi, Basili i Cebrià. El darrer, en Cebrià, posseïa un patrimoni X; Basili, el triple; i Anastasi, multiplicat per nou.

En primer lloc, em vaig entrevistar amb Cebrià. Ell es té per ric. Em diu que Basili és una mica més ric que ell i que Anastasi té una fortuna.

Parlo després amb Basili. Diu que tant ell com Cebrià tenen diners, però que no creu que siguin rics, com ho és, en canvi, Anastasi.

Finalment em dirigeixo a Anastasi, el que en té més. Té diners, però no es considera pas ric; tanmateix, qualifica Basili de pobre i afirma que Cebrià no té res.

Els dos primers no veuen la pobresa en el judici sobre llurs patrimonis; Anastasi, però, no considerant-se ric, s'atreveix a donar nom a dues situacions patrimonials inferiors a la seva: pobresa i mancança; i semblava entendre que *pobresa* no significava no tenir res. Les tres visions d'aquests pagesos em van fer pensar en les diverses concepcions medievals de la pobresa. Una, però, com veurem

al final d'aquesta exposició, penso que és la que concordaria més bé amb el comportament resultant de la moral i de l'economia dels segles finals de l'edat mitjana.

Tant en el seu *Speculum universale* com en les seves homilies, el predicador francès Raoul l'Ardent (m. 1101) va presentar la pobresa com un element essencial en la vida del cristià.¹ Quan es parla de pobresa a l'Evangelí, no sempre s'especifica si és la pobresa espiritual (*pauperitas spiritualis*) o la pobresa material (*pauperitas visibilis*). La primera és el producte de la voluntat, en tant que potència elevada de l'ànima; la segona, en canvi, és el resultat de la misèria humana. Si es vol seguir Crist, cal esdevenir pobre.

Raoul l'Ardent demana als seus deixebles que triïn la pobresa que més els convingui al seu temperament i les seves forces. El que cal fer és alliberar-se de l'avidesa, és a dir, del desig immoderat d'alguna cosa. Optant per una pobresa radical, uns renunciaran a tots els seus béns; en canvi, uns altres, fent tot el possible per viure en la pobresa, no deixaran de conservar les seves possessions, però les compartiran amb els necessitats. Qui, a causa de l'amor de Crist, decideix viure en una pobresa total no només haurà d'abandonar el desig de posseir, sinó també la mateixa possessió; ara bé, aquesta tria no podrà dur a situacions degradants per a la vida humana. No es pot viure com un captaire, ja que és una situació indigna per a un home honrat.

Com fan els cistercencs i alguns ermitans, hom ha de procurar la subsistència amb el seu treball.² Aquesta forma de pobresa no està, per suposat, renyida amb el treball; al

1. Les referències a Raoul l'Ardent s'han tret de l'estudi «Pobreza y derechos de los pobres hacia fines del siglo XI», de Gilles Couvreur, publicat en *La pobreza. De las sociedades de penuria a la sociedad de abundancia*. Barcelona: Editorial Pomare, cuaderno núm. 1, enero de 1967, p. 13-40.

2. *Ibidem*, p. 17.

contrari, per l'activitat laboral, aconseguim el que de debò necessitem. Els patriarques i els profetes van posseir béns terrenals, però no els van estimar, cosa que vol dir que van saber apartar-se de l'avarícia, la cobdícia i l'avidesa. Emprant els béns, van demostrar la seva condició de pobres; havien perfectament entès que no són propietaris de res, ja que tot és creació de Déu; n'eren, simplement, els administradors; i així, quan donem almoïna als pobres, no els donem béns nostres, sinó que els tornem el que és seu.³

El ric ha de renunciar a tot allò que no és necessari, a tot allò que és superflu i luxós. No hi ha diferència entre treure els béns als pobres i guardar el que els pot servir. Quan s'han assegurat les necessitats pròpies i les de la família, els béns ja no es poden considerar com a propis i s'han de destinar al servei de tots. El ric no només haurà de menysprear les riqueses, sinó distribuir-les d'una manera eficaç.

Pel que fa a l'almoïna, n'hi ha una de corporal i una d'espiritual. L'espiritual ha de tenir cura de l'ànima i s'ha d'expressar perdonant, consolant, pacificant, instruint l'ignorant, pregant pels desventurats i fent celebrar misses per la seva intenció.⁴ Mentre que l'almoïna corporal suposa una pèrdua de la propietat en benefici d'un altre, l'espiritual mai no comportarà una pèrdua, sinó un guany; i, com a guany espiritual, mai no afectarà la possessió, és a dir, l'engrandiment de la possessió, sinó l'engrandiment i la perfecció de l'ànima. La pèrdua material es correspon amb un guany moral. L'almoïna espiritual parteix d'una reforma de la meua ànima gràcies a l'acció viva de la virtut, d'una virtut humana, espiritual i religiosa. La meua perfecció, és a dir,

3. Radulphus ARDENS, *Homiliae de sanctis*, P. L., 155, col. 1418D: *Unde constat quoniam, quando damus eleemosynas pauperibus, non nostra eis damus, sed sua eis reddimus.*

4. Vid. COUVREUR, *op. cit.*, p. 22.

el meu engrandiment, afectarà els altres; i aquesta afecció, de nou, m'afectarà a mi. L'almoïna corporal, segons Gilles Couvreur, ens posa al servei dels altres per arrancar-los de la misèria; i això vol dir: donar menjar al qui pateix gana, donar beure l'assedegat, vestir el nu, acollir el vagabund, visitar els malalts, alliberar l'amenaçat a mort, concedir la llibertat a l'esclau, encaminar el viatger esgotat, enterrar els morts... A la corporal i a l'espiritual, l'Ardent hi afegeix un altre tipus d'almoïna: la negociada, entesa per Couvreur com «caritat de compromís». Aquesta almoïna representa l'autèntic amor: aquell que dosifica o comprèn de debò el que són els beneficis de la Santíssima Trinitat.⁵ En les tres almoïnes, hi regna la caritat; i hi regna perquè no hi ha guany material, que és el que demostra que es tracta d'un producte de l'amor i no d'una relació econòmica.

En la societat medieval, l'almoïna no es pot entendre com el simple acte de donar a aquell que no té. Segons Couvreur, és una noció molt més àmplia, que lliga la misericòrdia divina i la virtut humana, i expressa la més alta manifestació de la caritat. L'home rep els dons corporals i espirituals de Déu. Per amor a Déu, l'home actuarà amb amor gratuït, amb el qual es posarà al servei del proïsme espiritualment i material; i per amor a Déu i als altres, ajudarà sense condicions el necessitat.

Raoul l'Ardent es fixa en les potències i en les capacitats humanes a l'hora de fer efectiva l'almoïna. Aquesta almoïna no serà sincera si l'home no posa al servei de l'altre el que té, sia material o espiritual, d'una manera ordenada i segons les seves possibilitats físiques i espirituals. Assistim a la proposta d'una nova antropologia fonamentada en la sortida d'un mateix i en la preocupació per l'altre. La humanitat es fa palesa en el servei desinteressat –insistim– física-

5. *Ibidem*, p. 22-23.

ment i espiritualment a l'altre. Podent fer el bé i no fent-lo, és a dir, estant en potència de fer-lo, representa caure en el mal i en el delictes i, per tant, en una situació que fa que el càstig, almenys moralment, sigui merescut.

En quines obres es mostra la caritat? Sense descartar la donació, es concep com a acció caritativa també el següent: fer préstecs als indigents; concedir terminis amplis als deutors; fer dotacions; facilitar l'aprenentatge d'un ofici; aconsellar en els negocis; posar gratuïtament l'eloqüència pròpia de la competència professional al servei dels desvalguts; intervenir davant els poderosos per demanar favors... Com veiem, l'almoïna s'amplia i pren un caràcter més operatiu o funcional, amb vista a la millora de la vida present i futura. També s'hi han d'incloure les construccions de ponts, l'arreglament de fonts, l'explotació de plantacions... La percepció de les bones obres pot ésser un bon motiu per suscitar la caritat. Es tracta de treballar eficaçment per satisfer les necessitats de tothom.⁶

Raoul l'Ardent pretenia que l'*aleemosyna negotialis* fos la manera d'entendre la caritat més adaptada als nous temps; ara bé, perquè l'almoïna es pugui considerar correcta, el subjecte havia de demostrar que era una persona que feia el bé. Això volia dir que la pràctica de la virtut havia d'ésser coherent: no es pot ésser misericordiós essent injust. L'almoïna únicament vàlida serà la que es fa amb béns legítimament posseïts; però l'Ardent va anar una mica més enllà fixant-se en la procedència dels nostres béns: (a) per herència, (b) per adquisició honesta i (c) pel treball propi.⁷ És legítim i acceptable ajudar els altres amb els nostres béns patrimonials, procedents d'herències o adquirits honestament; ara bé, aquesta acció de l'almoïna és poc meritòria

6. Cf. *ibidem*, p. 24.

7. Vid. *ibidem*, p. 25.

moralment parlant: l'autèntica almoïna és la que és fruit del nostre esforç, del nostre treball.

La concepció del treball manual que imperava en aquests temps medievals i que perdurà fins al renaixement es fonamentava en la convivència o combinació de dues posicions: (a) la grecoromana i (b) la bíblica. Podem reduir a dues les concepcions sobre el treball manual en la civilització grecoromana: (a) la que representarien sofistes, cínics i estoïcs, per als quals el treball manual no s'havia de menyspreuar, i (b) la de Plató i Aristòtil, que desdenyaven aquest tipus de treball perquè el consideraven una tasca exclusiva d'esclaus.⁸ Tanmateix, el biblista Pablo Termes Ros acceptava que no es donava un menyspreu total del treball en el món grec, i no contemplava la possibilitat de l'existència de dues tendències identificades amb uns determinats corrents filosòfics. Escriu Termes: «Sin duda no puede afirmarse de modo absoluto que todos los griegos, póngase por ejemplo, pensaban del trabajo como Jenofonte, Platón o Aristóteles. Los intelectuales eran minoría y todos los aducidos, ricos o influyentes, que no necesitaban ganar el pan con su esfuerzo físico. Habría, como en todos los tiempos, trabajadores que amarían su trabajo. Desgraciadamente no han dejado escritos. Y si alguna voz se dejó oír fue tan rara, que se perdió en el vacío».⁹ Qui no treballa és l'home lliure, que es pot dedicar a l'*otium*. El treball és entès com *negotium*, és a dir, com a no-oci; i és vist com una tasca pròpia de la gent no lliure, dels esclaus. Pel que fa a la segona concepció, la d'origen bíblic, l'acceptada per la teologia monàstica, el treball té un caràcter positiu i moralitzant: és el mitjà per

8. Cf. J. Antonio MERINO, *Humanismo franciscano*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 259-260.

9. Pablo TERMES ROS, *El trabajo según la Biblia*. Barcelona: Seminario Conciliar de Barcelona, 1955, p. 19.

evitar l'ociositat, que s'acostuma a materialitzar en actituds vicioses, com el joc; és una exigència del Creador; una forma de penitència després de la caiguda pel pecat original; i és la font indispensable de sosteniment econòmic.¹⁰

Però totes les activitats humanes que ens permeten mantenir-nos econòmicament es poden tenir com a feina? Es pot considerar treball la tasca del mercader? L'activitat del comerciant i el seu sou (*stipendium laboris*) passaran de ser totalment condemnats per l'Església a ésser justificats.¹¹ Així ens ho resumeix Jacques Le Goff:

Aquí trobem la teoria eclesiàstica del salari relacionat amb el treball, fruit de la reflexió cristiana sobre el moviment social dels segles x al XIII, que desemboca en una societat basada en el treball repartit entre assalariats. L'aplicació d'aquesta teoria al mercader és fàcil en una època en la qual el tipus de mercader és un viatger, un itinerant exposat a tots els perills [...]. El mercader capitalista sedentari entra més difícilment en aquestes categories. Realment poden considerar-se *treball* les atencions d'organització i els desigs de direcció que té; però llavors se'l conceptua com un treballador, sobretot en consideració als serveis que presta a la societat per la utilització dels seus diners, de la seva organització i dels seus mètodes. El que ve a coronar l'evolució de la doctrina de l'Església i val als mercaders el dret de ciutadania definitiu en la societat cristiana medieval és la noció d'*utilitat* i de *necessitat* d'aquests mercaders. Aviat es posa en evidència la seva utilitat, perquè anant a cercar, a terres llunyanes, unes mercaderies necessàries o agradables, uns gèneres i uns objectes inexistents a Occident i venent-los a les fires, proporcionen a les diferents classes de la societat allò que necessiten.¹²

10. Cf. MERINO, *op. cit.*, p. 260.

11. Vid. Jacques LE GOFF, *Mercaderes y banqueros en la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial, 2004, p. 84-85.

12. *Ibídem*, p. 95-96.

Per poder parlar de treball, cal que hi hagi un esforç personal i un dispendi de forces i de temps, i això sembla que és el que fa el comerciant. L'ésser humà ha d'actuar sobre la natura i transformar-la segons les seves necessitats.

Però tornem a l'almoina. Pel que fa a la moral, no compta tant el que es dona com l'esforç-treball que es posa per donar-lo. El que és de debò nostre i merescut és el que prové del nostre treball. Hi ha una teologia moral de fons que es troba en la Carta de sant Pau als Efesis: «El qui robava, que ja no robi, sinó més aviat que treballi amb les pròpies mans, en alguna ocupació bona, perquè pugui donar al qui passa necessitat» (4, 28). Es tracta de proporcionar mitjans per a la pràctica de la caritat; per això, es recomana a la gent humil que es guanyi el pa amb el treball manual.¹³ Segons Couvreur, Raoul l'Ardent veu també en aquest estil d'almoina la fidelitat al precepte donat a Adam d'alimentar-se del fruit del seu treball: «Menjaràs el pa amb la suor del teu front, fins que tornis a la terra, que és d'on has estat tret: perquè ets pols, i a la pols tornaràs» (*Gn* 3,19). L'almoina ha d'ésser producte del treball vertader, és a dir, d'aquell que transforma alguna matèria. Per l'Ardent, el treball és al cor mateix d'una concepció vertaderament humana de l'almoina.¹⁴ Se'ns recorda que no som propietaris dels béns, sinó només administradors, gerents de la creació, que es determina en el que és imprescindible, en el que evita els luxes i es conforma i confirma en la pobresa, i manté l'equilibri socioeconòmic amb la caritat i el treball.

Vull acabar amb un text dels germans Tomàs i Joaquim Carreras i Artau sobre les possessions de Francesc d'Eiximenis: «Por el voto de pobreza, carecía de biblioteca propia; pero a su fallecimiento, la comunidad de Valencia

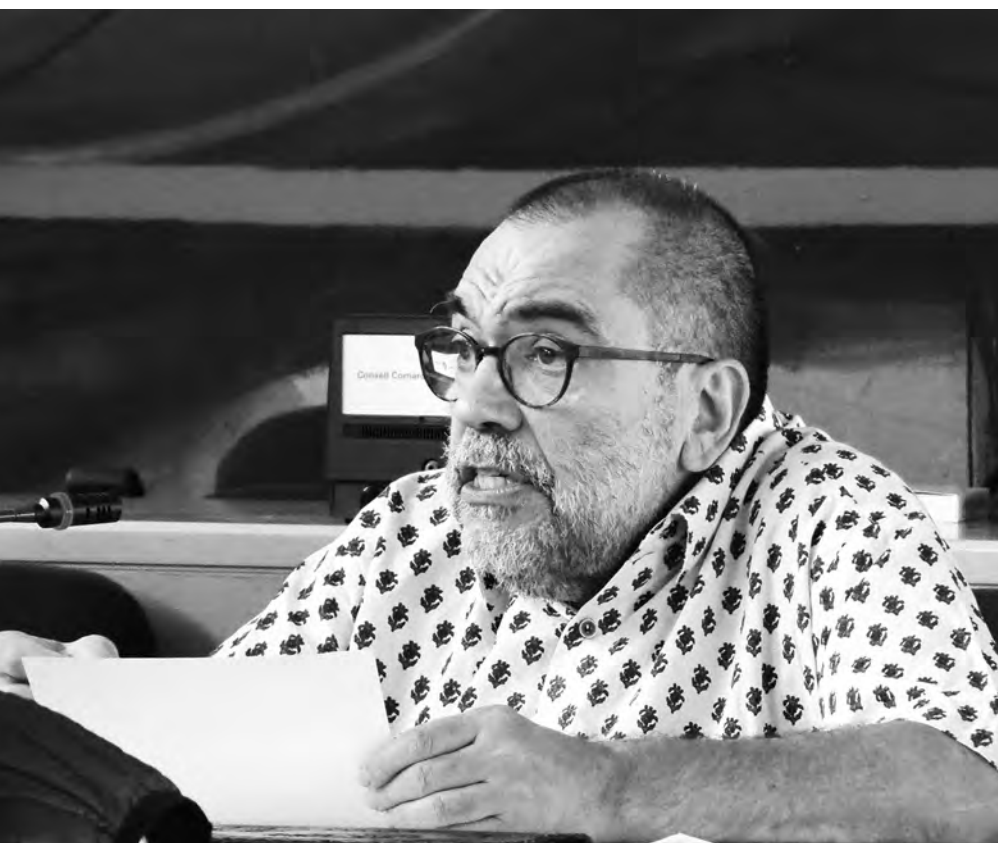
13. Vid. TERMES, *op. cit.*, p. 37.

14. Vid. COUVREUR, *op. cit.*, p. 26.

se hizo cargo de los libros de su uso y manejo habitual y levantó inventario, en el que figuran, aparte de algunos escritos propios y otros ajenos copiados de su mano».¹⁵ No tenia biblioteca, però sí llibres d'ús habitual, que és molt diferent.

El nostre Anastasi aragonès, que, potser, per les connotacions negatives del terme en la moral cristiana, no es tenia per «ric», no diria mai que Eiximenis era com el seu amic Cebrià, que «no tenia res», però sí com Basili, que, com que tenia alguna cosa, és a dir, el que ell creia suficient per viure, podria ser considerat «pobre».

15. Tomàs CARRERAS I ARTAU - Joaquim CARRERAS I ARTAU, *Historia de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV (Historia de la filosofia espanyola. Filosofia cristiana de los siglos XIII al XV)*, Madrid, 1939). Barcelona-Girona: Institut d'Estudis Catalans-Diputació de Girona, 2001, vol. I, p. 85.



LA POBRESA VOLUNTÀRIA EN TOMÀS D'AQUINO

ABEL MIRÓ I COMAS

Universitat Internacional de Catalunya

La pobresa com a consell

Tomàs d'Aquino, al llibre tercer de la seva *Summa contra gentils* –dedicat a Déu com a fi¹– destina cinc capítols

1. L'objectiu i l'arquitectura d'aquesta obra són clarament exposats per sant Tomàs: «Allò que se'ns presenta en primer lloc en el nostre intent d'investigar, per la via de la raó [*per viam rationis*], aquelles coses que la raó humana pot descobrir sobre Déu, és la consideració d'aquelles coses que convenen a Déu en si mateix [*secundum seipsum*]; en segon lloc, com les criatures procedeixen d'Ell; en tercer lloc, l'ordre de les criatures a Ell com a fi [SANT TOMÀS, *Summa contra gentiles*, I, cap. 9]». El llibre quart, que ja no és d'ordre filosòfic sinó teològic, s'ocupa d'aquestes tres mateixes qüestions –Déu en si mateix, Déu com a creador i Déu com a fi–, però des de la perspectiva de la Revelació: «Com que la raó natural ascendeix, per mitjà de les criatures, fins al coneixement de Déu, mentre que el coneixement de la fe, en sentit contrari, descendeix des de Déu fins a nosaltres a través de la revelació divina, i el camí d'ascens i de descens és el mateix, d'aquí se segueix que el camí que hem de seguir a l'hora d'ocupar-nos d'aquelles coses que es creuen per sobre de la raó és el mateix que, en els llibres precedents hem utilitzat per tractar les veritats que, a través de la raó, poden investigar-se sobre Déu. Primer, cal abordar aquelles coses sobre Déu mateix [*ipso Deo*] que es proposen per a ésser cregudes per sobre de la raó, com ara el misteri de la Trinitat. En segon lloc, aquelles coses que, per sobre de la raó, es diu que han estat fetes per Déu, com ara l'obra de l'Encarnació i tot allò que se'n deriva. I, finalment, aquelles co-

a parlar sobre la «pobresa voluntària». Després de l'exposició sobre els deus manaments, s'ocupa dels anomenats «consells evangèlics», entre els quals es troba la «pobresa». El sentit d'aquests consells és indicat pel mateix Aquinat: «com que allò millor [*optimum*] per a l'home és que la seva ment² s'uneixi [*adhaereat*] a Déu i a les coses divines, però resulta impossible que l'home s'ocupi intensament de diverses coses,³ per tal que la ment de l'home es dirigeixi vers Déu, es donen a la llei divina alguns consells».⁴ L'objectiu d'aquests consells, doncs, és que «els homes s'apartin [*retrahantur*] de les ocupacions de la vida present, en la mesura que és possible a aquell que viu una vida terrena».⁵ No obstant, el compliment d'aquests consells no és obligatori, com sí que ho és el dels manaments, els quals, precisament per això, s'anomenen *preceptes*: «La diferència entre el consell [*consilium*] i el precepte [*praeceptum*], resideix en el fet que el precepte implica necessitat, però el consell es deixa a l'elecció d'aquell a qui es dona».⁶ La necessitat dels

ses que, per damunt de la raó, s'esperen en el fi últim de l'home, com ara la resurrecció i glorificació dels cossos, la perpètua felicitat de les ànimes, i tot allò que està en relació amb aquestes qüestions [*Ibidem*, IV, cap. 1]».

2. Convé precisar que, en aquest context, la paraula *mens* no s'utilitza per referir-se exclusivament a la facultat de l'enteniment, sinó a l'ànima intel·lectual en el seu conjunt, que és l'arrel comuna tant de l'enteniment com de la voluntat: «La ment no és una certa potència més enllà de la memòria, la intel·ligència i la voluntat, sinó que és un cert tot potencial [*quoddam yotum potentiale*], que comprèn a aquestes tres [SANT TOMÀS, *De Veritate*, q.10, a.1, ad 7]». És important aquesta observació perquè una mala interpretació d'aquesta paraula podria portar-nos a desvincular completament l'amor de l'activitat contemplativa, que és l'operació en la qual l'home troba el bé últim o felicitat [Cf., BOFILL, Jaume, «Contemplación y Caridad», a *Obra filosòfica*. Barcelona: Ariel, 1967, p. 89-97].

3. Ja ho diu la dita popular: «Aprent de molts oficis, mestre de res».

4. *Ibidem*, III, cap. 130.

5. Ídem.

6. SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, I-II, q.108, a.4, in c.

preceptes radica en el fet que «s'ocupen d'aquelles coses necessàries per a aconseguir el fi de la felicitat eterna [*ad consequendum finem aeternae beatitudinis*] [...]»; en canvi, els consells es dirigeixen a aquelles coses per les quals l'home pot dirigir-se millor i de manera més prompta [*melius et expeditius*] per a aconseguir aquest fi». ⁷ Convé deixar molt clar que aquests consells no persegueixen l'objectiu d'abandonar allò dolent per dedicar-se a allò bo, sinó que «l'home deixi enrere les coses menys bones [*minus bona*] per les millors [*propter meliora*]». ⁸

Les coses que ocupen majoritàriament l'atenció de l'home són tres: «en primer lloc, tot el que té a veure amb la persona mateixa, com ara què obrar o de quina manera comportar-se. En segon lloc, el que està vinculat amb les persones a les quals un està més adherit, principalment l'esposa i els fills. I en tercer lloc, les coses exteriors que un ha de procurar-se de cara al sosteniment de la vida». ⁹ Amb el propòsit de dirigir l'atenció o sol·licitud de l'home vers allò millor o òptim, a cada un d'aquests objectes es fa correspondre un consell evangèlic diferent: «per tallar [*ad amputandam*] la sol·licitud respecte de les coses exteriors, es dona a la llei divina el *consell de la pobresa*, per tal que abandoni les coses d'aquest món, amb la sol·licitud de les quals l'ànima pot embolicar-se [...]. Per tal de treure la sol·licitud de la dona i dels fills es dona el *consell de la virginitat o de la continència* [...]. I per tal que l'home perdi la sol·licitud respecte de si mateix, es dona el *consell de l'obediència*, pel qual l'home descarrega en el seu superior la disposició de les seves accions». ¹⁰

7. Ídem.

8. SANT TOMÀS, *Summa contra gentiles*, III, cap. 130.

9. Ídem.

10. Ídem.

La necessitat de defensar la pobresa voluntària

Sant Tomàs, després d'haver situat la pobresa dins dels consells evangèlics, registra alguns arguments contra la pobresa voluntària. Aquesta manera d'operar no ha d'estranyar-nos, sobretot si tenim present que el mateix Aquinat, pocs anys abans de la redacció d'aquests capítols de la *Summa contra gentils*, mentre encara ensenyava a la Universitat de París, va veure's obligat a participar en la defensa de les ordres mendicants dels atacs dels mestres seculars.

A finals de l'estiu de 1252, sant Tomàs arriba a París procedent de Colònia, on havia estat estudiant amb el seu mestre, Albert Magne. La situació en la qual troba la universitat és de forta tensió i agitació: hi havia una intensa lluita entre els professors seculars i els professors que eren frares mendicants, és a dir, dominics o bé franciscans. El problema s'arrossegava des del moment que l'orde dels Predicadors va obtenir la seva segona càtedra de Teologia.

La primera l'havia aconseguit el famós mestre d'Arts Roland de Cremona († 1259), professor de la Universitat de Bolonya, que havia ingressat a l'orde de sant Domènec el 1219. El maig de 1229 va graduar-se com a mestre en Teologia i va ocupar una de les dotze càtedres de Teologia de la Universitat de París, que aleshores estava vacant. Gairebé immediatament, els dominics aconseguirien la segona càtedra, encara que de manera indirecta. A començaments de 1219, va arribar a París –enviat per sant Domènec– Reginald d'Orleans; allà, tenia la missió d'ocupar el càrrec de prior del convent de Saint Jacques, un antic hostel pels pelegrins que anaven a Santiago de Compostela, i que la Universitat havia cedit a l'orde. Fra Reginald va aconseguir que l'any següent, el 1220, la mateixa Universitat de París proporcionés al convent un professor, el mestre secular Joan de Saint Alban. D'aquesta manera, al convent de Saint Jacques quedava establerta una càtedra de la Universitat, a

les lliçons de la qual, a banda dels frares del convent, acudien en tots aquells que es matriculaven al curs.

A Joan de Saint Alban (1220-1226) va succeir-lo un altre mestre secular, l'anglès Joan de Saint-Gilles (1226-1233). Tanmateix, aquest darrer va ingressar a l'orde el 1230, conservant la seva càtedra. Quan la va abandonar, el professor que va succeir-lo –Guerric de Saint-Quentin (1233-1245)–, en el moment d'ocupar el càrrec, ja pertanyia a l'orde (va entrar-hi el 1225); els dominics, així, van acabar adquirint una nova càtedra. Després de la seva mort, el va succeir sant Albert Magne (1245-1248). Quan sant Tomàs tornà de Colònia a París, l'ocupava el dominic Elies Brunet (1248-1256).

Les dues càtedres dominiques van distribuir-se de la següent manera: l'última, que va arribar a l'orde gràcies a un mestre no francès, va decidir-se que sempre seria ocupada per un dominic estranger o procedent d'altres províncies dominicanes; la càtedra de Roland de Cremona, en canvi, sempre seria ocupada per dominics francesos.

L'orde franciscana va obtenir la seva càtedra d'una manera molt semblant a com els dominics van aconseguir la seva càtedra d'estrangers. Els franciscans van arribar a París el 1219, i allà van construir el Grand Couvent des Cordeliers. En aquest convent –igual que feia Saint-Gilles al dels dominics– hi ensenyava el mestre secular Alexandre d'Hales, que va ser el primer que va fer servir les *Sentències* de Pere Llombard com a llibre de text. El 1236 Alexandre d'Hales ingressà a l'orde franciscana, conservant també la seva càtedra.

L'ambient amb què es trobà sant Tomàs quan va arribar a París estava marcat per l'oposició del professorat secular al fet que els frares mendicants ostentessin tres càtedres a la Universitat. La lluita es dirigia principalment contra els dominics, ja que tenien dues càtedres, una més que els franciscans. El líder del clergat secular era el canonge Guillem

de Saint Amour, que exigia als frares mendicants que deixessin les tres càtedres, les dues dels dominics i l'altra dels franciscans. Sostenia que havien de tornar als seus convents i viure allà com a monjos. Els mendicants, segons el seu parer, no havien d'exercir cap ministeri pastoral ni dedicar-se a ensenyar.

El motiu real de l'oposició, però, no era aquest, sinó altres dos que no s'atrevien a confessar. Així ho explica Eudald Forment:

Primer, que els estudiants acudien majorment a les aules dels mestres religiosos. Moltes eren insuficients per poder contenir tots els inscrits. Era una conseqüència de la diferent qualitat del professorat. Els mestres seculars, en general, no es preparaven prou les classes, dedicaven poc temps a l'estudi i no escrivien gairebé res [...]. El segon motiu era que els fidels acudien massivament a les esglésies dels frares. No anaven als temples parroquials per complir els seus deures religiosos. Els mendicants, tant en la seva predicació sòlida i ben preparada com en l'administració dels sacraments cristians, donaven una imatge de devoció, de pietat i de fervor religiós. En conseqüència, les almoines i les ofrenes disminuïen enormement a les esglésies parroquials.¹¹

En defensa de la manera de viure la pobresa pròpia de les ordes mendicants –que era un dels punts criticats pels enemics dels dominics i franciscans–, sant Tomàs va escriure diversos opuscles en polèmica oberta contra Guillem de Saint Amour; és per aquest motiu que coneixia molt bé totes les impugnacions contra la pobresa voluntària i les respostes amb les quals calia fer-hi front.

11. Eudald FORMENT, *Santo Tomás. Su vida, su obra y su época*. Madrid: BAC, 2009, p. 253-254.

Una objecció: la pobresa voluntària és contra natura

Al capítol CXXXI, presenta tot un compendi d'objeccions generals contra la pobresa voluntària. Vegem-ne dues juntament amb la resposta de l'Aquinat, que es troba més endavant, al capítol CXXXIV.¹²

La primera és la següent:

L'apetit natural reclama que cada animal es proveeixi a si mateix d'aquelles coses necessàries per a la seva vida; per això els animals que no poden trobar en qualsevol època de l'any allò necessari per a la vida, gràcies a un cert instint natural, apleguen aquestes coses al moment que poden trobar-les i les conserven, com resulta manifest en les abelles i en les formigues. Ara bé, els homes, per a la conservació de la seva vida necessiten moltes coses que no poden trobar-se en qualsevol època. En conseqüència, és natural que l'home conservi i aplegui aquelles coses que li són necessàries. És, per tant, contrari a la llei de la naturalesa escampar per mitjà de la pobresa totes les coses aplegades.¹³

Sant Tomàs, a la seva resposta, reconeix que, efectivament, «existeix en l'home l'apetit d'aplegar [*appetitus congregandi*] aquelles coses que són necessàries per a la vida».¹⁴ A continuació, però, introdueix el matís que «no obstant, aquest apetit no es troba en l'home de tal manera que calgui que cadascú hagi d'ocupar-se d'aquesta operació».¹⁵

Silvestre de Ferrara –conegut pel seu comentari de la *Summa contra gentiles*, inclòs a l'edició lleonina d'aquesta

12. Per a una exposició exhaustiva sobre la pobresa voluntària en sant Tomàs, pot consultar-se: Eudald FORMENT, «La pobresa voluntària», a *Sabiduria Tomista*. Bogotá: Editic, 2023, nn. 711-9, p. 760-771: <https://editic.net/ebooks/index.php/editicph/catalog/book/1>.

13. SANT TOMÀS, *Summa contra gentiles*, III, cap. 130.

14. *Ibidem*, cap. 134.

15. *Ídem*.

obra— distingeix, seguint l'Angèlic, dues inclinacions naturals per les quals algú es dirigeix a allò que li és necessari. La primera inclinació «es refereix a allò que és necessari a un de tal manera que aquesta necessitat no li pugui ésser satisfeta per un altre, com per exemple, en qualsevol animal, es troba una inclinació natural a menjar»;¹⁶ com resulta manifest, cap animal no pot menjar per un altre. La segona inclinació és aquella en virtut de la qual algú s'ordena a allò que li és necessari, «però, en aquest cas, un pot ésser assistit per un altre, com l'home assedegat posseeix una natural inclinació a cercar beguda, tot i que un altre li'n podria cercar i administrar-l'hi».¹⁷

La inclinació a aplegar totes aquelles coses necessàries per a la vida és d'aquest segon tipus. No tothom ha d'encarregar-se de reunir totes les coses necessàries per a la vida; de fet, encara que algú ho pretengués, no podria aconseguir-ho, segons confessa sant Tomàs: «Com que hi ha moltes coses necessàries per a la vida de l'home, les quals un home sol no pot obtenir per si mateix, és necessari que les coses diverses siguin realitzades per diversos homes [*necessarium est per diversos diversa fieri*]; cal, per exemple, que uns siguin agricultors, d'altres pastors, d'altres constructors, i així en els altres casos».¹⁸ A la *Summa Theologiae*, l'Aquinat, en aquesta mateixa direcció, assenyala que «aquells preceptes de la llei natural que pertanyen al bé de molts [*bonum multorum*] no han d'aplicar-se a cada un en particular, sinó que n'hi ha prou que un es dediqui a un ofici i un altre a un altre, que alguns siguin artesans i, d'altres, agricultors».¹⁹

16. SILVESTRE DE FERRARA, *Commentaria in Libros Quatuor Contra Gentiles S. Thomae de Aquino*, a: SANT TOMÀS, *Opera Omnia* (ed. lleonina), vol. XIV. Roma: Typographia Polyglotta, 1882, III, cap. 134, p. 405.

17. Ídem.

18. SANT TOMÀS, *Summa contra gentiles*, III, cap. 134.

19. SANT TOMÀS, *Summa Theologiae*, II-II, q. 187, a.3, ad 1.

Dins d'aquesta distribució dels diversos oficis, també ha d'haver-hi lloc perquè alguns, en benefici de la comunitat, no es dediquin a la satisfacció de les necessitats més elementals, sinó a allò que sant Tomàs anomena «l'ofici de savi»: ²⁰ «I com que la vida de l'home no solament necessita les coses corporals, sinó principalment [*magis*] les espirituals, és necessari, també, que alguns descansin [*vacent*] en les coses espirituals, amb vista al millorament dels altres [*ad meliorationem aliorum*]; aquests cal que estiguin exempts de la cura de les coses temporals».²¹

La distribució dels diversos oficis, de manera que totes les necessitats de la comunitat restin satisfetes, no és obra de cap dirigent humà: «Aquesta distribució dels diversos oficis en les diverses persones és realitzada per la divina Providència, en la mesura que alguns s'inclinen més cap a un ofici determinat que cap a d'altres».²² Segons es desprèn d'aquí –i ben d'acord amb el que afirma Balmes al tercer capítol del *Criteri*–, l'obediència a la pròpia vocació, en darrer terme, és el major servei que hom pot fer al bé comú. No hi ha cap ofici inútil, si neix d'una vocació personal sincera, ni tan sols el d'aquell que renuncia a tota riquesa, havent de viure en la mendicitat, per descansar lliurement en la contemplació de la veritat.

Barcelona, 4 d'octubre de 2023
Festivitat de Sant Francesc d'Assís

20. SANT TOMÀS, *Summa contra gentiles*, I, cap. 1.

21. *Ibidem*, III, cap. 134.

22. *Ídem*.



THOMAS HOBBS CONTRA LA POBRESA

ROGER CASTELLANOS CORBERA

*Universitat de Barcelona-Grup d'Estudis de Materialisme
Històric (SCF)*

1. L'economista Thomas Hobbes

Un dels camps d'investigació dels estudis hobbesians¹ que els últims anys està despertant un interès renovat per part de la literatura crítica és la consideració de Thomas Hobbes com a economista polític.² Aquesta perspectiva d'anàlisi contemporània del pensament hobbesià la podem remuntar almenys a Karl Marx:³ «Thomas Hobbes, un dels més vells economistes i dels filòsofs més originals d'Angla-

1. Les referències al *Leviatan* s'abreviaran amb les sigles *Lev*. Les citacions són de traducció pròpia i la paginació es correspon a Thomas HOBBS, *Leviathan*. Ed. Noel Malcolm. Oxford: Clarendon Press, 2012.

2. Brian SMITH, «Hobbes and the Political Economy of Population», *History of Political Economy*, Duke University Press, vol. 55, núm. 2, 2023, p. 249-277; Quentin TAYLOR, «Thomas Hobbes, Political Economist. *His Changing Historical Fortunes*», *The Independent Review*, vol. 14, núm. 3, 2010, p. 415- 433.

3. Per a les referències a Karl Marx s'utilitzaran les *Marx-Engels Werke*, amb l'abreviació *MEW*. Les citacions són de traducció pròpia. K. MARX, F. ENGELS, *Werke* (MEW). Berlin: Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Edicions Dietz, 1981.

terra, ja va veure en el seu *Leviathan*, instintivament, aquest punt, que tots els successors han passat per alt. Diu Hobbes [cita Marx]: “El *valor* o vàlua d’un home, com passa amb tota la resta, és el seu preu, és a dir, el que es donaria per fer ús del seu poder”. Partint d’aquesta base [prosegueix Marx] podem determinar el *valor del treball*, com de qual-sevol altra mercaderia». ⁴

Així mateix, Marx i Engels a *La ideologia alemanya* (1845-1846) van examinar la revolució anglesa com el moment en què la burgesia va prendre el poder polític, ⁵ fent palès que Hobbes, així com Locke, havien pogut presenciar «el desenvolupament anterior de la burgesia holandesa (ambdós havien viscut durant un temps a Holanda), així com les primeres accions polítiques mitjançant les quals la burgesia a Anglaterra havia sortit de l’aïllament local i provincial, i una etapa relativament desenvolupada de la manufactura, el comerç marítim i la colonització». ⁶

Al segle xx, serà C. B. Macpherson (1962) qui ressituarà l’interès en la política econòmica hobbesiana, partint en certa mesura de les posicions expressades per Leo Strauss (1936), pel que fa a la identificació del pensament del filòsof de Malmesbury amb la doctrina moral i sobre l’estat, en la seva relació amb els conceptes de *propietat*, *taxació*, entre d’altres, coincidents amb la burgesia primerenca del segle xvii. Si bé és cert que hi ha tota una altra línia d’interpretació que considera que Hobbes no estava realment interessat en qüestions econòmiques, ⁷ tal com ho testifica el fet

4. MEW, vol. 16, p. 130. Informe al Consell General de la Internacional, 1865, recollit a l’obra *Value, price and profit*, ed. Eleanor Marx, 1898.

5. MEW, vol. 3, p. 394.

6. *Ibid*, p. 396.

7. Aaron LEVY, «Economic Views of Thomas Hobbes», *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, vol. 15, núm. 4, 1954, p. 589-595.

que aquestes no ocupin un espai en la ciència civil hobbesiana,⁸ aquí assumim que hi ha prou elements per considerar la rellevància de les reflexions del filòsof de Malmesbury en aquest camp. De fet, la perspectiva econòmica hobbesiana ens pot il·luminar la comprensió de qüestions que arrelen als fonaments de la seva filosofia política, tal com és la relació entre la pobresa i la consecució d'una convivència pacífica, fi pel qual es constitueix la societat civil i el poder sobirà.

2. La indesitjable pobresa: deshonor i temor

Hobbes qualifica la pobresa de deshonrosa: «Les riqueses són honroses perquè són poder. La pobresa, deshonrosa».⁹ Si entenem el poder [*potentia*] d'un ésser humà com «la suma de tots els seus mitjans presents per obtenir algun aparent bé futur»¹⁰, aleshores la pobresa sens dubte no pot consistir en un poder, ja que allò que per si mateix no és desitjable no pot ser un mitjà per arribar a un bé. Des del punt de vista de la condició natural humana, doncs, la de pobresa seria més aviat un mal del qual hauríem d'allunyar-nos.

De fet, al capítol XIII del Leviatan «Sobre la condició natural de la humanitat, en relació amb la seva felicitat i misèria en la vida present», Hobbes descriu la condició de guerra com una condició de pobresa:

En tal condició no hi ha lloc per a la indústria, ja que el fruit de la mateixa és incert i, en conseqüència, per a cap treball de la terra, ni navegació, ni tampoc l'ús de recursos que puguin ser importats per la mar, ni edificis còmodes, ni instruments per moure o treure aquelles coses que reque-

8. *Lev*, IX, p. 130-131. Quadre sinòptic que classifica les diverses branques científiques.

9. *Lev*, X, p. 85

10. *Ibid.* p. 44.

reixen molta força, ni coneixement de la faç de la terra, ni compte del temps; cap art, ni lletres, ni societat; i, el que és el pitjor de tot, un temor constant i un perill perpetu de mort violenta; i la vida de l'home és solitària, *pobra*, desgradable, brutal i curta.¹¹

En conseqüència, la pobresa s'imbricaria en el temor a la mort, en la mesura que consisteix en una condició d'absència de seguretat per a la conservació de la pròpia vida. La passió del temor a la mort és, a més, la que inclina els éssers humans al pacte per cercar la pau, juntament amb «el desig d'aquelles coses que són necessàries per a una vida còmoda; i una esperança, a través de la seva indústria, d'obtenir-les».¹² És així com cada individu instituirà el poder sobirà vers el pacte «en la previsió de la seva pròpia preservació i, per tant, d'una vida més satisfactòria; és a dir, en sortir de la miserable condició de guerra de tots contra tots».¹³

La funció del poder sobirà instituït és, doncs, «procurar la protecció del poble [*Salus Populi*], a la qual cosa està obligat per la llei natural»;¹⁴ i Hobbes encara afegeix: «Però aquí no s'entén protecció com la mera preservació, sinó també totes les satisfaccions de la vida que adquireixi per si mateix cada home a través de la indústria legal sense perill o dany per la república».¹⁵ Per tant, sent el propòsit de la sobirania la pau i la conservació de la vida dels ciutadans, així mateix, constitueix un fi de la mateixa que s'estableixin les condicions perquè cadascú pugui procurar-se una vida còmoda: d'aquí se'n desprenen, entre d'altres, el principi del reconeixement de la propietat, la qüestió sobre la igualtat

11. *Lev*, XIII, p. 192. La cursiva l'hem afegit per remarcar el qualificatiu de *pobra*.

12. *Lev*, XIII, p. 196.

13. *Lev*, XVII, p. 254.

14. *Lev*, XXX, p. 520.

15. *Ibid.*

de taxes o bé la caritat pública, tal com veurem a l'apartat següent.

3. Sobirania i seguretat material

En la condició de mera natura, com a condició de guerra, hom no podria tenir la seguretat de conservar la pròpia vida, en la mesura que no podria assegurar-se els mitjans de subsistència ni, encara menys, els que permetrien gaudir d'una vida còmoda. Perquè l'absència d'un poder comú que pugui determinar legalment el *meum* i el *tuum*, pel que fa als drets de cadascú de manera general, i en relació amb la propietat en particular, implica que ningú no pugui reclamar res com a propi, ni merèixer-ne un reconeixement per part dels altres. La riquesa, com a poder, és així inconcebible en absència de sobirania i, consegüentment, la pobresa és, entre altres calamitats, la condició en què viuria l'individu natural que té dret natural a totes les coses i alhora no pot disposar-ne legalment de cap ni una.

És per això que, com hem vist, la seguretat material és un dels principals propòsits que sostenen racionalment la hipòtesi del pacte i, consegüentment, les funcions del poder sobirà han de respondre-hi. Així és com «La justícia i la propietat comencen amb la constitució de la república»,¹⁶ de manera que el reconeixement de la propietat constitueix la mesura econòmica fonamental que estableix Hobbes per tal d'assegurar els mitjans de conservació de la vida dels ciutadans. Perquè el reconeixement públic d'allò que pertany a cadascú no tan sols implica l'obtenció d'un dret legal (*potestas*), sinó també la seva garantia, a través de la llei civil, emparada per l'espasa pública (*potentia*). D'aquí se'n deriva la seguretat de conservar tot allò que és necessari per a la vida, sense haver de témer perquè ens pugui ser arrabas-

16. *Lev*, xv, p. 220.

sat en qualsevol moment, i així s'assegura la convivència pacífica a la societat civil.

Tanmateix, la condició de sobirania, en tant que condició de pau, si bé habilita la riquesa com a poder i evita que la pobresa sigui generalitzada entre els éssers humans, no implica pas la supressió de la pobresa com a tal; és a dir, a la societat civil hi ha ciutadans pobres. És cert que Hobbes no estableix cap prerrogativa pels ciutadans rics, en la mesura que la garantia de protecció per part del poder sobirà és igual per a tots els ciutadans, però tampoc no considerarà necessària la igualació de les condicions materials, tal com es reflecteix, per exemple, en la seva defensa de la igualtat de taxes:

En efecte, les imposicions que són establertes sobre el poble pel poder sobirà no són res més que els salaris d'aquells que sostenen l'espasa pública per defensar els homes particulars en l'exercici dels seus diversos negocis i dedicacions. Vist que el benefici que cadascú rep és, doncs, el gaudi de la vida, que és un desig igual per als pobres i per als rics, el deute que un home pobre deu als que defensen la seva vida és el mateix que el que un home ric deu per a la defensa de la seva, amb l'excepció que els rics que tenen el servei dels pobres poden ser deutors no només per les seves pròpies persones, sinó per moltes més. Havent considerat això, la igualtat d'imposició consisteix més en la igualtat d'allò que és consumit que de les riqueses de les persones que ho consumeixen per igual. En efecte, ¿quina raó hi ha perquè el que ha treballat més i ha estalviat els fruits del seu treball, i en consumeix poc, hauria de ser més gravat que el que, vivint mandrosament, guanya poc i gasta tot el que guanya, vist que l'un no té més protecció de la república que l'altre? Però quan els impostos estan establerts sobre aquelles coses que els homes consumeixen, cada home paga igualment per allò que utilitza, i tampoc no es defrauda la república pel malbaratament luxós dels homes particulars.¹⁷

17. *Lev*, xxx, p. 536-38.

Com hem vist més amunt, el poder sobirà no ha d'assegurar «totes les satisfaccions de la vida»,¹⁸ sinó les condicions perquè cadascú les «adquireixi per si mateix».¹⁹ En altres paraules, es tracta de possibilitar que es puguin realitzar, contràriament a la impossibilitat que es donaria en condicions de guerra. Nogensmenys, Hobbes advocarà per la caritat pública a favor d'aquells individus que, per la constitució dels seus propis cossos, es vegin impeditos de les facultats que els possibilitarien obtenir els mitjans de subsistència:

I quan alguns homes, per un accident inevitable, esdevenen incapaços de mantenir-se a través del seu treball, no haurien de ser abandonats a la caritat de les persones particulars, sinó proveïts per les lleis de la república en la mesura de les necessitats requerides per naturalesa. De fet, així com és una manca de caritat en qualsevol el fet d'ignorar l'incapaç, així també ho és per part del sobirà d'una república, exposar-los al perill d'una caritat tan incerta.²⁰

Com veiem, però, aquesta mesura econòmica contra la pobresa es restringiria a aquells que d'altra manera s'hi veurien inevitablement abocats. Pel que fa a la resta de ciutadans pobres «que tenen cossos prou capaços, el cas n'és un altre: han de ser forçats a treballar; i per evitar l'excusa de no trobar feina»,²¹ Hobbes considera que «hauria d'haver-hi lleis que encoratgessin tota mena d'arts, com la navegació, l'agricultura, la pesca i tota mena de manufactures que requereixen treball».²² És a dir, forçar a treballar i encoratjar les arts que produeixen mitjans de subsistència serien pel

18. *Lev*, xxx. p. 520.

19. *Ibid.*

20. *Ibid.*, p. 538.

21. *Ibid.*, p. 540.

22. *Ibid.*

filòsof de Malmesbury les mesures de «Prevençió contra la vagància».²³

I encara afegeix que «Si la multitud de pobres i de població capaç continua creixent, ha de ser traslladada a territoris que no són prou habitats, on, tanmateix, no han d'exterminar aquells que hi trobin, sinó impedir-los de viure massa a prop i no acaparar massa terreny per arrabassar tot el que trobin, sinó mirar d'obtenir de cada petit tros, amb art i treball, que els doni sosteniment en l'estació adequada».²⁴ Tanmateix, això només seria concebible mentre els recursos disponibles permetessin que una mateixa població pogués gaudir-ne mitjançant el treball. Així és com Hobbes conclou: «I quan tot el món estigui sobrecarregat d'habitants, aleshores el darrer remei de tots és la guerra que proveeix a tot home amb la victòria o la mort».²⁵

Així doncs, malgrat que Hobbes consideri que el propòsit d'una república sobirana sigui la protecció del poble, no només pel que fa a la conservació dels cossos dels ciutadans, sinó també per assegurar-los els mitjans perquè puguin arribar a una vida còmoda, la pobresa no es veuria completament erradicada. Aquest fet és reconegut com un problema per a Hobbes i, per això, d'una banda, proposa la caritat pública per a aquells que siguin incapaços de treballar i, d'altra banda, que es forci a treballar, s'encoratgin les arts i fins i tot es traslladin els ciutadans pobres a territoris menys habitats, justament per evitar la pobresa. I, tanmateix, el filòsof de Malmesbury admet que la persistència de multituds empobrides que no poguessin subsistir amb els seus propis esforços només podria acabar dirimint-se a través de la guerra.

23. *Ibid.*

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

El problema que aquí s'adverteix és que si hom ha renunciat racionalment al seu dret natural per sortir de la condició de guerra, entre altres raons, per evitar la pobresa i obtenir la seguretat material, aquells que siguin pobres i, consegüentment, no puguin assegurar-se els seus mitjans de vida, hauran de procurar-se'ls a través de la guerra. Això sembla aparentment contradictori envers el fi de la sobirania, tal com l'hem exposat. Una possible resposta a aquesta qüestió l'abordarem a l'apartat de conclusions.

4. Conclusions: el *puer robustus*, un perill per a la pau

Malgrat que la hipòtesi del pacte i de la institució del poder sobirà es fonamenti a partir de la recerca racional de la pau, per tal d'assegurar-se la conservació de la vida, hem vist que Hobbes descriu una societat civil en què la pobresa persisteix. Així doncs, la possible contradicció que ens plantejem qüestiona si la persistència de la pobresa a la societat civil és compatible o no amb el propòsit del poder sobirà, que és la protecció del poble.

Hobbes, de fet, assumeix que «La desigualtat que hi ha ara ha estat introduïda per les lleis civils»;²⁶ és a dir, la desigualtat neix amb la societat civil, ja que els éssers humans són «iguals per naturalesa».²⁷ I precisament «De la igualtat procedeix la desconfiança»,²⁸ i «de la desconfiança, la guerra».²⁹ Ara bé, sense fugir de la lletra de Hobbes, podríem interrogar-nos, també des del punt de vista econòmic, quina és la posició hobbesiana sobre la desigualtat. Per exemple, al capítol XXIX del *Leviatan* «Sobre aquelles coses que afebleixen o tendeixen a la dissolució d'una república»,

26. *Lev*, xv, p. 234.

27. *Lev*, xiii, p. 188.

28. *Lev*, xiii, p. 190.

29. *Ibid.*

Hobbes apunta a l'acumulació de riquesa en poques mans com un dels mals que cal preveure:

Així mateix, hi ha de vegades una malaltia a la república que s'assembla a la pleuresia, i que esdevé quan el tresor de la república, sortint del seu curs degut, es reuneix en massa abundància en un de sol o en uns pocs homes particulars a través de monopolis o reserves d'ingressos públics, de la mateixa manera que en la pleuresia la sang es desborda en la membrana del pulmó i genera una inflamació acompanyada de febre i de punxades doloroses.³⁰

Com veiem, es fa avinent la crítica hobbesiana als monopolis,³¹ la qual podríem relacionar amb la posició ja comentada sobre la distribució de la població i dels recursos disponibles, atès que si uns pocs individus acaparen els mitjans de subsistència, molts d'altres en quedaran exclosos, fet que contribuiria a la cronificació de la pobresa. D'aquí s'adverteix que, com dèiem més amunt, la pobresa dels que són capaços de treballar és un problema que el poder sobirà haurà d'afrontar. Però no pas per raons de justícia social o de voluntat d'igualació material, sinó fonamentalment perquè constitueix un potencial problema d'ordre públic.

Perquè la persistència de la pobresa a la societat civil, és a dir, l'existència de ciutadans que per les seves condicions materials no poden assegurar-se una vida còmoda, implicaria que tard o d'hora aquests poguessin veure's exclosos del pacte. En altres paraules, que intentessin de prendre per la força tot allò que desitgen per a si mateixos, això és, la rebel·lió i la guerra civil. En aquesta línia d'interpretació del text hobbesià, fent referència al prefaci als lectors del *De Cive*, Marx observarà el problema del *puer robustus*:³²

30. *Lev*, XXIX, p. 516.

31. *Lev*, XXII.

32. Thomas HOBBS, *Elementorum Philosophiæ Sectio Tertia, De Cive*, præfatio. Ad lectores.1839, p. 148: «Ita ut vir malus idem fere sit,

De tots els elements polítics, el poble és el més perillós per a un rei. No la gent de la qual parla Friedrich Wilhelm, que t'agraeix una puntada de peu i un cèntim de plata amb els ulls plorosos; aquest poble és completament inofensiu perquè només existeix en la imaginació del rei. Però el poble real, els proletaris, els petits agricultors i la plebs, són, com diu Hobbes, un *puer robustus, sed malitiosus*, un noi robust i malintencionat [bösaertiger], i no se n'aprofitaran ni els reis primers ni els grassos.³³

En conseqüència, podem afirmar que la persistència de les condicions de pobresa a la societat civil constitueix, en efecte, un problema per al manteniment de la pau. Ningú no renunciaria racionalment al seu dret natural sense obtenir a canvi la protecció que li ha de proporcionar el poder sobirà, de manera que els ciutadans pobres es veurien abocats també racionalment a la rebel·lió, quan no hi hagués altra via per aconseguir allò que necessiten per viure. Perquè, com assenyala Hobbes: «No és suficient per a un home treballar pel manteniment de la seva vida, sinó que també cal lluitar, si calgués, per la seguretat del seu treball».³⁴ Per tant, les multituds empobrides consisteixen en un *puer robustus* que pot posar en perill el manteniment de la pau i, consegüentment, cal considerar la pobresa com un problema fonamental per a les repúbliques sobiranes.

quod puer robustus, vel vir animo puerili, et malitia idem quod defectus rationis ea ætate, qua per naturam, disciplina atque damnorum experientia gubematam, accidere hominibus solet».

33. MEW, 4, p. 202. *Der Kommunismus des "Rheinischen Beobachters"* (1847).

34. *Lev*, xxx, p. 536.

Bibliografia

- HOBBS, Thomas ([1651/1668] 2012) *Leviathan*. Ed. Noel Malcolm. Oxford: Clarendon Press.
- HOBBS, Thomas ([1642] 1839) «Elementorum Philosophiæ Sectio Tertia, De Cive», *Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta*. Edició de Gulielmi Molesworth, vol II, Londres: Joannem Bohn.
- LEVY, Aaron (1954) «Economic Views of Thomas Hobbes», *Journal of the History of Ideas*, University of Pennsylvania Press, vol. 15, núm. 4, p. 589-595.
- MACPHERSON, Crawford Brough (1962) *The Theory of Possessive Individualism*. Oxford: Oxford University Press.
- MARX, Karl i ENGELS, Friedrich (1981) *Marx-Engels-Werke*. Berlin: Institut für Marxismus-Leninismus beim Zentralkomitee der Sozialistischen Einheitspartei Deutschlands. Edicions Dietz.
- TAYLOR, Quentin (2010) «Thomas Hobbes, Political Economist. *His Changing Historical Fortunes*», *The Independent Review*, vol. 14, núm. 3, p. 415-433.
- SMITH, Brian (2023) «Hobbes and the Political Economy of Population», *History of Political Economy*, Duke University Press, vol. 55, núm. 2, p. 249-277.
- STRAUSS, Leo (1936) *The political philosophy of Hobbes*. Oxford: Clarendon Press.

JULIE-VICTOIRE DAUBIÉ: POBRESA I MISÈRIA FEMENINA AL SEGLE XIX

MACARENA DENGRA I ROSSELLÓ

Associació Filosòfica de les Illes Balears

L'objectiu de la nostra comunicació és donar a conèixer l'obra de Julie-Victoire Daubié, feminista del segle XIX pràcticament desconeguda a Catalunya i a Espanya.¹

Considerada com la primera dona francesa que va obtenir el títol de batxiller, va escriure una obra molt notable titulada *La femme pauvre au XIXe siècle*.² Es tracta d'un

1. Va néixer el 1824 a la Manufactura Reial per la fabricació de llauna de Bains-les-Bains, on son pare n'era el caixer. A causa de la prematura mort del pare quan ella no tenia ni dos anys, la família es va mudar a Fontenoy-le-Château. Pertanyia a una família catòlica de la petita burgesia i era la petita de vuit germans. Tota la seva vida està lligada a la regió dels Vosges. Va morir a Fontenoy-le-Château el 1874 als cinquanta anys. Estava fent una tesi doctoral sobre la dona a l'antiga Roma.

2. Va treure el títol de batxiller per la Universitat de Lió l'any 1862 (trenta-set anys). Daubié coneixia molt bé les lleis educatives i es va adonar que no n'hi havia cap que prohibís les dones presentar-se a l'examen de *baccalauréat*. L'any 1844, als vint anys havia tret el Certificat de Capacitat (*Brevet de Capacité*) per ser mestra de primària. Llicenciada en lletres l'any 1871 (quaranta-set anys), va ser la segona llicenciada universitària de França i la primera llicenciada en lletres. No va exercir de mestra d'escola, sinó d'institutriu privada i col·laborà amb els diaris d'economia més importants de la seva època: *Journal des économistes* i *L'Économiste français*.

vastíssim i nou treball de recerca que li va valer guanyar el concurs de 1859 convocat per l'Acadèmia de Lió.³

L'autora alterna dades empíriques, xifres, resultats estadístics i bibliografia amb reflexions de caire econòmic, moral, polític i social. Molt celebrat per Stuart Mill, aquest text encara resulta indefugible per als historiadors especialistes en el segle XIX. En ell, per primera vegada la dona és objecte real d'investigació.⁴

Daubié ens mostra el patriarcat com una autèntica trituradora de dones. Examina els factors que conflueixen perquè tantes dones d'extracció social humil –«les filles del poble», és la seva expressió– acabin en la misèria més absoluta, alcoholitzades, malaltes o exercint la prostitució, es llancin a la delinqüència o se suïcidin. Michelle Perrot, historiadora de la corda de Foucault, li atribueix el mèrit d'haver creat una «ciència de l'infortuni femení».⁵

L'Académie Impériale des Sciences, Belles-Lettres et Arts de Lyon planteja els objectius del concurs en aquests termes:

Estudiar, cercar sobretot des d'un punt de vista moral, i indicar als governants, als administradors, als caps d'indústria i als particulars, quins serien els millors mitjans, les mesures més pràctiques:

- 1a) Per elevar el salari de les dones al dels homes en cas d'igualtat de serveis o de treball.
- 2a) Per oferir a les dones noves carreres, i facilitar-los nous treballs que reemplaçin els que els han estat llevats

3. El premi de l'Acadèmia consistia en una medalla de 800 francs. Arlès-Dufour, industrial saintsimonià establert a Lió, va ser el mecenes per la publicació, que va conèixer dues edicions, la de 1866 i la de 1869.

4. Vegeu Agnès THIERCÉ, «La pauvreté laborieuse au XIXe siècle vue par Julie-Victoire Daubié», *Travail, Genre et Sociétés*, La Découverte, núm. 1, janvier 1999, p. 121.

5. Michelle PERROT, «Avant Propos», Julie-Victoire DAUBIÉ, *La femme pauvre au XIXe siècle*. Paris: Indigo & Côté-femmes, 1992, p. 11.

successivament per la competència dels homes i la transformació dels usatges.⁶

La proposta de l'Acadèmia posa de manifest els problemes que ha comportat la industrialització. En molt poc temps s'han donat canvis polítics i econòmics molt profunds. Amb la caiguda de l'Antic Règim i la Revolució Industrial la pobresa ha esdevingut un fenomen col·lectiu.⁷ Malauradament, són elles les que s'han emportat la pitjor part –Thiercé assenyala que l'etapa que comprèn des de la Monarquia de Juliol (1830) fins al final del Segon Imperi (1870) varen ser els anys més funestos del treball femení.⁸

Quan Daubié diu una «dona pobre» vol dir la dona que necessita fer feina per poder subsistir, que només compta amb la seva capacitat de treball, ja que no pertany a una família rica o benestant i tampoc té un marit que la pugui mantenir. Ens parla, doncs, de la fadrina (el seu cas) o vídua, és a dir, la dona tota sola.⁹ No obstant això, no oblida en absolut les casades o les que viuen en concubinatge i han de dur doblers a casa perquè els fills mengin. La seva preocupació és que les dones es puguin guanyar la vida dignament. Ens explica llurs mitjans de subsistència i les condicions d'aquesta subsistència.

6. DAUBIÉ, *op. cit.*, p. 32.

7. A l'Antic Règim la pobresa es veia com un mal puntual, fins i tot com el resultat d'un problema individual. Amb la industrialització, la pobresa pren una altra dimensió colpejant poblacions senceres, aglomerades sobretot a les zones industrials. Apareix el concepte de *pauperisme* (Anglaterra, 1815). A diferència de la pobresa, aïllada, circumscrita i passatgera, el pauperisme no és un accident, sinó la condició forçada d'una gran part dels membres de la societat. Vegeu André GUESLIN, *Gens pauvres, pauvres gens dans la France du XIXe siècle*. Paris: Aubier, 1998, p. 94.

8. Vegeu THIERCÉ, *op. cit.*, p. 120.

9. Les fadrines i les vídues representaven el 1851 el 46% de la població femenina adulta. Vegeu *ibídem*, p. 125.

Un dels factors que ha afectat molt negativament la població femenina és que amb la modernitat s'han masculinitzat professions tradicionalment femenines.¹⁰ És així com s'han vist privades «de gairebé tots els antics oficis a la indústria lliure», fins al punt que la invasió masculina «fa la misèria de les dones sovint extrema a les nostres ciutats, a on llur salari no ha seguit la progressió de les necessitats creades per l'exuberància de la població».¹¹

Per si això fos poc, les que cusen al seu domicili (era molt habitual confeccionar roba de nin petit o llenceria), actualment els és impossible competir amb els preus que les fàbriques tèxtils i els convents i les presons (els treballadors no cobren res) ofereixen a les cases comercials.¹²

«Més de dos mil màquines de cosir, que representen el treball de tretze mil treballadores, contribueixen d'aquesta manera a l'abaratiment dels preus. Dins la llenceria, l'empresari, les presons, els convents, fan una competència de vegades aclaparadora per a la treballadora aïllada».¹³

Moltes han quedat fora de joc per mor de les transformacions dels treballs d'agulla:

«Les mecàniques han arruïnat el tricot, la costura i el filat a mà, que ocupaven en altre temps un gran nombre de dones».¹⁴

10. També s'han esbucats els sistemes de protecció de l'Antic Règim, en què els gremis protegien les vídues. Daubié es queixa amargament que, ara, els perruquers són homes i els joves batxillers han substituït les dependents als comerços de teixits, i que els homes no els han llevat la feina de dides perquè encara no han pogut. Vegeu DAUBIÉ, *op. cit.*, p. 47.

11. *Ibidem*, p. 47-48.

12. El treball a domicili, que permetia a les dones soles quedar a casa per pujar els infants, estava tan mal pagat que les condemnava a l'esgotament i a la misèria. Vegeu GUESLIN, *Gens pauvres, pauvres gens*, *op. cit.*, p. 53.

13. DAUBIÉ, *op. cit.*, p. 56.

14. *Ibidem*, p. 55.

Daubié explica que la discriminació salarial comença a partir dels setze anys. I d'una manera molt evident. Elles guanyen manco de la meitat que els homes.

«La major part de les indústries parisenques ocupen homes, dones i infants. El salari és d'ordinari tan elevat per a les al·lotes com per als al·lots per davall dels setze anys, però a partir d'aquesta edat el salari de la dona es redueix d'una manera sensible. Les cent cinc mil treballadores censades per la darrera estadística de la indústria parisenca guanyen de 50 cèntims a 10 francs per dia. La mitjana és de 4 fr. 51 per a l'home i 2 fr. 41 per a la dona».¹⁵

L'origen d'aquesta deplorable situació és que parteixen d'una posició extremament desavantajosa respecte als homes a causa de les deficiències de la seva formació, ja que, per desgràcia, les famílies prioritzen la instrucció dels al·lots.¹⁶ Els joves que realitzen un aprenentatge professional són més del doble que les al·lotes.

«La seva inferioritat resulta, d'ordinari, de la insuficiència de la seva instrucció professional, ja que París, que té més de catorze mil al·lots per l'aprenentatge tan sols té cinc mil cinc-cents al·lotes. Encara predominen elles en els aprenentatges de curta durada».¹⁷

Les transformacions industrials requereixen uns coneixements específics –en aquest cas, de matemàtiques, per fer les proporcions com cal.

15. *Ibidem*, p. 56.

16. En el segle XIX l'«educació» designa una cosa, i la «instrucció», una altra. La instrucció fa referència només a la part intel·lectual, al fet d'adquirir coneixements o aprendre un ofici. L'educació, en canvi, consisteix en la formació moral (religiosa també) de l'individu. S'adreça al cor i a la intel·ligència del nin per preparar-lo per a la vida adulta. Vegeu Françoise MAYEUR, *L'éducation des filles en France au XIXe. siècle*. Paris: Perrin, 2008, p. 8.

17. DAUBIÉ, *op. cit.*, p. 56.

«La inferioritat de la dona és sensible sobretot a les indústries modificades pel coneixement de les ciències exactes, com el tenyit de flors, el de les teles, la fabricació de veles amb l'ajut de l'àcid esteàric pels productes químics i farmacèutics [...]».¹⁸

Per desgràcia, l'analfabetisme és un fenomen molt freqüent entre la població femenina de les classes humils, a la capital, i a les províncies: «la ignorància de la dona és a vegades tan gran que l'estadística no indica ni tan sols una que sàpiga llegir a les fàbriques de mistos químics de París».¹⁹ «A les nostres manufactures i les nostres indústries de província la proporció d'obreres il·letrades és molt més acusada que la dels obrers».²⁰

Elles duen a terme les activitats menys qualificades que, a sobre, son deletèries, però amb l'explotació de l'obra de mà femenina els fabricants tenen l'avantatge de produir a preus més baixos.²¹

«És per això que les dones predominen en les indústries insalubres que requereixen poc aprenentatge: els fabricants de sabates de dansa, els cardadors de llana, els “empalladors” [posen palla a les cadires] i els fabricants de fils i de teixits, que les prefereixen per produir a millor preu».²²

A unes circumstàncies de per si summament desfavorables, s'afegeixen les crisis econòmiques de rebaixa de salaris o de disminució de l'activitat. Hi ha treballadores que ni tan sols tenen un sou fix, cobren per la feina lliurada.²³

18. *Ibidem*, p. 61.

19. *Ibidem*, p. 56.

20. *Ibidem*, p. 64.

21. Engegar l'economia industrial sense una mà d'obra molt barata hauria estat gairebé impossible. Vegeu GUESLIN, *op. cit.*, p. 95.

22. DAUBIÉ, *op. cit.*, p. 61.

23. Les crisis de la societat industrialitzada tenien un abast molt més ampli que les sequeres, les inundacions o els incendis. Els petits oficis no

«La depressió del salari de les obreres de Lió, essent, la major part, pagades per feina feta, es deu a les crisis comercials i a la condició de la dona del poble dins el nostre ordre social».²⁴

Ser capaç de dur a terme una activitat meritòria millora considerablement la sort de la dona, sinó, tan sols els queda conformar-se amb un sou de misèria: «a la marroquineria parisenca les talladores tenen una bona retribució, però les foradores i les repuntadores a penes poden viure».²⁵ A Lió, cèlebre per la profitosa indústria de la seda,

«la posició millora quan l'obra té l'habilitat suficient per fabricar teixits preciosos; però les buidores de trames i les torcedores, que treballen tretze hores al dia, tan sols tenen un guany molt reduït».²⁶

En aquesta ciutat, juntament amb París, es concentren «tots els patiments de l'existència obrera».²⁷ Les treballadores suporten uns horaris interminables i unes condicions laborals infrahumanes.

«El terci dels setanta dos mil oficis de Lió i els dos tercis dels de l'extraradi estan ocupats per dones penjades catorze hores al dia a una corretja, per fer maniobrar simultàniament amb peus i mans, el bastidor de teixir; guanyaven, el 1848, segons l'informe de Blanqui, menys de 300 francs per any».²⁸

En els tallers de marroquineria a París no poden ni respirar, cobren un sou miserable i no totes estan en condicions de fer feina.

permetien subvenir a les necessitats en període de crisi. Vegeu GUESLIN, *op. cit.*, p. 97.

24. DAUBIÉ, *op. cit.*, p. 61.

25. *Ibidem*, p. 57-58.

26. *Ibidem*, p. 61.

27. *Ibidem*.

28. *Ibidem*.

«Més de dotze mil d'entre elles anaren a amuntegar-se a París. El local estret, sense prou aireig, en va rebre fins mil dues-centes i dues mil, que s'ofegaven de la matinada a la tarda durant les calorades ardents de juny i de juliol. Unes malaltes i esguerrades, carregades de família guanyaven sis sous al dia, unes altres dotze sous confeccionant camises».²⁹

Amb escassa qualificació, mal pagades, realitzant tasques perniciosos i sense cap tipus de protecció laboral en cas de malaltia o maternitat, les treballadores són víctimes de la posició de poder dels homes dins el món laboral. Era molt freqüent abusar sexualment de les al·lotes, o seduir-les en situació de prevalença.

«Alguns dispensadors de treball, per als qui l'obrero és una presa fàcil, la sedueixen i l'abandonen. Inclús s'ha vist patrons, després d'haver-li imposat la infàmia i la ruïna per preu de treball, vanar-se del seu crim amb impudícia».³⁰

Les dones de les classes modestes són les que pateixen el domini sexual masculí.

«El dia en què la manufactura arrencava la treballadora de la llar, la llei francesa deixava córrer a regna solta la llicència més desenfrenada i feia de la filla del poble el punt de mira de totes les cupiditats lliures de deure».³¹

«Cupiditats lliures de deure» vol dir que els homes es poden divertir sense passar pena, car la llei els empara si no volen reconèixer els fills nascuts fora del matrimoni. L'article 340 del Codi Napoleònic afirma taxativament que «la recerca de la paternitat està prohibida» i que «el pare es aquell que el matrimoni designa com a tal».³²

29. *Ibidem*, p. 57-58.

30. *Ibidem*, p. 62.

31. *Ibidem*, p. 65.

32. Éliane GUBIN, «La recherche de la paternité. La loi d'avril 1908: victoire ou défaite féministe?», *Corps de femmes*. Dirigit per Marie-Thérèse COENEN. París: De Boeck Supérieur, 2002, p. 97.

Com que la legislació no protegeix l'infant natural, la maternitat col·loca les dones en una situació de vulnerabilitat extrema. Algunes acaben exercint la prostitució —en aquest cas, es tracta de prostitució anomenada «clandestina».³³

«La concubina, després d'haver tremolat tímidament durant llargues hores a la porta d'una taverna, sobre *el banc de les ploradores*, s'ha esgotat esperant, i ha adormit patiments dins l'embriaguesa, ja que no pot fer cap observació moral a aquest home que, cansat d'una misèria massa inoportuna, o empès per un nou caprici, renegarà *legalment* dels infants».³⁴

Daubié denuncia la immoralitat de la societat, la «disbauxa», i blasma severament les unions concubinares, que llancen les dones a la indignència i esclafen la maternitat. Dutes per la desesperació, moltes se suïciden.

«Aquest abandó de la dona, rebutjada de les escoles professionals, aclaparada per les càrregues i els patiments de la maternitat, condueix una multitud de treballadores al vici o al suïcidi. Per no citar més que alguns exemples, una d'elles es precipitava per una finestra, perquè, dins una profunda misèria, no podia pagar el termini vençut del seu lloguer; una altra s'enverinava, desesperada per no haver trobat feina; una tercera s'asfixiava després d'una malaltia de quinze dies que havia esgotat els seus recursos».³⁵

La misèria també les porta a l'alcoholisme: «constatem amb dolor que, a les nostres ciutats industrials, a on es con-

33. La prostitució clandestina és la que no està regulada i per tant cau fora de la reglamentació de les *maisons closes*. Algunes tavernes tenien una cambra fosca per a aquests tipus de serveis. Vegeu Alain CORBIN, *Les Filles de noce. Misère sexuelle et prostitution au XIXe siècle*. Paris: Champs Histoire, 2015, p. 40.

34. DAUBIÉ, *op. cit.*, p. 66.

35. *Ibidem*, p. 62.

sumeixen quantitats espantoses d'espirituosos, el nombre de dones que s'engaten ja és la meitat que el dels homes».³⁶ Altres prenen el camí de la delinqüència.

«La vagabunderia, el robatori, el vici, esdevenen així l'únic mitjà de subsistència d'un gran nombre de dones, i no ens hem d'estranyar que des de 1830, el nombre de captaires empresonades s'hagi més que triplicat».³⁷

En front d'aquesta catastròfica situació, Daubié defensa que la salvació de la dona sols pot venir d'una millora de la instrucció, tant general com professional.³⁸ És la feminista de la seva època que més va insistir en l'aspecte educatiu.³⁹ El que necessiten «les filles del poble» són títols acadèmics o professionals per poder ser independents. Reclama l'accés a l'educació secundària i, apel·lant a l'autoritat de Condorcet, que les nines estudiïn exactament el mateix que els nins per tal d'estar en igualtat de condicions.

«Fonamentem la regeneració de França en la independència material, mare de la dignitat de la dona, i reclamem, en conseqüència, un vast sistema d'instrucció professional, de llibertat d'acció que dugui, si és possible, a les lleis del salari, la igualtat que regna a les de les herències».⁴⁰

36. *Ibidem*, p. 66.

37. *Ibidem*, p. 46.

38. *Ibidem*, p. 53.

39. THIERCÉ, *op. cit.*, p. 121.

40. DAUBIÉ, *op. cit.*, t. II, p. 57.

Bibliografia

- COENEN, Marie-Therèse (Dir.) (2002) *Corps de femmes. Sexualité et control social*. Paris: De Boeck Supérieur.
- CORBIN, Alain (2015) *Les Filles de noce. Misère sexuel et prostitution au XIXe siècle*. Paris: Champs Histoire.
- DAUBIÉ, Julie-Victoire (1992) *La femme pauvre au XIXe siècle*. Paris: Indigo & Côté-femmes.
- GUESLIN, André (1998) *Gens pauvres. Pauvres gens dans la France du XIXe siècle*. Paris: Aubier.
- MAYEUR, Françoise (2008) *L'éducation des filles en France au XIXe siècle*. Paris: Perrin.
- THIERCÉ, Agnès (1999) «La pauvreté laborieuse au XIXe siècle vue par Julie-Victoire Daubié», *Travail, Genre et Sociétés* (Paris: La Découverte), Vol. 1, p. 119-118.



ELS «CURSIS» I EL BON GUST. UNA RELECTURA DEL TERME VUITCENTISTA PER A UNA ANÀLISI POLÍTICA SOBRE L'ARTICULACIÓ DE LES CRÍTQUES ESTÈTIQUES

Cristina MARTÍNEZ SALLARÉS

Universitat de Barcelona

La proposta amb què convido a reflexionar sobre la pobresa neix a partir de tota una sèrie de preguntes relacionades amb problemàtiques estètiques. Preguntes del tipus: hi ha una normativitat material que dictamina si una expressió estètica és correcta o incorrecta? És necessària una mínima qualitat econòmica a l'hora d'expressar la bellesa? Hi ha cap facultat humana determinada per la nostra classe social o econòmica? Tenen les classes inferiors tendències estètiques diferents de les classes més poderoses?

Doncs bé, per als intel·lectuals espanyols del xviii la resposta a totes aquestes preguntes era un rotund sí pel fet que, per ells, la facultat afectada per la classe social era la del gust. Tal era la seva convicció que en els discursos i crítiques estètiques d'aquest període històric acaba sorgint un terme lingüístic unívoc: *cursi*.

Però quines conseqüències té afirmar aquesta determinació d'una facultat de la ment? Ja no només per a l'estètica com a discurs filosòfic, sinó, a més, per a la nostra pròpia condició de possibilitat de crear i expressar-nos? Són algu-

nes de les qüestions que durant les següents pàgines miraré de desenvolupar.

Revisar l'origen del terme *cursi* així com a què feia referència permetrà mostrar la importància d'atendre a com fonamentem les nostres crítiques estètiques i, sobretot, insistir en el fet que l'estètica no és pas una doctrina ahistòrica. Aquesta anàlisi ens permetrà també revisar com entenem l'educació estètica i com la nostra definició i comprensió en pot coartar en gran manera les nostres expressions estètiques.

Breu contextualització històrica

És rellevant que abans de mostrar com es configura el discurs en contra dels cursis entenguem el tumultuós context historicosocial en el qual neix, ja que el segle XIX a Espanya va estar marcat per tota una sèrie de canvis i transformacions per a la societat d'aquest moment. El 1808 va tenir lloc la invasió napoleònica; el 1812, el desmantellament de l'Antic Règim amb la constitució de Cadis; el 1814 Ferran VII torna a regnar i després de la seva mort el 1833 s'inicia el regnat d'Isabel II, que durarà fins al 1868. El 1875, el seu fill Alfons XII va ocupar el tron, moment en què comença una etapa de creixement tant comercial com industrial que es veurà interrompuda el 1898 per la guerra de Cuba.

La inestabilitat politicoeconòmica d'aquest període, així com la sensació de declivi nacional, emmarquen el context en què es teixeix i origina el terme *cursi*. És essencial atendre els fets històrics rellevants d'aquesta època, com també les pors i inquietuds dels ciutadans, per poder entendre com aquest terme acaba arrossegant tota una sèrie de crítiques i connotacions concretes. Noël Valis ho explica d'una manera molt esclaridora quan enuncia «¿Qué lenguaje encontraba la gente para representar el cambio y la diferencia, para expresar sus ansiedades, deseos y miedos respecto a estos

cambios?».¹ Precisament, aquest nou terme serà clau per a un grup social concret: els intel·lectuals i l'alta aristocràcia espanyola.

Abandonar l'Antic Règim va significar una reconfiguració de l'ordre de les classes socials, les quals ara es basarien no en títols i honors, sinó en capacitats econòmiques. Aquest fet va tenir una repercussió directa per a l'aristocràcia, ja que allò que fins ara els havia permès diferenciar-se de les masses (la seva capacitat material econòmica) ja no era suficient per perpetuar aquesta distinció. És aquí on alguns intel·lectuals apel·laran a la facultat del gust en un intent per mantenir aquestes distàncies entre classes. El terme *cursi* sorgeix precisament d'aquest interès, perquè per l'aristocràcia els cursis suposen la pèrdua del marcatge estètic que els permetia distanciar-se i diferenciar-se d'altres classes.

Què és un cursi? Origen i motivació darrere el discurs en contra dels cursis

Tot i que *cursi* continua formant part del nostre vocabulari, el seu significat és molt més extens i concret en el context vuitcentista. *Cursi* neix sent un terme pejoratiu que referencia un grup social concret i acompanyat d'un marcatge estètic concret. Aquest marcatge implicarà tot un sistema d'identificació estètic, social i econòmic amb què els intel·lectuals articularan tot un entramat d'arguments que tenen com a objectiu distanciar-se d'aquesta nova classe social. Com veurem, el punt clau de tota crítica cap als cursis s'articula sobre una mateixa idea: la defensa del bon gust.

1. Noël VALIS, *La cultura de la cursilería: mal gusto, clase y kitsch en la España moderna*. Madrid: Antonio Machado Libros, 2010, p. 53.

Arguments en contra dels cursis. La importància d'atendre com fonamentem les crítiques estètiques

Un dels majors representants del discurs en contra de la *curtileria* va ser Francisco Silvela. A la seva obra *La filocalia o arte de distinguir a los cursis de quienes no lo son* (1868), Silvela articula de forma satírica el que serà l'exemple per excel·lència de la crítica en contra dels cursis. En aquest breu llibret, Silvela presenta tota una sèrie d'arguments sobre per què els cursis representen un atemptat en contra del bon gust. D'entre totes les crítiques, hi ha dos arguments clau.

El primer és una clara crítica misògina a qualsevol element estètic categoritzat com a cursi. Aquesta connotació és la que encara avui fem servir. El vano, els brodat, el llenguatge de les flors és categoritzat de cursi en tant que es consideren elements o bé femenins per se o, d'altra banda, associats a un tipus de sensibilitat que va directament relacionada amb la feminitat. Per tant, el terme *cursi* té una clara càrrega misògina.

En segon lloc, les exigències per no ser acusat de curtileria acabaven derivant a una apel·lació a una «aparent» normativitat estètica que, en el fons, es fonamenta en criteris materials o econòmics: «El que compra por tres duros una Hebe de escayola o un San Juan de marmolillo se tiene por inteligente en escultura»², «Es una aspiración no satisfecha; una desproporción evidente entre la belleza que se requiere producir y los medios materiales que se tienen por lograrla».³

Malgrat que els fragments anteriors es refereixen a dos problemes diferents, tots dos apunten a un mateix tipus de crítica cap al cursi. En aquesta ocasió, el cursi es presenta

2. FRANCISCO SILVELA, *La filocalia o arte de distinguir a los cursis*. Madrid: Trama Editorial, 2016, p. 23.

3. *Ibidem*.

com una pretensió o desig que «no arriba a ser». Aquest «no arribar a ser» s'entén com una inadequació essencialment material pel fet que no es disposa dels recursos materials o econòmics necessaris per poder seguir una (aparent) normativitat estètica, a què constantment s'apel·la en les crítiques en referència al gust dels cursis. En aquesta mena d'argumentacions, ser un cursi seria una etiqueta que assenyalava el nivell adquisitiu d'un individu.

Los organillos han popularizado la música. Las ediciones a dos cuartos han vulgarizado la literatura y las ciencias. En una palabra, la facilidad de los medios de buscar o producir belleza ha hecho creer a todo el mundo que no había, sino que echar mano de cualquiera para lograrlo, y de aquí lo cursi.⁴

La cursileria és fruit de la «vulgarització» de la bellesa, així com dels elements que abans gaudien d'una certa distinció. La pregunta o preocupació per la pèrdua de la singularització o univocitat és totalment rellevant i pròpia de crítiques en la filosofia estètica com, per exemple, en el cas de Walter Benjamin, sobre què ocorre amb l'obra d'art quan es reproduceix i repeteix una vegada i una altra. Per Silvela, aquesta «vulgarització» no suposa més que el desencantament que permet una major accessibilitat a elements als quals abans només podien accedir uns pocs i que ara, com que són accessibles per a nous grups socials, s'elimina qualsevol oportunitat de ser emprats com a elements distintius: «La razón es sencilla: la instrucción ha cundido, la civilización ha puesto los goces a la altura de todo el mundo».⁵ Per tant, aquesta vulgarització es refereix no tant a una pèrdua de la qualitat de la bellesa, sinó precisament al sentit més literal de vulgar: les masses.

4. *Ibidem*, p. 18.

5. *Ibidem*, p. 33.

No hi ha una preocupació estètica genuïna, només una pretensió al fet que es continuï mantenint aquesta exclusivitat a través de la defensa que es compleixin una sèrie de condicions materials a l'hora de reproduir elements estètics. Aquesta exigència material suposa un problema en la mesura que no fa més que determinar qui mereix i qui no mereix posseir alguna cosa.

Vistes les càrregues en els arguments en contra la cursileria, encara hi ha dubtes que sorgeixen gràcies a aquest tipus d'arguments com, per exemple, què implica aquesta concepció del gust.

Implicacions darrere la idea del *bon gust* en l'educació i expressió estètica

Quan Francisco Silvela expressa que «todo el mundo puede ser cursi»⁶ no ho fa perquè realment cregui que «cursi» sigui una categoria que es pot aplicar independent de les capacitats econòmiques de cada individu. En realitat, aquesta afirmació neix d'una concepció il·lustrada de l'educació que considera l'educació estètica com a part necessària del procés d'alliberament, emancipació o sortida de la minoria d'edat dels individus. L'objectiu o coneixement que una persona adquiriria després d'una educació estètica correcta seria l'anomenat *bon gust*.

Així doncs, podria semblar que Silvela estaria defensant que l'acusació de cursileria es deu a la falta d'una educació estètica correcta i que, conseqüentment, després d'adquirir aquesta educació, qualsevol persona podria no ser un cursi. El bon gust es presenta així com la fi o objectiu de l'educació estètica que permetria a l'individu un coneixement de com s'ha d'expressar la bellesa. Però tal com hem anat revelant

6. *Ibidem*, p. 24.

amb les argumentacions en contra del cursi, aquest ideal no és pas tan fàcil d'adquirir o complir com es planteja.

El primer problema amb què ens topem és el fet que l'accés a tals estudis només se'ls podrien permetre uns pocs; però, fins i tot després d'adquirir aquesta educació, aquells que malgrat els seus pocs recursos econòmics volguessin mostrar el seu bon gust tornarien a ser acusats de cursis, ja que la seva capacitat econòmica continuaria sent insuficient per poder mostrar la bellesa a què s'aspira. De manera implícita, aquesta posició defensa que les expressions estètiques dels individus, així com les seves aparences, han de reflectir la seva capacitat econòmica i, consegüentment, la seva classe social, tot articulant un marcatge d'elements estètics propi de cada classe social.

Malgrat que la categoria de *bon gust* es presentava com un terme descriptiu —el contingut del qual englobaria el coneixement de com s'ha de procedir a l'hora d'expressar la bellesa—, a la pràctica funciona més aviat com un terme que es limita a excloure i limitar l'accés a si mateix. Aquesta exclusió es dona de dues maneres. La primera consisteix en el fet que quan s'exigeix una normativitat material, es redueixen les condicions de possibilitat de creació i expressió artística o estètica d'una gran majoria de la societat. En segon lloc, a escala intel·lectual o discursiva, la manera com s'articula la mateixa categoria de «bon gust» permet als intel·lectuals tenir un control continu de quins són els paràmetres de distinció entre el que demostra tenir bon gust o no, exclouent, de nou, una gran majoria de la població. Per tant, se segueix que el bon gust com a categoria estètica no suposa un ideal regulador de la facultat del gust, sinó més aviat un mecanisme de control en l'àmbit estètic que reforça les distincions entre classes.

Cloenda i recapitulació

Són moltes les problemàtiques que el terme *cursi* desvetlla. Iniciàvem aquest assaig presentant una problemàtica en l'àmbit estètic amb relació a la qualitat material de les expressions estètiques, i acabem donant compte i insistint en la importància de recordar que no hi ha cap discurs estètic que sorgeixi *ex nihilo*. D'igual manera, no podem entendre les categories estètiques com una obvietat, com una cosa que es dona per descomptat, ja que darrere d'aquest «donar per obvi» s'hi amaga en realitat una articulació de discursos estètics que pretén mostrar-se com a transcendental i neutre, però que tenen un origen històric així com uns interessos concrets.

L'entramat d'arguments que fonamenten el terme *cursi* permet també atendre a la importància en l'ús de categories necessàries de revisar com és el bon gust. Entès des del marc intel·lectual vuitcentista, es pretenia no sols com a indicatiu d'una correcta educació estètica, sinó que a més discrimina entre la conducta correcta i incorrecta de la facultat del gust. Es tracta, per tant, d'un discurs amb interessos autoritaris que delimiten què és el correcte i què és l'incorrecte referit a la facultat del gust.

Atendre a com s'estructuren i fonamenten totes aquestes qüestions és essencial no només per assenyalar quins termes fem servir, sinó també per donar compte de les condicions de possibilitat que els discursos i termes que nosaltres mateixos originem ens delimiten les capacitats i imaginaris. Es tracta, per tant, d'una crida per a un replantejament intel·lectual que vincula, d'una banda, l'estètica, respecte a com s'articulen els discursos, i d'altra banda, pel fet que aquests discursos originen termes que reflecteixen el marc teòric, polític i estètic, afegiríem a aquest plantejament una qüestió lingüística. D'aquesta manera, s'inicia un projecte que mira d'indagar totes aquelles categories, discursos i marcs

teòrics de l'estètica que es pretenien com a ahistòrics i que en realitat ens permeten revelar tota una sèrie de dilemes d'aspecte social i polític.

Bibliografia

SILVELA, Francisco (2016) *Arte de distinguir a los cursis*. Madrid: Trama Editorial.

VALIS, Noël (2010) *La cultura de la cursilería: mal gusto, clase y kitsch en la España moderna*. Madrid: Antonio Machado Libros.



LA POBRESA EN VERDAGUER: POETA DELS POBRES

XAVIER ROVIRÓ I ALEMANY

Grup de Recerca Folklorica d'Osona

Pobresa, publicat a Folgueroles el 2022, és el volum número 5 de la col·lecció «Univers», una col·lecció de Verdaguer Edicions que aplega temàtiques i noves aproximacions a l'obra de Jacint Verdaguer. En el pròleg, d'una seixantena de pàgines, l'autor, Pere Tió –licenciat en Història i Filologia Catalana i investigador de Verdaguer– fa un exercici de contextualització política i social del segle XIX molt documentada. Parla del món del treball, de la revolució industrial, de l'obrerisme, dels miserables, de la religió i del compromís de Verdaguer davant la posició de l'Església. En el mateix pròleg Tió ens ofereix una mostra de la literatura de l'època que tracta la pobresa com a tema principal. La part central del llibre és una antologia de textos de Verdaguer, prosa i poesia, que versen sobre la pobresa i la caritat. El llibre es complementa amb una bibliografia i un epíleg de Maria Sevilla.

Aquesta comunicació està estretament basada en el pròleg de *Pobresa*.

Verdaguer ha estat el més gran dels poetes catalans i un dels escriptors més importants de la literatura europea. Va aconseguir fer del català popular una llengua literària de primer ordre i per aquest motiu ha estat reconegut pels estudiosos com a salvador del català. La seva poesia i la

seva prosa han estat llegides i ben valorades arreu, tant per la gent humil, el món cultural en general com pels grans erudits. Verdaguer és reconegut pel seu compromís amb les classes humils, la caritat envers als indigents, les almoines als desvalguts, l'ajuda als necessitats, així com per la seva experiència vital, sofrint persecucions per part dels poderosos. Era reconegut com a *poeta dels pobres*.

La vida quotidiana d'aquells anys va quedar molt ben reflectida en la literatura i les arts contemporànies. Durant el XIX sovintejaren les novel·les proletàries en què apareixien noies ingènues, orfes, malalts, velles dolentes, malfactors, mendicants, religiosos corruptes, aristòcrates perversos, senyors que practiquen la beneficència, i religiosos donats als pobres (com Verdaguer). Reflectia amb molts detalls les condicions en què vivien les classes populars en aquells anys de revolució industrial. Trobem exemples tant a Catalunya com a bona part d'Europa: *El roig i el negre* (1830) de Stendhal; *Oliver Twist* (1837) i *David Copperfield* (1850) de Dickens; *Els misteris de París* (1842-43) d'Eugeni Sue; *María, la hija de un jornalero* (1845-46) d'Ayguals de Izco; *Els miserables* (1852) de Victor Hugo; *Madame Bovary* (1856) de Flaubert; *Barcelona y sus misterios* (1860) d'Antonio Altadill; *La Pappalona* (1882) i *La febre d'or* (1892) de Narcís Oller; *Nazarín y Halma* (1895) de Pérez Galdós; *París* (1898) d'Emile Zola; *La fabricant* (1904) de Dolors Monserdà...

Els fets vitals de Verdaguer es poden comparar amb personatges de les ficcions literàries de l'època, especialment amb les de *Nazarín* de Galdós, que Buñuel va portar al cinema el 1959. Hi ha un autèntic paral·lelisme amb *Nazarín* i la vida de Jesucrist, però algun entès, com Narcís Oller, ha insinuat que Galdós es va inspirar en la vida de Verdaguer per escriure aquesta novel·la. Una vegada Verdaguer va comentar a Galdós, un cop que aquest segon el va anar a visitar a Vallcarca, quan Verdaguer residia allí miseriosament, que la seva obra *Nazarín* li havia agradat molt i que li havia

causat sorpresa la gran semblança que hi havia amb el seu cas particular: era, com ell, perseguit, abandonat, pres per boig i reduït a la misèria.

Verdaguer nasqué el 1845 a Folgueroles en un context preindustrial on el predomini era l'agricultura i la dedicació a la indústria era individual. La seva mare tenia un teler a casa i el seu pare era mestre de cases i menava dotze quarteres de terra com a masover. L'avi, per part de mare, Salvi Santaló, era fuster i, alhora, obrer de fàbrica. Fins ben entrat el segle xx l'organització econòmica i laboral de moltes de les famílies de Folgueroles (així com també d'altres poblets de la Plana) solia basar-se en la diversificació. A cada llar es menaven camps o horts i alhora es cuidaven i s'engreixaven animals a dins de casa. Però a més a més, les dones –gairebé en exclusivitat– tenien un teler casolà o anaven a teixir en alguna fàbrica, mentre que els homes feien de picapedrer, o paleta, quan alguna obra ho requeria.

A Osona la indústria es desenvolupà majoritàriament aprofitant la força de l'energia hidràulica del Ter. Massa sovint, però, la indústria de la comarca depenia de grans empreses barcelonines: Joan Güell, Fabra i Coats, Espanya Industrial... És bo recordar que la indústria cotonera catalana era molt potent, considerada la quarta més important del món.

Les noves maquinàries comportaren la disminució de feines amb l'augment de l'atur i de l'agitació social amb la gran quantitat de desocupats deambulant pels carrers, molt especialment a Barcelona. Es formaren societats obreres que esdevingueren centres d'ajuda i d'agitació davant el malestar creixent. A Vic i Manlleu es constituí una filial molt activa de la Societat de Teixidors que promogueren vagues i conflictes per aconseguir millores pels treballadors. El 1852, en una de les vagues, s'encunyà el terme *esquirol* per designar un obrer que treballava en temps de vaga quan un empresari manlleuenc va portar les peces a teixir al poble de l'Esquirol.

El caos degut a la violència obrera va portar, el 1855, el general Espartero a proclamar l'estat de guerra, però fruit d'unes negociacions entre les parts, s'arribà a acordar unes promeses de millora que feren tornar els obrers a les fàbriques. Uns quants anys més tard, el 1868, trenta-quatre entitats obreres s'adheriren a la naixent Direcció Central de Societats Obreres de Barcelona, cosa que va permetre que els treballadors poguessin participar directament en la política. El mateix any es va difondre a Catalunya el moviment AIT (Associació Internacional de Treballadors) i s'introduí la idea de lluita de classes i l'obrerisme com a lluita.

L'últim terç de segle proliferaren els atemptats anarquistes contra l'exèrcit, la burgesia i l'Església, com l'atemptat fallit al rei a Madrid per part d'un anarquista català i la bomba contra el general Martínez Campos, la del galliner del Liceu i la de la processó de Corpus a Santa Maria del Mar. A la Plana de Vic els obrers adoptaren majoritàriament tendències anarquistes.

Verdaguer vivia tot això amb preocupació. Sabia que era gairebé impossible que un obrer pogués mantenir amb el seu sou una família amb dos fills, i que era necessari que la dona treballés, i els fills, també. Les condicions de vida eren molt dures per als obrers, especialment els no qualificats: la família sencera havia de viure en petites habitacions llogades, sovint insalubres; la jornada laboral era de deu a dotze hores; l'acomiadament era lliure i sense quitança; no tenien assegurança per la vellesa; les fàbriques no havien de complir amb els requisits mínims de seguretat i higiene.

Un poema inèdit de Verdguer, que esborrona per la seva cruesa, diu:

*Un sol llit hi ha a la casa,
hi jau difunt lo marit
l'esposa l'en ha de traure
per donar-hi a llum un fill.*

A Barcelona les condicions de vida dels obrers qualificats (responsables d'una màquina) era força acceptable, però no tant quan els obrers eventuais es quedaven sense feina. A les zones rurals era un mica diferent, ja que hi havia els pagesos autosuficients (hisendats), els masovers o parcers que, malgrat les condicions de submissió, podien viure dignament, els jornalers a dia i els jornalers a temporada (mossos). Quan els jornalers no tenien feina anaven a ciutat a buscar feina o deambulaven de masia en masia, o pels carrers, demanant caritat si no n'aconseguien.

Va néixer una nova classe social: els miserables, la premsa i els benestants de l'època els anomenaven la «hez del pueblo». Els miserables eren els acomiadats, els mendicants, els indigents i els jornalers de poble sense feina. Eren considerats, i se'ls anomenava, «vagos», «gitanos», «delinqüents» o «murrís». Formaven un grup de persones que, evidentment, odiaven la societat.

La ideologia religiosa de Verdaguer la podríem resumir en tres objectius: la defensa de la grandesa de Déu; la defensa de l'Església, i la defensa de la caritat com a solució per a la lluita de classes, per apaivagar l'anarquisme i el socialisme.

Tant a Folgueroles com a Vinyoles o a Barcelona, Verdaguer se sentia prop dels treballadors, amb el pas dels anys cada cop s'apropà més als pobres i necessitats fins a implicar-hi la seva pròpia vida. Va voler ser sempre un sacerdot humil, un capellà ras, mai va acceptar una canongia, la rebutjà amb contundència.

Durant els anys vuitanta del segle XIX Verdaguer va ajudar el catolicisme integrista amb la publicació de poesia devota, creant cobles i lletres de missions i de novenes. Els integristes consideraven que «la dreta» era sinònim de bon dat, mentre que «l'esquerra» eren els pecadors condemnats i que els pobres eren necessaris, eren fonamentals, ja que gràcies a ells els rics es podien santificar a través de l'al-

moïna. Però va col·laborar més estretament amb els catòlics conciliadors que defensaven les polítiques basades més en el voluntariat que no pas amb el pes de la justícia i a treballar per obtenir mesures per millorar la salut dels pobres. Als anys noranta radicalitzà el compromís amb la pobresa i a la caritat –fins i tot feu importants donacions pel terratrèmol d'Andalusia i l'aiguat del Prat–; va passar d'almoïner del marquès de Comillas i poeta internacional a haver de demanar ell mateix almoïna.

En el poema *Pobresa* Verdaguier hi reproduïx el seu itinerari personal:

*Tot ho he perdut, lo nom i la riquesa,
les corones de llor que he somniat:
me diu germà la rònega pobresa,
s'avergoneix de mi la vanitat.*

*Tirí per la finestra ma fortuna
veient millor fortuna esdevenir:
quan llençava les coses una a una,
les ales me sentia alleugerir.*

*Me vingué amb la pobresa la bonança;
perdent los béns, també en perdia el jou;
si de res jo sentia la recança
me deia Déu: «De mi no en tindràs prou?»*

Bibliografia

VERDAGUER, Jacint (2022) *Pobresa*. Edició de Pere Tió i Puntí. Epíleg de Maria Sevilla i París. Folgueroles: Verdaguier edicions [Col·lecció Univers, 5].

POBRESA (*DIE ARMUT*) O LA VERITAT QUANT A DESPOSSESSIÓ EN HEIDEGGER

JAUME FARRERONS

Societat Catalana de Filosofia (SCF)

La interpretació de la conferència de Martin Heidegger «Die Armut» (1945) per Philippe Lacoue-Labarthe, que l'edità el 2004 sota el títol *La pauvreté (die Armut)* amb una llarga «presentació», omet les qüestions més importants que es podrien i haurien d'haver-se dit sobre el text.¹ A fi i efecte d'il·lustrar aquesta afirmació, ens basarem en la nostra tesi doctoral² i en el treball «La función de la muerte como instancia constituyente del *Dasein*», publicat enguany a *Filosofía y experiencia de la vida*.³ Ens interessarà, sobretot,

1. Martin HEIDEGGER, *La pauvreté (die Armut)*. Strasbourg: Presses Universitaires de Strasbourg, 2004. Traducció castellana: *La pobreza. Presentación de Philippe Lacoue-Labarthe*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu, 2006.

2. Jaume FARRERONS, «Verdad y muerte. Filosofía frente a cosmología en el primer Heidegger (1919-1929)» (tesi doctoral inèdita). Barcelona: Universitat de Barcelona, llegida el 8-4-2019; enllaç *on line*: <https://www.tesisenred.net/handle/10803/666634#page=1> [Data consulta: 9 de febrer de 2024.]

3. Jaume FARRERONS, «La función de la muerte como instancia constituyente del *Dasein*», a María del Carmen PAREDES MARTÍN (Ed.), *Filosofía y experiencia de la vida*. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 2023, p. 147-160. Accessible *on line*: <https://eusal.es/eusal/catalog/book/978-84-1311-776-8> [Data de consulta: 9 de febrer de 2024].

la relació de la veritat amb 1/ la «cancel·lació» comunal de l'individu o «jo metafísic» judeocristià; 2/ la *fugida* com a indicatiu del sentit d'aquesta «veritat ontològica»; 3/ la resistència, el dolor i la mort quant a manifestacions prelingüístiques de la *imperativitat* que s'encimbellava en 4/ l'enunciat «la mort és la veritat de l'existència».⁴ El present escrit no vol ser un comentari alternatiu al de Lacoue-Labarthe, sinó una esmena a la totalitat davant l'enfocament *polític* —en el pitjor sentit— de l'autor francès, tot reclamant la *perspectiva* des d'on, al nostre entendre, es podria i hauria de realitzar-se aquest virtual nou comentari. L'esmentat plantejament ens permetrà suggerir, d'altra banda, un *concepte fenomenològic* melioratiu de la *pobresa* que s'adiu força bé amb la temàtica dels col·loquis d'enguany.

La veritat quant a cancel·lació del jo

Que la veritat resulti en darrer terme incompatible amb el concepte mateix de «propietat individual» ho anuncia ja de bell antuvi la limitació i prescripció jurídica d'aquests «drets» en l'àmbit intel·lectual, de faisó que hom pot parlar de «socialisme ontològic de la veritat»⁵ i preguntar-se, quan l'economia depèn cada cop més del coneixement, quina relació guarda la inevitable socialització de la ciència amb la creixent compulsió financera contrària del privatisme liberal. La veritat, en tot cas, no pot ser un gust, una creença o una opinió: si és veritat, s'imposa a tothom, ens vesteix,

4. Cf. *op. cit.*, p. 152 i ss.

5. Cf. *La pobresa, op. cit.*, p. 69; *La pauvreté...*, *op. cit.*, p. 42 (*Communismus der Geister*) i tota la part de la presentació de Lacoue-Labarthe on l'editor comenta, sense entrar en el fons de la qüestió, la relació entre Heidegger y Marx (cf. p. 60 i ss. de l'edició castellana; p. 36 i ss. de l'original francès). No entrarem aquí en la diferència fonamental entre socialisme i comunisme.

per dir-ho així, d'uniforme: tots iguals; sotmet la gent a una regla pràctica (desfilada: *hem* de fer el mateix), a un conjunt de pautes de conducta obligades (ordres, normes, lleis...); no en va les especialitats científiques són *disciplines*. Hi ha, emperò, una «disciplina fonamental» que Heidegger anomena *Geist*. Vet aquí el significat immediat de «veritat» en qualitat d'instància *vinculant*. Això val per a la *veritat òntica*, la veritat quotidiana («som a Vic»), però també, com veurem i de forma dramàtica, per a la *veritat ontològica*.⁶ Jacques Derrida juga, a *De l'esprit (Heidegger et la question)* (1987) amb la paraula «gas».⁷ La cancel·lació de l'individu comporta la seva finitud, que inclou l'experiència detonant de la mort quant a comprensió (*Verstehen*) sintètica *a priori* que el *Dasein* fa *de si mateix*. La supressió de «l'ego» regeix tant per a la veritat preracional que experimentem quant per a la veritat articulada com a llenguatge, argument, raó... El procés transcendental constituent de món que va d'una veritat òntica com ara la nua percepció del cadàver d'un familiar a la veritat ontològica en la fórmula «la mort és la veritat de l'existència» condueix, en una mena de hegelianisme macabre, la *història ontogenètica i filogenètica del Geist*. El mateix Adorno, que es nega a arribar fins a les acaballes de la lògica per no ofendre la utopia, almenys ha de reconèixer l'empremta de les primeres passes en el camí anomenat Occident (veritable significat de la «ideologia de l'Holocaust» en el sentit de Norman G. Finkelstein):

Das Bedürfnis, Leiden beredt werden zu lassen, ist Bedingung aller Wahrheit. Denn Leiden ist Objektivität, die auf

6. Entenc per «veritat ontològica» aquella que ens permet reconèixer com a tal tota veritat òntica sense necessitat de recórrer a cap experiència empírica, sinó sols a partir de l'*experiència transcendental* que el *Dasein* fa *de si mateix*.

7. Jacques DERRIDA, *Del espíritu (Heidegger y la pregunta)*. Valencia: Pre-Textos, 1989, p. 169, n. 2.

dem Subjekt lastet; was es als sein Subjektivstes erfährt, sein Ausdruck, ist objektiv vermittelt.⁸

El subjecte roman i resta, per tant, *subjectat*. Presó, camp de concentració en són les conegudes metàfores del «populista filosòfic» Herbert Marcuse... Aquesta temàtica, en efecte, ha estat abordada de forma abundosa per l'Escola de Frankfurt⁹ i, singularment, per Theodor W. Adorno a *Negative Dialektik*,¹⁰ entre altres obres, en relació amb la pregunta heideggeriana per la finitud.

La veritat quant a angoixa i fugida

Tot seguit citarem un text poc conegut de Heidegger sobre Descartes en què s'anticipa l'enfocament que el filòsof alemany desenvoluparà sistemàticament a *Sein und Zeit*, a saber, les lliçons de Marburg de l'hivern de 1923-1923 sobre *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Una primera citació fa referència a la «recerca» com a tècnica acadèmica de fugida davant la veritat:

Der Sorge der Gewißheit kommt es nämlich primär an auf Gültigkeit und Verbindlichkeit, das, wovon etwas gültig ist, das Seiende selbst aber, kommt nicht primär in den Blick, es kommt nicht zu seinem Recht. Zugleich aber wird das Sein des Erkennens an ihm selbst nicht auf Sein

8. Cf. nota 10, p. 27, *op. cit.* (p. 26 ed. castellana): «La necesidad de dejar su elocuencia al dolor es la condición de toda verdad. Y es que el sufrimiento es objetividad que pesa sobre el sujeto; lo que éste experimenta como lo más subjetivo, su propia expresión, está mediado objetivamente».

9. Cf. «Verdad y muerte», *op. cit.*, p. 339 i ss.

10. Theodor W. ADORNO, *Negative Dialektik*. Frankfurt: Suhrkamp, 1966 (traducció castellana de José María Ripalda. *Dialéctica Negativa*. Madrid: Taurus, 1986). Cf. «Verdad y muerte», *op. cit.*, p. 346 i ss. L'assaig de Mercè RIUS, *T. W. Adorno. Del sufrimiento a la verdad* (Barcelona: Laia, 1989) no podria invertir els termes.

befragt und nicht in seinem Sein erschüttert. Das sieht so aus, als wäre das der Fall, und sieht so aus gerade durch das Suchen. Diese *eversio* aber, dieses scheinbare Erschüttern aller Erkenntnismöglichkeiten, vollzieht sich auf dem Grunde der *Vorberuhigung* dessen, daß das *certum esse* als *bonum* geschieht ist. Die *eversio* und das Durchlaufen eines Zweifelsweges ist die eigentümliche *Maskierung*, die sich die Sorge der Gewißheit in dem Sinne gibt, als komme es ihr in der Tat auf eine radikale Fundamentierung an. Durch diese Maskierung versetzt sich die Sorge dahin, wo sie will. Sie gibt sich das Ansehen von radikaler Wissenschaftlichkeit, Besorgen von Wissenschaftsausbildung, Wissenschaft verstanden als allgemeine Gültigkeit und Verbindlichkeit alles Seienden. Die Sorge der Gewißheit hält sich also in der Weise der Maskierung auf, in der Verbindlichkeit in dem, was öffentlich von Seiendem zeitgemäß gesagt werden kann, ohne daß das Seiende als solches primär vergegenwärtigt wird. Alles wird gesehen an der Idee von Wissenschaft, Reformation der Wissenschaft an der Idee des *certum*. Diesen Aufenthalt der Sorge charakterisiere ich als ihre *Seinsferne*, sowohl vom *Sein der Welt als erst recht vom Sein des Daseins als solchen*.¹¹

El sorprenent fragment, que hem transcrit íntegrament per la seva importància, representa, al meu entendre, un *canvi de paradigma* en la història de la filosofia. La veritat, en efecte, no és el bé més preuat, ja no és cercada, sinó *defugida*. La «recerca de la certesa» es formula precisament com a estratègia emmascarada de l'escapoliment. Allò que la «recerca» de l'existent defuig és la pròpia (pre)-comprensió de l'existència quant a radicalment finita. Una pàgina més endavant, Heidegger esmenta expressament la temporalitat i la

11. Martin HEIDEGGER, *Einführung in die phänomenologische Forschung*. Frankfurt: Vittorio Klostermann, 2006, p. 281-282 (Edició castellana: *Introducción a la investigación fenomenológica*. Madrid: Síntesis, 2008, p. 279).

mort: són els *mòbils* d'aquesta fugida encoberta en forma de rigorosíssima recerca.¹² Heidegger expressa aquí, per tant, el que resta implícit a l'ontologia fonamental amb relació a l'enunciat «la mort és la veritat de l'existència».¹³

12. Per raons d'espai ho reproduïm en nota. Vid. *op. cit.*, p. 282-283 (ed. c. p. 280): «Sofern die Tradition aus der Vergangenheit kommt, sofern die Sichtigkeit der Vergangenheit der Gegenwart fehlt und nicht lebendig wird, geschieht es, daß in der verschiedenen Charakteren die *Zeitlichkeit des Daseins ausbleibt*. Das zeigt sich darin, daß Descartes das cogito lediglich als eine res cogitans, als eine Mannigfaltigkeit von cogitationes faßt, in der von einer *zeitlichen Erstreckung zwischen Geburt und Tod* auch nicht im mindesten geredet wird, eine Mannigfaltigkeit von Sachen, zusammengerschnürt durch das ego. Die Sorge der Gewißheit is als Sorge um Gewißheit zugleich das Besorgen davon, daß die Zeitlichkeit ausbleibt. Das besagt aber: Nichtbegegnen des Daseins als solchen. Die Sorge der Gewißheit ist das *Verstellen* des Seins». Totes les cursives són de Heidegger.

13. Cf. la traducció del fragment citat: Martin HEIDEGGER, *Introducción a la investigación...*, *op. cit.*, p. 281 (original alemany p. 284): «Huida de la existencia ante sí mismo y descubrimiento de su ser-en-el-mundo, enterramiento de la posibilidad de que venga a nuestro encuentro, retorcimiento como movimiento fundamental de la existencia. Estos tres caracteres, la *lejanía del ser*, la *ausencia de la temporalidad* y la *nivelación*, hay que verlos juntos como determinación fundamental de la existencia misma. Hay que preguntar cómo se muestra en esta determinación la existencia como tal. 1º Estos tres caracteres de la preocupación de la certeza, la certeza misma como un modo de la existencia, da a conocer la existencia como aquello que *está en fuga ante sí mismo*, de forma que, fugándose ante sí mismo, se preocupa a la vez de otras cosas, de la posibilidad de encubrir la existencia. 2º La huida ante la existencia misma y el *enterramiento de sus posibilidades de ir al encuentro de sí misma*. En este movimiento fundamental de la existencia se muestra ahora el hallazgo fundamental del que se ha tratado anteriormente. Se pone de relieve que la preocupación, en la medida en que es salir en pos de algo que a ella le preocupa, en el preocuparse de algo, se preocupa a la vez de su propia existencia y, a decir verdad, aquí, en el modo de la huida ante la existencia: se preocupa a la vez del enterramiento de la propia existencia, de hacer imposible un encuentro con ella».

La veritat quant a resistència i dolor

Aquí ens remetrem a la nostra ponència «La función de la muerte como instancia constituyente del *Dasein*» publicada¹⁴ per la Universidad de Salamanca:

Así las cosas, podemos constatar fenomenológicamente que el sentido ontológico de la verdad anticipa contenidos «informativos» sintéticos, a saber, la resistencia de las cosas y, con ella, la condición de posibilidad de la objetividad del objeto, fundamento de toda ciencia. No vamos a abundar aquí en la historia del filosofema de la «resistencia», que se remonta como poco a los estoicos y desemboca en Hartmann, Eugeni d'Ors y Zubiri, pero sí interesa subrayar que su huella aparece también en *Sein und Zeit* (§43, b/) y guarda relación fundamental con un concepto gnoseológico de dolor pendiente de investigar. El «dolor» constituye la forma más depurada de manifestación fenomenológica ordinaria de la «resistencia» y, por ende, de la «imperatividad». La «muerte» señala, en primera instancia, el caso límite del «dolor».¹⁵

Sobre aquest punt vaig citar un fragment essencial d'Eugeni d'Ors:

Substantivación de la resistencia. El Mal. (...) Nuestra invasión victoriosa del mundo externo, nuestra obra de creación se estrellará en último término contra una fatalidad residual irreductible, cuya quintaesencia es el Mal, que recibe también por otro nombre el de Muerte. (...) / Pero la suprema objetividad del Mal, su calidad de límite, se impone como una obligación de la razón humana (...) Muerte. *Muerte inmortal* que no puede eliminarse mientras nuestra metafísica de mortales sea válida. (...) El

14. Els editors censuraren, emperò, determinats fragments relatius a la religió judeo-cristiana i als arguments del tribunal acadèmic de la tesi doctoral, fet que, un cop més, ens reconduïx al centre de la qüestió plantejada.

15. Jaume FARRERONS, «La función de la muerte...», *op. cit.*, p. 152.

postulado del Mal objetivo, es decir, el de la Resistencia irreductible, es, al lado de la Potencia indeterminada, uno de los dos indispensables para que cualquier especulación metafísica pueda iniciarse y avanzar.¹⁶

En aquesta *tercera* experiència de *desposseïció* vinculada essencialment a la veritat enfilem la drecera que va des de la resistència de les coses –lligada, no ho oblidem, al *dolor*– cap a la *imperativitat* de l'*enunciat* òntic, però també a la mort quant a *cas-límit del dolor*, metaimperativitat ontològica fonamental articulada en l'*enunciat* «la mort és la veritat de l'existència» que vàrem formular finalment a «Verdad y muerte».

La veritat quant a experiència de la mort

Arribem ara als fragments de *Sein und Zeit* que ens permeten d'entendre la relació entre la veritat i la pobresa que Heidegger palesa a la seva conferència «Die Armut» i que hauria estat incompresa per l'editor francès Lacoue-Labarthe en el sentit en què Heidegger retreu la incomprensió quant a *emascarament*:

El «estado de resuelto» «precursando» no es ninguna salida inventada para «superar» la muerte, sino el comprender que sigue a la vocación de la conciencia y que da a la muerte la posibilidad de hacerse *potencia dominante* de la existencia del «ser ahí» y de destruir de raíz toda fuga y encubrimiento de sí mismo.¹⁷

I aquest altre:

16. Eugeni d'ORS, *El secreto de la filosofía*. Madrid: Tecnos, 1997, p. 104.

17. Martin HEIDEGGER, *El ser y el tiempo*, trad. de José Gaos. Mèxic: FCE, 1987, p. 337 (Original alemany: *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1986, p. 310).

Cuando el «ser ahí», precursando la muerte, permite que ésta se «apodere» de él, se comprende, libre para ella, en la peculiar *superpotencia* de su libertad finita, para tomar sobre sí en esta, que sólo «es» en el haber hecho la elección del caso, la *impotencia* del «estado de abandonado» a sí mismo, y para volverse, en esa misma libertad, clarivamente para los accidentes de la situación abierta.¹⁸

Aquests són els dos fragments més colpidors, però se'n poden trobar de molts més. Hem d'entendre 1/ que el *Dasein* és una *xarxa de sentit transcendental* sobre el fons de la qual construïm fins i tot l'èsser dels objectes físics i 2/ que el *coneixement* de la veritat comporta que l'esmentada pre-comprensió esdevingui explícita, conscient, lingüísticament articulada. Aquesta seria la tasca de la filosofia. Però el *Dasein* sols pot emergir com a totalitat de sentit experimentant els seus límits, que el *constitueixen* com a ens. Ara bé, *aquests límits són temporaris*, car el sentit és temps originari, «possibilitat» viscuda i aquí, en conseqüència, «possibilitat de la impossibilitat». La precomprensió de la veritat ontològica comporta que la mort (el «dimoni») «s'apoderi» de nosaltres; inversió punt per punt de la fe bíblica. El nostre «jo»/«ego» ha de ser *sacrificat*. Al capdavant apareix sempre *l'acte heroico-tràgic* que funda, terror de l'Escola de Frankfurt, el «feixisme transcendental» (Ernst Nolte).¹⁹

Demostració per absència, ensordiment o obstrucció

A partir d'aquests filosofemes es podria abordar una lectura de «Die Armut» que, com m'he compromès a de-

18. *Op. cit.*, p. 415 (p. 384 de l'original alemany).

19. Aquest aspecte espinós de l'assumpte l'hem abordat a moltes de les nostres intervencions, comunicacions, ponències i a la mateixa tesi doctoral, però avui no per problemes d'espai.

mostrar, té poc a veure amb el que explica Lacoue-Labarthe. *Es tracta, i no podria ser d'una altra manera, d'una demostració per absència, ensordiment o obstrucció que hom verifica, tot comprovant de què parla i de què no parla l'editor.* La conferència de Heidegger és una interpretació de Hölderlin que comença amb la transcripció del següent fragment: «*Es konzentriert sich bei uns alles auf's Geistige, wir sind arm geworden, um reich zu werden (III, 621)*».²⁰ Esdevenim pobres per arribar a ser rics. El concepte central en aquesta «conversió» és un «vot» de pobresa. Més endavant, llegim:

Die Freiheit ist das die Not Wenden. Nur in der Freiheit und in ihrem schonenden Freien waltet die Notwendigkeit. Wenn wir das Wesen von Freiheit und Notwendigkeit also denken, dann ist die Notwendigkeit keineswegs, wie alle Metaphysik meint, das Gegenteil der Freiheit, sondern einzig die Freiheit ist in sich die Notwendigkeit.²¹

Segons Lacoue-Labarthe: «*La difficulté, ici, n'est pas celle du message. Le message est tout à fait limpide*».²² Qualsevulla observació seria hermenèuticament més encertada que aquesta. En efecte, en la seva *Présentation* de seixanta-quatre pàgines (la conferència n'ocupa dinou) hi ha més referències polítiques (o militars!) i historico-filològiques que pròpiament filosòfiques i, en tot cas, *gairebé cap ni una que apunti a les qüestions essencials aquí plantejades*.²³ L'externalització de l'analítica que practica

20. Vid. *La pobreza, op. cit.*, p. 93; *La pauvreté (die Armut), op. cit.*, p. 71.

21. Vid. *La pobreza, op. cit.*, p. 108; *La pauvreté (die Armut), op. cit.*, p. 80-82.

22. Vid. *La pauvreté..., op. cit.*, p. 12.

23. Diem «gairebé» perquè a la p. 32 (p. 51 de l'edició castellana) es refereix al concepte de *Notwendigkeit*, l'anàlisi del qual deixa, emperò, en mans de la traductora Ana Samardzija, qui l'abordà en un article del

Lacoue-Labarthe amb Ana Samardzija confirma que, fins i tot metodològicament, l'editor utilitza el discurs polític per a bandejar –¿fugir d'estudi?– la qüestió fonamental. El moll filosòfic del que nosaltres hem exposat es fonamenta així en una interpretació de Heidegger que no té precedents en la bibliografia més coneguda sobre aquest autor.²⁴ Una obra que, *ex hypothesi*, no hauria estat llegida en condicions «purament acadèmiques» *per motius que ella mateixa explica d'antuvi*, car l'economia conceptual de l'ontologia fonamental conceptualitza i anticipa les causes de la seva fatal *receptió torçada*. Que s'hagi malentès *Sein und Zeit* no obeeix, per tant, a una deficiència intel·lectual dels especialistes o comentaristes, de la qual algú restaria miraculosament exempt, sinó a una qüestió *ontològica* –però també *eticopolítica derivada*– que n'impedeix l'acte d'institucionalització social anomenat llenguatge, raó, acadèmia, etc. Les prohibicions, fins i tot penals, que alguns comentaris-

2003 (vid. nota 35, p. 60). Tanmateix, el resum d'aquesta anàlisi a la nota permet d'afirmar que, com acostuma a succeir en el món de la metafísica judeo-cristiana, l'autora gira al voltant de la qüestió fonamental sense decidir-se a entrar-hi. En definitiva, la part essencial de la conferència de Heidegger (p. 75-89 de l'edició francesa; p. 101-124 de la castellana) no es pot interpretar des de la perspectiva dels «escrits polítics» de Heidegger, com fa Lacoue-Labarthe, sinó des de *Sein und Zeit* i els escrits relacionats, en tot cas, amb l'ontologia fonamental. Sols un cop sotmès a crítica el moll filosòfic de l'assumpte, hom pot abordar amb fonament la qüestió política. I no abans. Transcriure *irònicament* al segle XXI escrits polítics dels anys 30/40, tot ometent-ne la fonamentació ontològica, serà retòrica, propaganda o periodisme cultural, però no filosofia.

24. Filòsof cabdal del segle XX. Més concretament, sobre la Segona Secció de l'obra capital de Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), on culmina l'ontologia fonamental formal finalment publicada. Després d'una recerca de deu anys, no ens consta una interpretació coneguda de característiques semblants, tot i que, naturalment, podria existir atesa la immensitat de la bibliografia sobre Heidegger.

tes com ara Emmanuel Faye reclamen contra Heidegger,²⁵ fet inèdit en un filòsof d'aquesta magnitud, suggereixen i amaguen alhora, en un *totum revolutum* de difícil accés, la temàtica estrictament filosòfica que l'acadèmia es resisteix a reconèixer i elevar a concepte.²⁶

25. Cf. Emmanuel FAYE, *Heidegger, l'introduction du nazisme a la philosophie*. Paris: Albin Michel, 2005. Faye no n'és un cas aïllat.

26. Cf. Jaume FARRERONS, «El context ideològic de “Coneixement i situació” de Jordi R. Sales i Coderch» (gener 2022). En aquest article, l'esmentada interpretació de Heidegger opera com a clau exegètica per a una lectura crítica de l'obra fonamental del filòsof català. No ha estat publicat per l'*Anuari de la Societat Catalana Filosofia*, que l'ha considerat «no-apte», i a hores d'ara roman inèdit. Les sorprenents raons al·legades per a justificar aquesta decisió tenen a veure, al meu entendre, amb la problemàtica que acabo de resumir.

ALBERT CAMUS: VIURE I ESCRIURE LA POBRESA DES D'UNA POSICIÓ PERSONAL

RAÚL ARANGO PÉREZ

Universitat de Barcelona

Albert Camus neix l'any 1913 a Mondovi, Algèria. Lucien Camus, el seu pare, mor en combat a la Primera Guerra Mundial l'any 1914. L'Estat compensa la família amb una curta pensió que resulta del tot insuficient a la seva mare, Catherine Sintés, per sobreviure amb els seus dos fills. Per això, tots tres es muden a Alger amb l'àvia, d'origen menorquí. Albert Camus creix en una casa on es respira la pobresa, i és educat entre el fort autoritarisme de l'àvia i la silenciosa tendresa de la mare. Catherine Sintés, mare d'Albert Camus, és analfabeta i quasi sorda, i treballa fent feines domèstiques. Ella serà indubtablement la gran figura que representa la pobresa en Albert Camus, personifica el mutisme, la tenacitat i la solidaritat, i es mostra com un exemple de la injustícia d'un món que es relaciona absurdament amb nosaltres. És ineludible fer referència a la dedicatòria que escull Camus per a la seva novel·la autobiogràfica *El primer home*. Diu així: «A tu, que mai podràs llegir aquest llibre».

Camus relata a *El primer home* l'ambient de misèria que trobava a casa: «La pobresa i la ignorància feien la vida més dura, més ensopida, com reclosa en ella mateixa; la misèria

és una fortalesa sense pont llevadís».¹ Presenta l'escola com el refugi on podia trobar allò que la misèria li havia negat a casa, especialment gràcies a la figura del seu professor, Louis Germain. No obstant això, l'escola desperta en ell nous sentiments no tan agradables. Escriu als seus *Carnets*²:

M'averkonyia de la meva pobresa i de la meva família. I si avui puc parlar d'això amb senzillesa és perquè ja no m'avergonyeix aquella vergonya ni em menyspreo per haver-la sentit. Només vaig conèixer aquesta vergonya quan vaig arribar al col·legi. Abans, tothom era com jo i la pobresa em semblava l'aire mateix d'aquest món. En el col·legi vaig conèixer la comparació.³

Tot i el desavantatge que suposava la seva condició, Camus aconsegueix una beca per entrar al liceu gràcies als esforços personals i pedagògics del professor Germain, que convenç la seva família i s'ofereix a impartir-li classes extraordinàries. Quan entra al liceu, Albert s'adona que pren distància del món de pobresa que l'havia vist créixer fins aleshores. Camus diposita aquella experiència viscuda en el seu *alter ego*, Jacques Cormery, protagonista d'*El primer home*: «amb ningú de l'institut no podia parlar de la seva mare i de la seva família. Amb ningú de la família no podia parlar de l'institut».⁴

Camus es casa amb la seva primera dona, Simone Hié, l'any 1934. Quan anuncia el casament a la seva mare, ella li pregunta què vol que li regali. Ell li respon que una dotzena

1. Albert CAMUS, *El primer home*. Traduït per Ramon Lladó. Barcelona: Empúries/Tusquets, 1994, p. 119.

2. S'ha optat per la traducció pròpia al català de totes les cites textuais d'aquesta obra.

3. Albert CAMUS, *Vivir la lucidez: Todos los carnets (1935-1959)*. Barcelona: Debate, 2021, p. 290-291.

4. Albert CAMUS, *El primer home, op. cit.*, p. 199.

de mitjons blancs. Tot i deixar el dubte de si es refereix a dotze mitjons o dotze parells, el que queda clar és que Camus no es desprèn de la consciència de pobresa que va aflo- rar en ell durant la infància. El gran defensor de la filosofia de l'absurd troba en la seva experiència de pobresa nocions per donar sentit a l'existència. L'any 1935, a l'edat de vint-i-un anys, Camus escriu als seus *Carnets* que «és en aquesta vida de pobresa, entre aquestes gents humils o vanitoses, on he aconseguit amb més seguretat el que em sembla el veritable sentit de la vida».⁵

L'any 1957, als quaranta-quatre anys, Albert Camus es converteix en el segon Premi Nobel de Literatura més jove en ser guardonat, al darrere de Rudyard Kipling, que ho aconseguí als quaranta-dos anys. Amb motiu d'aquest premi, Camus escriu al seu mestre de primària, Louis Germain, una carta d'agraïment, en què diu: «Sense vós, sense aquesta mà afectuosa que va parlar a l'infant pobre que jo era, sense el vostre ensenyament i el vostre exemple, res de tot això no hauria succeït».⁶ Aquell nen pobre va poder superar el determinisme al qual la pobresa el condemnava, i era ben conscient que no ho hauria aconseguit tot sol. Germain, a la seva resposta, també fa referència als orígens humils de Camus, i no pot estar-se de destacar la grandesa dels esforços i sacrificis de la seva mare: «Mai no vaig sospitar la teva situació familiar. Només en vaig tenir una idea en el moment en què la teva mare va venir a veure'm (...) Sempre tenies el que t'era menester. Igual que el teu germà, sempre vesties de manera molt polida. Crec que no puc fer millor elogi de la teva mamà».⁷

5. Albert CAMUS, *Vivir la lucidez: Todos los carnets (1935-1959)*. Barcelona: Debate, 2021, p. 3.

6. Albert CAMUS, *El primer home*, op. cit., p. 275.

7. *Ibidem*, p. 277.

Octavi Fullat, a *La moral atea de Albert Camus*,⁸ quan es disposa a descriure l'home que hi ha darrere de l'autor, destaca el pes que tenen en ell els seus orígens humils i la percepció que existeixen altres riqueses com el sol, el mar i l'amor. Alhora, afirma que la producció literària de Camus queda supeditada a les més fortes situacions existencials de la seva vida. Camus diposita a la seva ploma tot el seu pes existencial. Charles Moeller,⁹ per la seva banda, eleva el valor que té en l'obra de Camus la figura de la seva mare. Afirma que la font més profunda de l'obra de Camus es troba en la visió i l'amor d'una mare pobra: La mare de Rieux a *La Pesta*, la de Meursault a *l'Estrany*, i la de Jan a *El malentès*. Caldria afegir-hi la mare de Jacques, a *El primer home*. En definitiva, Moeller afirma: «El mutisme d'una mare resignada, heus aquí el llenguatge de la pobresa. (...) La mare de Camus és per a ell més que un record: una consciència».¹⁰

Camus, a *El revers i l'anvers*, descriu la situació de la seva mare: «Agafava una cadira i posava la boca sobre el ferro fred i brut del balcó. Aleshores mirava com passava la gent. Darrere d'ella, la nit anava prenent presència. Davant d'ella, les botigues s'il·luminaven bruscament. El carrer s'omplia de gent i de llum».¹¹ Manifesta a través de la posició corporal i vital de la seva mare que la llum és el revers de la pobresa. Així doncs, el món on va transcórrer la infància de Camus té dues cares: la llum de la natura, la vida, els carrers... i la cara reversa: la pobresa. Aquests són els dos components. La foscor, el fred i el sentiment d'estranyesa

8. Octavi FULLAT, *La moral atea de Albert Camus*. Barcelona: Pubul, 1963.

9. Charles MOELLER, «¿En qué punto de su evolución está Alberto Camus?», *Convivium*, núm. 8, 1959, p. 21-40.

10. *Ibidem*, p. 25-26 (Traducció pròpia al català).

11. Albert CAMUS, *El revers i l'anvers*. Traduït per Pol Guerrero i Manuel Guerrero. Mallorca: Lleonard Muntaner, 2021, p. 67.

que experimenta durant un viatge a Praga mostren al jove Camus com la seva concepció de pobresa estava completament determinada per les terres on la va viure. Escriu a *El revers i l'anvers*: «De la mateixa manera que he trigat molt a comprendre el meu lligam i amor pel món de la pobresa on vaig passar la infància, és només ara que entreveig la lliçó del sol i de les terres que m'han vist néixer».¹²

Les noces amb la naturalesa i el món que experimenta Camus nodreixen la medul·la espinal de la seva filosofia, atès que és a partir d'aquí des d'on extreu que «tot allò que exalta la vida, n'acreeix alhora l'absurd».¹³ Per a Camus, l'esplendor del món i de la vida són la justificació de tots els homes que, en les seves paraules «saben que un límit extrem de pobresa mena de nou a l'opulència i la riquesa del món».¹⁴ S'aplica la rotunditat d'aquesta afirmació a la seva infància, així ho indica a la seva obra *L'estiu*, en què escriu el següent: «Educat en l'espectacle de la bellesa, que era la meva única riquesa, havia començat per la plenitud».¹⁵ Tot i les miserables condicions de vida de la seva infància, els bells paisatges d'Algèria desperten en el jove Camus l'amor per la vida i pels homes. Pren aquí sentit la seva coneguda referència: «Enmig de l'hivern vaig aprendre, finalment, que hi havia en mi un estiu invencible».¹⁶

L'experiència estètica que travessà la infantesa i l'adolescència marcarà la cosmovisió i la ploma de Camus, tal com ho farà la consciència de pobresa. Escriu a *El mite de Sísif* que «un home s'aferra a la seva vida, i en això hi ha alguna cosa que és més forta que totes les misèries del

12. *Ibidem*, p. 88.

13. Albert CAMUS, *Noces/L'estiu*. Traduït per Lluís Calderer. Barcelona: Edicions 62, 1990, p. 36.

14. *Ibidem*, p. 46.

15. *Ibidem*, p. 109.

16. *Ibidem*, p. 113.

món».¹⁷ També es poden trobar referències a la misèria al controvertit assaig titulat *L'home revoltat*, especialment a la part que dedica a la revolta històrica. Fent crítica a allò que anomena profetisme marxista, escriu el següent: «A l'esclau, a aquells el present dels quals és miserable i que no tenen el consol del cel, se'ls assegura que el futur, almenys, és seu. L'avenir és l'única espècie de propietat que els amos concedeixen de bon gust als esclaus».¹⁸

Sense entrar en judicis sobre el seu contingut, és força raonable afirmar que la publicació de *L'home revoltat* és un acte de valentia. Defensa una posició que no deixa en bon lloc cap de les dues grans forces que tensen la corda de l'època en la qual el publica. Si bé rep elogis de grans personalitats, prevaldran les crítiques, especialment les de Francis Jeanson i Jean-Paul Sartre a la revista *Les Temps Modernes*. El que comença amb una dura ressenya de Jeanson, acaba amb una acalorada disputa entre dues figures de la talla de Camus i Sartre, amb retrets que anaven més enllà del contingut del llibre.¹⁹

Dins d'aquesta trama plena d'atacs personals, Jeanson i Sartre fan diverses al·lusions a la relació de Camus amb la pobresa, tot sabent, és clar, que és un dels grans trets identitaris de l'autor i de la persona. Jeanson critica l'estil literari de Camus i el titlla de burgès. També insinua la insuficiència de les lliçons del sol i les platges del Mediterrani. Amaga ben poc una acusació, la de traïr la classe obrera, amb plantejaments que apunten a la mesura, escrits des d'un

17. Albert CAMUS, *El mite de Sísif*. Traduït per Joan Fuster. Barcelona: Vergara, 1965, p. 16.

18. Albert CAMUS, *L'home revoltat*. Traduït per Joan Fuster i Josep Palàcios. Revisió de la traducció d'Anna Casassas. Barcelona: Raig Verd, 2021, p. 217.

19. Albert CAMUS, Jean-Paul SARTRE i Francis JEANSON, *La polémica Sartre-Camus*. Buenos Aires: El escarabajo de oro, 1965.

punt de vista burgès que impedeix comprendre la urgència de revolució que senten els oprimits.

Sartre va un pas més enllà a l'hora de trepitjar la veu de la pobresa que posseïa Camus. La carta de Camus l'ha ferit i ha de respondre amb contundència. Se serveix d'un to irònic que omple d'eloqüència els cops que assesta. Reconeix a Camus que potser va conèixer la veritable pobresa, però li recorda que ja no és pobre, que és tan burgès com Jeanson o ell. Li recrimina haver parlat en nom de la pobresa, haver-se'n cregut l'escollit. Li diu: «La misèria no li ha encomanat res a vostè!». També retreu a Camus que veu en els seus relats la intenció de fer passar la seva singularitat extrema per lleis universals. Quan Camus relata la seva pobresa, apunta a elements propis de la naturalesa humana, idea que xoca frontalment amb l'existencialisme sartrià. En definitiva, es poden detectar diverses referències a la pobresa en les crítiques de Jeanson i Sartre, algunes de més filosòfiques, i d'altres més aviat de caràcter personal.

Camus no respon a la rèplica de Sartre. No obstant això, es pot intuir la direcció d'una referència que deixa caure al prefaci que afegeix a *El revers i l'anvers*, quan Gallimard el reedita l'any 1958. Es tracta d'una obra molt especial per a Camus, tant és així que afirma:

«La meva font és entre les pàgines d'*El revers i l'anvers*, en aquell món de pobresa i de llum on vaig viure molts anys enrere».²⁰ Trobem al prefaci idees que pertanyen a l'obra en qüestió, però aquesta vegada són formulades amb el gris perfume de l'autor madur que ha d'escriure a la defensiva:

Troblem moltes injustícies al món, però n'hi ha una de la qual mai no parlem, la del clima. Durant molt de temps vaig ser, sense saber-ho, un dels que s'aprofitaven d'aques-

20. Albert CAMUS, *El revers i l'anvers*, op. cit., p. 31.

ta injustícia. Ja veig a venir acusacions dels nostres ferotges filantrops, si és que m'arriben a llegir. Vull fer passar els obrers per rics i els burgesos per pobres, per tal de perpetuar la felicitat servitud dels uns i el poder dels altres. No, no es tracta d'això. Ben al contrari, (...) cal fer, en efecte, el que sigui per tal que aquells homes puguin escapar de la doble humiliació de la misèria i la desgràcia.²¹

Lluís Calderer, al pròleg de *Noces/L'estiu*, en l'edició catalana d'Edicions 62, deixa caure la següent afirmació: «Camus, davant la ferida oberta pels totalitarismes, reivindica i ostenta el dret a una actitud personal».²² Llegir-la va suscitar-me l'admiració cap a qui dibuixa conclusions rotundes amb paraules simples. Per això puc fer poca cosa més que reformular aquesta conclusió. A Camus el van estirar constantment de les dues mànigues perquè es decantés en algun bàndol. Ell s'hi nega, pronuncia al *Discours de Suède* que les dues grans responsabilitats de l'escriptor són la negativa a mentir sobre allò que se sap i la resistència a l'opressió.²³ En saber-se incapaç d'acomplir-les en cap bàndol, opta per ser fidel als seus principis malgrat ser conscient de les greus conseqüències que això podia comportar-li. Només va poder fer-ho des del fred racó de la posició personal. Per descomptat, així es manifesta en la seva relació amb la pobresa. Sap d'ella el que la vida li ha mostrat, i traça amb l'escriptura allò que en sap dir. És ben simple. Així i tot, acaba havent-se de justificar davant les interpretacions que miren d'injectar altres propòsits en les seves paraules.

Dos anys abans de la seva mort, esdevinguda en un accident de trànsit el 4 de gener de 1960, Camus va deixar constància de les següents paraules a l'esmentat prefaci

21. *Ibidem*, p. 32.

22. Lluís CALDERER, a Albert CAMUS, *Noces/L'estiu*, op. cit., p. 6.

23. Albert CAMUS, *Discours de Suède*. Paris: Gallimard, 1963.

d'*El revers i l'anvers*: «Aquest petit llibre té també un gran valor testimonial per a mi. Faig bé de dir per a mi perquè és precisament de mi que dona testimoni, és a mi a qui exigeix una fidelitat de la qual només jo conec la profunditat i les dificultats».²⁴

Aquesta comunicació ha pretès ser un clam per la lectura fidel i senzilla del seu testimoni. Ell mateix ho va dir: «El que compta és ser de veritat i aleshores tot s'hi inclou, la humanitat i la senzillesa».²⁵ Olivier Todd comença la biografia de Camus aclarint que va ser, abans de tot, escriptor.²⁶ El compromís de l'escriptor converteix l'actitud en posició. Pel que fa al tema que avui ens reuneix, aquesta és l'aportació d'Albert Camus: viure i escriure la pobresa des d'una posició personal.

Bibliografia

- CAMUS, Albert (1963) *Discours de Suède*. Paris: Gallimard.
- CAMUS, Albert (1965) *El mite de Sísif*. Barcelona: Vergara.
- CAMUS, Albert, SARTRE, Jean-Paul i JEANSON, Francis (1965) *Polémica Sartre-Camus*. Buenos Aires: El escarabajo de oro.
- CAMUS, Albert (1990) *Noces/L'estiu*. Barcelona: Edicions 62.
- CAMUS, Albert (1994) *El primer home*. Barcelona: Tusquets.
- CAMUS, Albert (2021) *Vivir la lucidez: Todos los carnets (1935-1959)*. Barcelona: Debate.
- CAMUS, Albert (2021) *El revers i l'anvers*. Mallorca: Leonard Muntaner.

24. Albert CAMUS, *El revers i l'anvers*. Traduït per Pol Guerrero i Manuel Guerrero. Mallorca: Leonard Muntaner, 2021, p. 30.

25. *Ibidem*, p. 102.

26. Olivier TODD, *Albert Camus. Una vida*. Barcelona: Tusquets, 1997.

CAMUS, Albert (2021) *L'home revoltat*. Barcelona: Raig verd.

FULLAT, Octavi (1963) *La moral atea de Albert Camus*. Barcelona: Pubul.

MOELLER, Charles (1959) «¿En qué punto de su evolución está Alberto Camus?», *Convivium*, vol. 8, p. 21-40.

TODD, Olivier (1997) *Albert Camus. Una vida*. Barcelona: Tusquets.



LA PRÀCTICA DE SI FOUCAULTIANA ENVERS LA POBRESA D'ESPERIT

MARIONA FARRERAS ARTIGAS

Universitat de Barcelona

Michel Foucault afirma que tan sols és possible que un subjecte no acati irreflexivament la submissió d'un mandat amb la *pràctica de si*: contraposant el mandat extern amb si mateix; és a dir, si és possible separar, desadherir, el subjecte del poder i extraure'n una alteritat que el subjecte pugui mirar i inspeccionar, trobar un moment de pausa, reflexivitat, i fins i tot d'estranyesa, del subjecte envers el seu entorn i relacions.

D'aquesta manera, sembla que Foucault equipari la voluntat de domini amb la falta de cultiu o coneixença dels individus d'una societat amb ells mateixos; no es coneixen com a ànimes subjecte, sinó tal com els tracta o nomena el poder: com a ànimes substància, que el poder impregna i subjectivitza i s'aferma la relació incrèdula i acrítica amb l'autoritat, la *pobresa d'esperit*. Així doncs, segons Foucault, l'única manera de practicar com cal la llibertat i combatre la pobresa de si és *ocupant-se* de si. La llibertat només podrà ser entesa com a *ethos* gràcies a l'ocupar-se de si; l'*ethos* és la forma reflexiva que adoptarà la llibertat.¹

1. Michel FOUCAULT, «La ética del cuidado de sí como práctica de la libertad», a *Hermenéutica del sujeto*. Anexo. *Seminarioatap*, trad. Fernando Álvarez-Uría. Madrid: Ediciones de La Piqueta, 1987, p. 111

Foucault anomena la *pràctica de si* o *transformació de si* l'imperatiu ètic d'*ocupar-se de si*, el treball que haurà d'emprendre el subjecte sobre si mateix per poder assumir el repte d'ingovernabilitat que l'actitud crítica ha encarat prèviament, i pensar cada precepte o regla de conducta externa a ell, des de si. Assumir activament la matèria del seu fer.

Però sobre qui és basa el treball que ha d'emprendre el subjecte? De qui cal ocupar-se? El *si* és el subjecte. És l'objecte de què cal ocupar-se. *Ocupar-se de si*, doncs, és tenir cura d'un objecte que és el mateix objecte que el subjecte que se n'ocupa. «Per tant, quin és l'únic element que, en efecte, fa servei del cos, de les seves parts, dels seus òrgans, i per consegüent dels seus instruments, i en definitiva se servirà del llenguatge? Doncs bé, és l'ànima [...] el subjecte de totes aquestes accions».²

L'ànima és el *si* de què cal ocupar-se, sense que això signifiqui una relació instrumental de l'ànima amb el que l'envolta (ja sigui el món o el propi cos); l'actuar no ha de ser a condició de res. Així doncs, el *si mateix* no és l'ànima substància, sinó l'ànima subjecte, que adopta una posició singular i transcendent respecte de les seves relacions.³

La filosofia occidental, ens adverteix Foucault, ha acabat donant més privilegi a l'imperatiu «coneix-te a tu mateix» que a la preocupació per un mateix. La raó més profunda d'aquest abandó rau en el fet que, a partir del cartesianisme, el coneixement d'un mateix fou una via directa a la veritat. Més encara: la veritat es convertí en el desenvolupament autònom del coneixement, i ocupar-se de si, en quelcom melancòlic, segons ens ho descriu Foucault, carregat de connotacions negatives, per exemple, l'egoisme.

<https://seminarioatap.files.wordpress.com/2013/02/foucault-michel-hermeneutica-del-sujeto.pdf> [Data consulta: 1 de setembre de 2023].

2. Michel Foucault, *Hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 47.

3. Idees extretes de *Ibidem*, p. 68

En canvi, a l'antiguitat occidental (el moment socràtic-platònic i totes les escoles hel·lenístiques en són representatives) es desenvoluparen les anomenades, per Foucault, *arts de l'existència*, el conjunt de pràctiques que pensaven i entenien la llibertat individual com una pràctica ètica (fins i tot estètica) i, per tant, es problematitzava el que l'ésser humà era, feia i el món on vivia:

Per elles s'ha d'entendre les pràctiques sensates i voluntàries per les quals els homes no només fixen regles de conducta, sinó que cerquen transformar-se a si mateixos, modificar-se en el seu ésser singular i fer de la seva vida una obra que presenta certs valors estètics i respon a certs criteris d'estil. Aquestes «arts d'existència», aquestes tècniques de si sens dubte han perdut una part de la seva importància i de la seva autonomia, una vegada integrades al cristianisme, a l'exercici d'un poder pastoral i més tard a pràctiques de tipus educatiu, mèdic o psicològic.⁴

A les arts de l'existència, el coneixement útil per a l'existència humana no era un instrument encarregat de resoldre els enigmes de la consciència o d'atènyer la veritat; en tot cas, si és el que es volia, era estrictament necessari que la veritat en qüestió produís un canvi a l'*ethos*, el mode de ser o d'existència de l'individu. Si el coneixement no tenia per arribada *la vida*, era completament inútil.

Per aquest motiu, a l'antiguitat, era incompreensible la desconexió entre *espiritualitat* i *filosofia*. La pregunta «com puc accedir a la veritat?» pertanyia al mateix registre que la pregunta de «quines transformacions són necessàries perquè el subjecte pugui tenir accés a la veritat?».⁵ Eren indissociables.

4. Michel FOUCAULT, *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1986, p. 12.

5. Michel FOUCAULT, *Hermenéutica del sujeto*, op. cit., p. 39-40.

Anomenem filosofia aquesta peculiar forma de pensament que es planteja la pregunta no només, per suposat, pel que és veritable i el que és fals, sinó també per allò que fa que existeixi i que pugui existir el veritable i el fals. Anomenem filosofia una forma de pensament que es planteja la qüestió de quines són les mediacions que permeten al subjecte tenir accés a la veritat. Filosofia és una forma de pensament que intenta determinar les condicions i els límits de l'accés del subjecte a la veritat. Si a tot això ho anomenem filosofia crec que es podria anomenar espiritualitat a la cerca, la pràctica, les experiències a través de les quals el subjecte realitza sobre si mateix les transformacions necessàries per tenir accés a la veritat. Anomenarem, per tant, espiritualitat el conjunt d'aquestes cerques, pràctiques i experiències entre les quals hi ha les purificacions, les ascetis, les renúncies, les conversions de la mirada, les modificacions de l'existència, no per al coneixement sinó per al subjecte, per a l'ésser mateix del subjecte, el preu a pagar per tenir accés a la veritat.⁶

Un acte de coneixement, per si sol mai podia arribar a la veritat si no l'acompanyava la transformació del subjecte en qüestió, a través de l'impuls de l'*eros*, que sostreu, amb deler, el subjecte del seu inherent «estatut» o posició per a transformar-lo. Tot i això, mai fou la veritat el veritable objectiu o allò que completava l'acte de coneixement del subjecte: la veritat sempre retorna al seu punt d'inici, el subjecte, i l'il·lumina, li atorga la tranquil·litat de l'esperit,⁷ el constitueix en subjecte moral. Per exemple, a la tradició platònica i neoplatònica, la cura d'un mateix es referia, clarament, al coneixement d'un mateix, però no per això es perdia el caràcter espiritual, de fons, de la veritat: per conèixer-se un mateix cal contemplar-se reflectit en un element equivalent a un mateix, l'element diví (adormit a

6. *Ibidem*, p. 37-38.

7. Idees extretes de *Ibidem*, p. 39.

la nostra ànima, que ja no el recorda). Per Plató, conèixer el diví significava el retorn cap a un mateix. L'accés a la veritat permetia conèixer el que hi ha de diví en cada un.⁸

Allò contrari a les arts de l'existència fou la ignorància o *stultitia*, el pitjor dels estats en què l'home es pot trobar envers la pràctica d'un mateix, i que Foucault defineix com l'actitud d'obertura o recepció absolutament acrítica amb el món exterior, la pobresa d'esperit. L'ignorant contínuament barreja el contingut subjectiu de les seves sensacions amb el contingut objectiu del món on viu. Cedeix tant a les influències que rep de fora (la coacció) com a les de dins (els propis desitjos). Ser lliure significa no ser esclau de l'autoritat ni esclau de si mateix. I l'ignorant no estableix en el si del seu subjecte cap relació de poder o control sobre els mandats aliens. És dispers i la seva vida discorre sense principi ni fi, sense memòria ni voluntat. El fet essencial és aquest, l'ignorant no fa un bon ús de la seva voluntat:

La conseqüència d'aquesta obertura és que l'individu estult no és capaç de voler d'un mode adequat. La seva voluntat és una voluntat que no és lliure, una voluntat que no sempre vol, una voluntat que no és una voluntat absoluta. Voler lliurement és, en efecte, voler sense cap determinació provocada per qualsevol representació, per qualsevol fet o inclinació; voler de forma absoluta significa no voler posseir diferents coses al mateix temps, per exemple, una vida tranquil·la i al mateix temps marcada per la celebritat; voler significa no sempre no voler amb inèrcia o mandra, voler sempre del mateix mode sense variar l'objectiu. Tot això constitueix l'estat oposat a la *stultitia*, que és una voluntat limitada, relativa, fragmentària i canviant. Quin és l'objectiu de la voluntat justa? Sens dubte, un mateix. Un mateix és allò que un vol sempre de manera absoluta i lliurement, i això és quelcom que no es pot canviar. Però

8. Idees extretes de *Ibidem*, p. 51.

l'*stultus* no s'estima a si mateix. En la *stultitia* existeix entre la voluntat i un mateix una desconnexió, una no connexió, i una no pertinença característiques.⁹

Sortir de la *stultitia* consistirà, per Foucault, a tornar a estimar-se a si mateix; com si el si mateix fos l'únic objecte que pot estimar-se, sempre, de forma lliure i absoluta. Però per sortir-ne, ja que l'ignorant no s'estima, necessita l'ajut de l'altre: «La cura d'un mateix, per tant, necessita la presència, la inserció, la intervenció de l'altre».¹⁰ La preocupació pels altres serà el fi últim o la mesura per valorar la preocupació envers un mateix.

Aquest altre que se situa entre el subjecte (l'ignorant) i un mateix (l'amor per si mateix) és la *filosofia*: «Únicament els filòsofs [...] saben com s'ha de governar els altres i a qui vol governar els altres. La filosofia és la pràctica general del govern. [...] el conjunt dels principis i les pràctiques que un té i que es poden posar a disposició dels altres per tal d'ocupar-se adequadament de la cura d'un mateix o dels altres».¹¹

Foucault ens està descrivint el filòsof-rei de Plató, aquell que, ocupant-se de si mateix, ha pogut contemplar el món d'idees o veritats que li permetran fonamentar l'ordre de la ciutat basat en la idea de justícia i bé. M'ocupo de mi mateix per poder-me ocupar dels altres i, de retruc, quan m'ocupo de la ciutat que governo, procurant el bé, jo també em beneficiaré de tots els avantatges d'una ciutat ben governada en la mesura que també formo part de la ciutat: «La cura d'un mateix troba, per tant, en el benestar de la ciutat la seva recompensa i la seva garantia. Un se salva en la mesura que la ciutat se salva i en la mesura que s'ha permès a la ciutat salvar-se en ocupar-se d'un mateix».¹²

9. Idees i cita extreta de: *Ibidem*, p. 59-61.

10. *Ibidem*, p. 61.

11. *Idem*.

12. *Ibidem*, p. 66.

Aquesta circularitat és clau per entendre la important incidència política que té la proposta ètica de la *pràctica de si*: com més necessitat té el subjecte (encara en la ignorància) d'ocupar-se de si, més necessitat té de recórrer a l'altre i més força pren la necessitat de la filosofia i, aleshores, s'estén la funció del filòsof, que apareixerà com «un conseller de l'existència»; en paraules de Foucault, «capaç de proporcionar en tot moment –respecte a la vida privada, els comportaments familiars i també en relació amb els comportaments polítics–, no tant models generals de comportament, com els que podrien proposar Plató i Aristòtil, sinó consells circumstancials. Els filòsofs s'integraran realment en el mode de ser quotidià».¹³

La *pràctica de si* es converteix en una pràctica social entre individus que no pertanyen exclusivament a l'àmbit de la filosofia; es converteix en principi de formació, relació, però també control, de l'individu treballat, que és subjecte moral, sobre els altres. És així: la *pràctica de si* sempre estarà lligada a l'exercici del poder, el voler exercir un poder sobre els altres. Foucault afirmarà que «no es pot governar els altres, no es poden transformar els propis privilegis en acció política sobre els altres, en acció racional, si un no s'ha ocupat de si mateix».¹⁴ El mal governant és aquell que es deixa emportar pels seus propis desitjos, que barreja els límits de la seva voluntat; és a dir, que no s'ha ocupat de si. Però l'espai de poder que postuli la *pràctica de si* tendirà a gestionar bé l'espai de poder en el sentit de no dominació i instarà a la formulació de regles de dret i morals que permetin jugar als jocs de poder amb el mínim possible de dominació.¹⁵

13. *Ibidem*, p. 62.

14. *Ibidem*, p. 42.

15. Idees extretes de *Ibidem*, p. 38.

Fins i tot es pot entendre la *pràctica de si* com un atac directe al domini i qualsevol estratègia, audàcia o inventiva que permeti el caràcter reversible del poder tindrà per arribada (o objectiu) la reconversió en el si del subjecte.



D'ON VENEN ELS POBRES?

FRANCESC MORATÓ

Universitat de València

I. La malícia del pobre

Qualsevol de nosaltres reconeixerà que un dels eixos de la nostra tradició, que ens condiona profundament, porta directament del *Sermó de la muntanya* al *Manifest comunista*, a través d'una cadena que inclou no sols els moviments místics o marcadament herètics. Amb un factor comú: la simpatia i admiració –compatibles amb el caràcter utòpic– per l'*ethos* que hom suposa associat a la pobresa, contrari al comportament del *jove ric*. Hi ha quelcom que uneix el Jesús que desconfia de la perseverança del *jove* amb les reticències amb què Marx i Lenin s'enfronten als rivals amb qui, teòricament, haurien d'haver coincidit: burgesos liberals preocupats pel *problema social*; socialistes utòpics, autogestionaris ans que estatalistes; grups religiosos especialment responsables respecte al problema... Al fons, sempre la pobresa.

Entre l'edat mitjana i la modernitat caigué notablement el seu valor. D'ennoblir qui l'adoptava, passà a ser un estigma ambigu i sospitos. El pas efectuat pel calvinisme és d'allò més representatiu, però no és l'únic. Fa anys, em corprengueren unes paraules de M. Yourcenar d'un escrit introductori a *Dar al César*:

El rebuig brutal de Luca per part de Na Lida s'inspira en una escena cridada i udolada davant meu en piemontès, deu anys abans: una vella camperola foragitava de ca seva

un vagabund indigent i senil, antany el seu company, mentre que els fills de la parella consentien i hi col·laboraven. Jo era molt jove aleshores i aquesta expulsió salvatge fou per l'adolescent que jo era, ja preocupada per la duresa dels rics, el primer exemple, inoblidable, de la duresa dels pobres.¹

«Duresa dels pobres» irrompia en un món de certes ignorants del pes de l'ambigüitat. I no és que fos un nouvingut. De nen ja m'havia impressionat la iaia esquimal del film de N. Ray *The savage innocents* (1960). I de gran, a *La balada del Narayama* (1983, novel·la de Sichirô Fukawata), una altra vella, es trencava les dents per tornar-se «inútil» i obligar el fill a abandonar-la, mentre exigia descartar qualsevol sentimentalisme.

Pot ser que en aquests casos es tracti no sols de pobresa, sinó, més aviat, de necessitat. I no negaré que hi hagi una possible diferència. Tanmateix en escometre els arguments favorables al «foment» de la pobresa i les «virtuts» i incentius que hi estan relacionats, als inicis del sorgiment de l'Estat modern i el capitalisme, la necessitat associada al determinisme (marca durant molt de temps de versemblança científica) dista molt de ser un simple factor ocasional.

Un exemple en què la necessitat no desapareix, però queda relativament oculta rere una actuació de crueltat gratuïta: el comportament del conjunt d'indigents de *Viridiana* amb un d'ells. Reprodueixen exactament el que la societat –amb excepcions com la de la senyoreta filantropa– té amb ells. La necessitat no entén aquí de regles morals. És la *lleï natural* (o la seva interpretació) qui les imposa. És el mateix moviment que trobem en la fonamentació i justificació de la pobresa *moderna*, associada al desenvolupament de les ciències humanes i socials, particularment de l'economia.

1. Marguerite YOURCENAR, *Dar al César*. Barcelona: Lumen, 1984, p. 11.

II. L'oportunitat dels discursos

Podem dir, sense exagerar, que a la modernitat assistim al creixement de les posicions ambivalents i crítiques amb els pobres. Més enllà de la ficció, algú a qui l'ampliació de la classe mitjana té molt a agrair, Keynes, reprotxà al socialisme ser un partit de classe que –això sí!– no era la seva. En altra ocasió: «Crec que considerats tots, un per un, els membres de la classe mitjana, fins i tot, també, els de l'alta, els fan molt superiors a l'obrera».² L'escàndol no treu que sigui un fet que, malgrat tots els esforços i ajustos esdevinguts les darreres dècades, les preocupacions estètiques, mediambientals o paisatgístiques, també les llibertats sexuals, no figuren entre les més destacades dels pobres.

Imagino que en l'actitud de l'optimista i cultista (no naturalista), compromès a disminuir el dolor dels més desfavorits que fou Keynes, provinent d'un ambient (Bloomsbury, els Apòstols de Cambridge) que no acceptava el moralisme i la hipocresia en el despertar lliure dels sentiments i les emocions, inclosos els sexuals, hi havia certa prevenció. L'historiador Secundino Serrano, al seu llibre *Maquis*,³ arriba a la conclusió, després de registrar algun episodi homosexual, que en aquest assumpte poques eren les diferències entre els bàndols enemics. Ara, com que no hi ha regla sense excepció, hi ha el cas, ben conegut pels tractaments literaris, de S. Spender (memorialista en *World within world*, o objecte d'elaboració literària de D. Leavitt

2. Robert SKIDELSKI, *J. M. Keynes*. Barcelona: RBA, 2013, p. 519. Hom pot consultar a *latorredelvirrey.es*, les meues ressenyes –desmesurades i amb voluntat d'explicar– tant de la biografia citada, com l'apareguda posteriorment de Zachary D. CARTER, *El precio de la paz, dinero, democracia y la vida de J. M. Keynes*. Barcelona: Paidós, 2021.

3. Secundino SERRANO, *Maquis. Historia de la guerrilla antifranquista*. Barcelona: Temas de hoy, 2001.

a *Mentre Anglaterra dorm*) i el seu amant *working class* Tony Hyndham (Jimmy Younger a les memòries).⁴

Entre les conquestes conceptuals importants, figura també l'aliança, establerta per Hannah Arendt com un dels factors ineludibles en la composició del totalitarisme: entre l'*elit* i el *populatxo*. Si la pobresa predisposa especialment a l'ingrés en el *populatxo* que no és una altra classe, sinó l'indret d'acollida dels *déclassés* de totes les classes. *Populatxo* és, per exemple, l'individu que marxa a colònies i pel camí es desprèn de límits i frens morals que abans mai no hauria gosat violar.⁵

III. Polanyi

És un pas important envers la confecció d'una imatge *neutral* de la pobresa en època moderna. Ens predisposa a la pregunta del clàssic de Karl Polanyi, *The great transformation* (1944): d'on venen els pobres?⁶ Hi haurà qui intenti aturar el discurs dient que de pobres n'hi ha hagut sempre. No és menys cert que des de fa cinc segles, particularment els tres darrers, la cosa adopta un posat diferenciat. D'antu-

4. El llibre de Spender fou publicat el 1951 i traduït al castellà per Ana Poljak, tant per a Muchnik (1993) com per a El Aleph (2002). La recreació de Leavitt fou traduïda puntualment per Ernest Riera i Arbussà i publicat per Columna (1995).

5. Hannah ARENDT, *Los orígenes del totalitarismo*. Traducció de Guillermo Solana. Madrid: Taurus, 1987. A.E. L'acostament entre Poble i Populatxo és responsabilitat meua. L'autora es limita a denunciar la confusió dels polítics entre un i altre terme.

6. Karl POLANYI, *La gran transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo*. Traducció de Gabriela Chailloux Laffita, revisió de Fausto José Trejo. Pròleg de Joseph Sitglitz. Introducció de Fred Block. Mèxic: FCE, 2017. D'ara endavant i per tal de facilitar la lectura de les cites corresponents a aquest llibre, figurarà el número de pàgina entre parèntesis dintre el text.

vi: ni de la *rareza* i *gasiveria* naturals —després de les revolucions industrials i l'augment del comerç— hom pot dir que continuen sent el factor determinant, per bé que els fisiòcrates encara resistiren pensant el contrari. I atès que les raons del passat han estat superades, també ho ha de ser la conseqüència: el caràcter *donat, fàctic* de la pobresa. Si convé, cal crear-la, fins i tot mantenir-la amb vida, tot i fent per alleujar-la parcialment. En aquesta i en altres qüestions, l'autèntic *gir* hauria que situar-lo al segle XVI, que primer veu en la pobresa un perill per a la societat i, més tard, una càrrega impositiva. Això últim en no poques ocasions constituirà el menor dels mals. Filantropia, bona voluntat, disposició favorable de l'autoritat al màxim nivell —*reial*, enfront a la majoria de la noblesa, partidària dels *cercats* sense reparar en les conseqüències per als camperols— sincera voluntat de *fer quelcom* (tallers ocupacionals, assentament i recer) per tal de pal·liar l'extensió i gravetat del problema. Alhora, també, moment de consolidació de certs prejudicis que arriben fins a nosaltres i que, fins a cert punt, ens permeten descarregar el pes de la consciència, sense una mínima reflexió intel·lectual: la distinció entre el que és pobre per necessitat biològica o pels vaivens dels canvis propis en la producció i el mercat de treball.

A mitjans del segle XVI, diu, tenim en llocs com Anglaterra no tant una societat semifeudal —en què la satisfacció de les necessitats elementals dels pobres depèn del grau de benevolència del senyor— com, més aviat, una societat semicomercial que encara —aquest és un punt decisiu!— durant molt temps s'havia de resistir a la creació d'un mercat de treball. La llei de pobres —que mal que bé pretenia tornar-los *útils* i productius— i el sistema *Speenhamland* —durament criticat— dels subsidis en cas que les forces vives tradicionals sentissin amenaçats els seus privilegis, havien d'esdevenir les formes més acurades de la resistència. Mentrestant, a poc a poc, hom constata elements que poden

tant concretar la pregunta, com ajudar a la resposta de la procedència dels pobres en època moderna. Polanyi adopta fórmules combinatòries que aporten perspectives a un tema i a una consternació, sobretot!: creixement miraculós de la producció i inanició de les masses; pobresa rural en augment i consolidació d'un mercat mundial; manufactures urbanes, unides en ocasions a increments dels salaris; atur i augment del comerç. Pas encara més ambicions: l'aliança de pauperisme i abundància amb el *descobrim*ent de la societat i, àdhuc, la reformulació de la política al servei de l'Estat modern, que no és la *polis*, ni el feu o la ciutat-estat. Maquiavel, Moro, Luter, Calví –els «inventors de l'Estat» (Polanyi, 2017, p. 172)– els grans teòrics del *descobrim*ent, immediatament trobaren competència en un discurs potser no tan estructurat, però dotat de la persuasió pròpia de qui se sent senyor d'allò *empíric*: el pròpiament econòmic. La societat, que disputa la primogenitura a l'Estat. La realitat, la seua complexitat i les seues aliances sempre inestables, que repten l'entitat d'un disseny estable.

Són dos discursos que, quan ens intenten convèncer, travessen els darrers segles sense tallar-se i que, privats de l'acarament que els faria creïbles, resulten necessàriament mancats –no només el polític, sinó també l'aparell de propaganda de l'econòmic, suposadament, més pràctic. Un que opera en termes de progrés, perfectibilitat, autoregulació; l'altre, en termes de determinisme, competència, conflicte i condemnaió (Polanyi, 2017, p. 146). De la pobresa, sense desentendre-se'n completament, el primer, en fa un tema tangencial; el segon l'escomet... per llançar-hi, però, presagis amenaçadors. Els «positius» al preu de no parlar-ne gaire poden dir-se Paine o Price; els «negatius» de mal averany Malthus o Ricardo.

Al final certa sensació de qui ningú ha dit tota la veritat. Un altre cop: el *monopoli de les escoles* sobre l'*interès de l'ésser humà* (Kant). El *monopoli* pot adoptar tot un posat

simpàtic, propi del que resulta autoevident i de difusió il·limitada. També potser un cas de lliurament a la peresa intel·lectual. Ara, qui podrà objectar a D. Defoe que el subsidiat crònic tendeix a no treballar? A efectes sentimentals i a causa dels vincles tradicionals, culturals i religiosos, potser costi més d'acceptar que «eliminar l'estímul de la fam perjudica la producció i crea encara més fam» (Polanyi, 2017, p. 170), al capdavant, però, entra dintre d'allò convencionalment acceptat. Per no dir res de Mandeville: «vicis privats (enveja i avarícia), beneficis públics», sembla al comú dels mortals (o a qui no vol passar de *comú*) capaç de vèncer qualsevol reserva moral. I Hume, Berkeley o A. Smith no foren excepcions i es deixaren captivar per allò que Polanyi qualifica de «brillantor de mal gust». No deixa de ser coherent amb l'adopció de l'empirisme com a filosofia excoent.

N'hi ha de menys descarats i frívols. Són, més enllà de les profundes diferències, tots aquells lliurats a la recerca d'una solució, precisament quan el comerç i la revolució industrial creixien. Abans, però, en una mena de punt dolç fugaç, hi ha Adam Smith que, proveït d'optimisme, veia en la llibertat de comerç una oportunitat per expandir la riquesa de les nacions i dels individus, alhora que ni pensava en un enfrontament de l'economia amb la llei moral i l'obligació política (Polanyi, 2017, p. 173). Tampoc podia combregar amb el naturalisme dels fisiòcrates, que en aparèixer o subsistir, justificava la *necessitat* o *conveniència* de la pobresa. Ben diferent en tot cas l'opció de J. Townsend. Amb ell es refà l'opció pessimista que portarà directament a l'amenaça del creixement desproporcionat de la població de Malthus o a la *Llei de ferro* de Ricardo, que preveu un descens progressiu i inevitable, fins a la mera subsistència, dels salaris. A la rendició davant uns fets suposadament inexorables. La influència d'aquesta mentalitat pot traspasar la seua procedència i acabar per instal·lar-se fins i tot en l'adversari. És el que passa, sense anar més lluny, amb la teoria del

treball com a font de valor, que procedent de Locke, i contenenent una part de veritat indiscutible, arriba fins a Marx i porta a una absolutització del treball que obrirà les portes a l'exigència de qualsevol sacrifici, per desmesurat i cruel que sembli.

No hem d'oblidar aquells que, amb els *retuts* realistes, es disposaren, en un moviment que comparteix quelcom amb les lleis de pobres dels Tudor i dels Estuard, a *fer quelcom*. Treure partit a la situació, no resignar-se al dolor que comporta. Amb el treball d'indigents, convictes i subsidiats, en competència amb la pròpia màquina de vapor. Les *Cases industrioses* de J. Bentham, que, ideologia a banda, tenen nombrosos punts de connexió amb d'altres més a l'esquerra: el *falansteri* de Fourier, la *Nova Harmonia* d'Owen o la *Banca del poble* o *d'intercanvis* de Proudhon –socialistes *utòpics* per obra i gràcia de Marx i Engels, tot i que, de fet, alguna de les seues propostes, la facció dels *científics*, hagi en ocasions intentat presentar-la com a factible.

A diferència d'aquests, Bentham no era igualitarista, menystenia els drets humans i era partidari del *laissez faire*. Tampoc –afegeixo– devia comptar gaire amb la compassió. Això no treu que compartís, amb el quàquer Bellers i l'ateu i socialista utòpic Owen, la convicció d'un aprofitament dels excedents deguts al treball dels aturats, independentment que un els vulgui destinar als accionistes; l'altre, a l'ajuda de víctimes, i el tercer, als aturats. En qualsevol cas, l'ideal basat en els pobres intercanviadors, «autogestionaris» com s'ha dit després, menystinguts pels destinats a un més gran impacte històric.

Tot això, si alguna cosa demostra és l'escàs poder de les idees, almenys en sentit immediat. Assistim a una mescla estranya d'agudes observacions i ideals voluntariosos; d'objectius que arribaran a la seua inserció entre les grans qüestions dels nostres dies, amb altres elements caiguts en el cistell del deliri o del ridícul. Tampoc estigueren sempre

clares qüestions que després ens han arribat de manera unilateral. La de la propietat, per exemple –utilitzada, per uns i altres, com a criteri per separar el bé del mal– o, també, la de la conveniència –o la necessitat– d’un soci inversor i filantrop. L’exigència d’una resposta mai no ha desaparegut de l’horitzó ni ha deixat de complicar les coses.

IV. D’ahir a avui

Els nostres debats oportunistes sobre moderats i radicals, ortodoxos i renovadors, maximalistes i possibilistes se’n fan eco. Es va desapropiar un ocasió, quan sentírem allò de «socialistes, abans que marxistes». En cas contrari, s’haurien aportat raons per sospesar si aquelles qüestions eren tan mortes o no. Més aviat: allò que diem *labourisme* o *social-democràcia* des de sempre les havia mirat de reüll –aspectes organitzatius o tècnics, el cooperativisme per exemple– i el socialisme del futur encara hi comptaria més. Per traduir les idees en fets i/o per desdir-se dels principis i adaptar-se més o menys còmodament, amb facilitat o sinceritat als dels adversaris. Tanmateix el fet que el debat no anés més enllà fa dubtar de la sinceritat d’ambdós.

La imatge de la pobresa també es veu seriosament perjudicada pels moviments i discursos que, en el seu nom, actuen de manera interessada. En qualsevol cas, repassant noms i corrents, menystinguts sovint per anacrònics, sorprenen les concomitàncies: els *Ateliers nationaux* (Blanc), *Nationale Werkstätten* (Lasalle), hom comprèn Polanyi: «Sindicalisme, capitalisme, socialisme i anarquisme es podien diferenciar ben poc en relació amb els plans per alleujar la pobresa» (Polanyi, 2017, p. 169). En una línia que porta d’Owen a l’Stalin dels plans quinquennals, estaven d’acord en un punt: la necessitat d’una resposta des de la base. L’altra alternativa serà l’estatalista, *des de dalt*, associada a qualsevol intent de posar en pràctica un dels grans exercicis

filosòfics del XIX: el pensament de Karl Marx, a què se sotmetre a una crítica fonamentada sobre les obres d'uns règims que diuen que s'hi inspiren (àdhuc quan canvien algun punt essencial, per exemple: en marginar l'internacionalisme). Ni la *República* platònica ni cap altra de les grans obres de la filosofia política reberen mai un tractament tan arbitrari.

La tendència a constituir estranyes aliances no es deté. Bentham i Burke, per exemple, «racionalista» l'un i «tradicionalista» l'altre, units tanmateix per la convicció de la fam com a factor dinamitzador (Polanyi, 2017, p. 176). «Que el mercat s'encarregui dels pobres i les coses s'arranjaran per si soles» (Polanyi, 2017, p. 177): unes «cures de naturalesa» que per a maldecap nostre haurien d'agradar indistintament a Marx o a Hayek.

Burke, des d'una profunda i més aviat pessimista meditació historicopolítica, per bé que després d'haver-se imposat Townsend a Smith, i que la política tendís a aparèixer com a subproducte de l'economia i l'Estat de la societat, contra adversaris com Godwin, no s'estava de considerar el *terreur* i la revolució social de la igualtat com a quasi intercanviables amb la democràcia. Per a Burke totes les bondats derivades de la utilitat preconitzada per Bentham (la indústria, els tallers, la progressiva urbanització, la gestió eficaç de la pobresa), no haurien valgut mai les experiències associades al *sublim*, objecte d'interès de la seva joventut —un plaer sinó necessàriament de rics, sí d'esperits cultivats i encuriosits, potser inaccessible als pobres. Considera la igualtat autodestructiva i, igual que Townsend, ve a dir poc menys que el que un capellà ximple: «Si no hi hagués pobres, com podríem practicar la caritat?» Bentham resulta molt més caut i pragmàtic que doctrinari: ni determinisme zoològic, ni afirmació cansosa i reiterada, n'hi ha prou amb una psicologia associacionista per sostenir el *laissez faire*. En aquest sentit, el podem considerar un tímid precursor

del paper que Castoriadis exigirà a la imaginació i a l'acolliment de l'inèdit per a la comprensió dels fenòmens historico-polítics. No per això –l'aportació es queda evidentment curta– oblida que pobresa i fam són el romanent de naturalesa que encara resta en la societat.

I aquest –el naturalisme que aconsegueix obscurir i re-metre a un pla inferior qualsevol comprensió fundada en motius històrics i *humans*– és l'argument dominant, ben present en coses en què consta poc veure-hi la proximitat –la constitució de l'economia com a ciència desvinculada de la moral– i altres en què costa una mica més, com ara la confecció d'una psicologia que atribueix a la naturalesa la progressiva estupidització (el naturalisme de Zola i epígons) o maldat inherent –inseparable del famós *distanciament* de B. Brecht– dels pobres. Si bé tots els noms fins ara citats, els grans portaveus entre el XVIII i el XIX, foren sincerament contraris a l'esperit paternalista i els subsidis propis de *Speenhamland*, quasi cap, en canvi, fou capaç d'adonar-se fins quin punt, en un sentit almenys, els havia atrapat per crear durant molt de temps dintre del seu imaginari un obstacle ben feixuc contra la creació d'una *consciència de classe* lúcida i emprenedora, desconfiada tant de la caritat com del sotmetiment seguidista i acrític als terratinents o als oligarques. No és que es desentenguen del problema de la pobresa, és que en comptes d'advertir la complicitat del paternalisme i de l'obligació d'assentament, la no llibertat de moviments i, sobretot, la privació d'un mercat de treball, apel·len a suposades lleis naturals.



LA JUSTÍCIA COM A PRISMA PER PENSAR LA POBRESA

SAMUEL SEGURA RENAU

Societat Catalana de Filosofia

Es vol fer un acostament al concepte de *pobresa* a partir del concepte de *justícia* de la filosofia política contemporània, acotant una mica més la qüestió en l'anàlisi del binomi llibertat-igualtat. D'una banda, trobem les posicions que sostenen que, com més llibertat individual, més justícia. De l'altra, els que defensen que com més igualtat, més justícia. Els primers entenen la pobresa com una manca de llibertat per construir el propi projecte vital, cosa que estrangula les potencialitats individuals per la creació de riquesa i deprimeix els horitzons vitals de la persona. Els segons entenen la pobresa com la conseqüència d'un repartiment injust de la riquesa produïda, per la qual, uns s'enriqueixen i els altres s'empobreixen, i es generen greus desigualtats estructurals. Els que es decanten de la banda de la llibertat entenen que la pobresa es combat amb més llibertat, malgrat que això pugui produir més desigualtats, ja que per ells *desigualtat* no és sinònim de *pobresa*. Els que defensen la igualtat com a principi de justícia sostenen que només es podrà combatre la pobresa erradicant les desigualtats produïdes per aquest mecanisme injust de repartiment de la riquesa, malgrat que això suposi limitar en certa manera les llibertats individuals, perquè per ells, manca de llibertat individual no és sinònim de pobresa. Pels primers, la solució dels segons suprimeix

les llibertats i causa, en definitiva, més pobresa. Pels segons, la solució dels primers accentua les desigualtats i, produeix, per conseqüència, més pobresa.

Es pot observar que les vies per erradicar la pobresa de cada banda de l'antinòmia són divergents i incompatibles perquè entenen de manera diferent l'origen de la pobresa i, per tant, fins i tot, l'essència del que vol dir ser pobre. Els defensors de la llibertat com a fonament de justícia se situen en l'àmbit de la tradició política liberal; i, especialment, si ens situem a l'extrem del binomi, els representants de l'anarcocapitalisme llibertari. Els defensors de la igualtat com a fonament de justícia podríem dir que se situen en l'àmbit de la tradició política del socialisme i, si ens situem a l'extrem del binomi, estaria representat pel materialisme històric i, més contemporàniament, pel marxisme analític. Dins d'aquest plantejament, evidentment, hi ha hagut molts intents de trobar solucions intermèdies, com la representada per la tradició personalista del segle xx,¹ entre d'altres. Però, per qüestió de l'extensió, aquí ens centrarem només en la proposta de John Rawls i l'anomenat *liberalisme igualitari*.

Llibertat

A partir del liberalisme clàssic ha crescut un corrent de filosofia política que ha entès que la justícia en l'àmbit polític s'ha de circumscriure a la qüestió de la llibertat negativa

1. Per veure les principals formulacions d'aquesta posició personalista vegin-se, entre d'altres, les següents obres: Emmanuel MOUNIER, *El personalismo*. Traduït per Aída Aisenson i Beatriz Dorriots. Buenos Aires: EUDEBA, 1972; Paul RICŒUR, *Amor y justicia*. Traduït per Tomás Domingo Moratalla. Madrid: Caparrós, 1993; Paul RICŒUR, «Une philosophie personaliste», *Esprit*, Any XVIII, núm. 174, desembre 1950, p. 860-887; Jacques MARITAIN, *La personne et le bien commun*. Paris: Desclée de Brouwer, 1947.

de l'individu, entenent la llibertat des del principi de no interferència externa: que els altres s'abstinguin d'interferir en les meves accions.² Aquest plantejament s'allunya explícitament d'una concepció de la justícia entesa sota termes d'igualtat social i, per aquest mateix motiu, pel que fa a la creació i distribució de la riquesa, s'allunya de tota concepció distributiva de la justícia: «Hem de comprendre que la preservació de la llibertat individual és incompatible amb la plena satisfacció dels nostres punts de vista sobre la justícia distributiva».³ Aquest corrent més extrem està representat, principalment, pels autors llibertaris de l'escola austríaca d'economia i de l'escola de Chicago.⁴ En altres termes, la qüestió de la igualtat des d'aquesta tradició liberal fa referència a la igualtat en drets i llibertats o, dit d'una altra manera, la igualtat davant la llei. Però no en la igualtat entesa en termes d'equitat social. Per això la pregunta fonamental del debat és: igualtat en quin sentit? De fet, aquesta pregunta va ser plantejada literalment per Amartya Sen l'any 1979.⁵ Reflexionar sobre

2. Per veure formulacions d'aquesta versió de llibertat negativa vegin-se, entre d'altres, les següents obres: Robert NOZICK, *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Book, 1974; Isaiah BERLIN, *Two Concepts of Liberty. Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press, 1969; John Stuart MILL, *Sobre la llibertat*. Traduït per Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Tecnos, 2008.

3. Friedrich HAYEK, *Individualismo: el verdadero y el falso*. Traduït per Juan Marcos de la Fuente. Madrid: Unión Editorial, 2009, p. 81. Les traduccions al català de totes les citacions són pròpies.

4. Per a les seves principals formulacions, vegin-se, entre d'altres, les següents obres: Friedrich HAYEK, *Camino de servidumbre*. Traduït per José Vergara Doncel. Madrid: Anaya, 2011; Ludwig VON MISES, *Liberalism in the Classical Tradition*. Nova York: The Foundation for Economic Education, 1985; Milton FRIEDMAN, *Capitalismo y llibertat*. Traduït per Alfredo Lueje. Madrid: Rialp, 1966; Robert NOZICK, *op. cit.*, 1974.

5. Amartya SEN, «¿Igualdad de qué?», a John RAWLS, Amartya SEN, Charles FRIED i altres, *Libertat, Igualdad y Derecho*. Traduït per Guillermo Valverde Gefall. Barcelona: Planeta De Agostini, 1994, p. 133-156.

la naturalesa i l'abast de la igualtat com a valor, principi o dret no és, en absolut, una qüestió secundària, ja que aquest debat obre la porta a una redefinició més profunda de la noció d'*igualtat* i, per extensió, de justícia.

Centrant-nos en la qüestió de la pobresa, el liberalisme polític d'aquest caràcter més extrem va de bracet amb els postulats més extrems del liberalisme econòmic, és a dir, del capitalisme. Des d'aquest paradigma econòmic, la creació i distribució de la riquesa es fa mitjançant els intercanvis individuals en un lliure mercat. El mercat i la competència es considera el mètode més eficaç per produir valor.⁶ Per tant, el mercat seria la millor eina per a la generació de riquesa i, per tant, per a la lluita contra la pobresa. I el combustible que alimenta el motor d'aquests intercanvis és l'egoisme: «No és de la benevolència del carnisser, cerveser o forner d'on obtindrem el nostre sopar, sinó de la seva preocupació pels seus propis interessos».⁷ Defensen que el seu model incentiva la motivació de les persones per emprendre nous projectes i comercialitzar, amb seguretat jurídica davant la llei, sense por a intromissions externes i amb les condicions de possibilitat per poder explotar el propi talent. Som davant un model individualista i meritocràtic que posa en l'individu i en la seva autorealització la clau de l'èxit, tant de la seva pròpia vida com de la vida de la societat en general, ja que entenen la societat de forma nominalista,⁸ és a dir, com a suma d'individus i no com un tot col·lectiu. És necessari incentivar aquesta llibertat i egoisme per generar més riquesa i prosperitat, que d'una manera o una altra acabarà generant més riquesa per a tothom –tot i que

6. Cf. Friedrich HAYEK, *Camino de servidumbre*. Traduït per José Vergara Doncel. Madrid: Anaya, 2011, p. 22.

7. Adam SMITH, *La riqueza de las naciones*. Traduït per Carlos Rodríguez Braun. Madrid: Alianza, 2011, p. 25.

8. Cf. Friedrich HAYEK, *op. cit.*, 2009, p. 39-40.

sigui desigual perquè els talents i els mèrits estan repartits de manera desigual. En definitiva, això ve a dir, sense que sigui explícitament perquè no és estètic, que el pobre és el responsable de la seva pròpia pobresa. No s'ha esforçat prou per fer prosperar les potencialitats de la seva llibertat posada en acció. I així mateix, el ric també és el responsable de la seva pròpia riquesa, perquè ha fet valer els seus talents i s'ha esforçat per aconseguir-ho.

Per tant, pels teòrics liberals la pobresa se soluciona amb més capitalisme. El principal argument que utilitzen per donar suport a aquesta tesi és un argument de fets consumats. A saber, que els països capitalistes viuen a l'era de més prosperitat, riquesa i benestar de la història de la humanitat. Cap rei ni cap sobirà de cap civilització anterior va tenir les satisfaccions materials ni les necessitats bàsiques tan cobertes com qualsevol ciutadà de qualsevol democràcia liberal actual, tingui el nivell adquisitiu que tingui: «Crec que molt poques persones, encara que la seva posició econòmica actual sigui molt humil, estarien disposades a canviar la seva existència per la vida curta i dura dels monarques i els nobles de fa uns pocs centenars d'anys».⁹

Llibertat i igualtat

Dins de la mateixa tradició liberal, però seguint una intuïció igualitarista de la justícia, trobem el corrent representat per John Rawls i la seva teoria de la justícia com a imparcialitat.¹⁰ Rawls aposta sense embuts per la igualtat com a

9. Richard EBELING, «Our Ancestors Escaped Crippling Poverty Because of Capitalism». *Foundation for Economic Education*. 13 novembre, 2017. Disponible a: <https://fee.org/articles/our-ancestors-escaped-crippling-poverty-because-of-capitalism> [data consulta el 13 de setembre de 2023].

10. Cf. John RAWLS, *Liberalismo político*. Traduït per Sergio René Madero Báez. Mèxic D. F.: Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 26.

valor primordial juntament amb la llibertat, i les possibles desigualtats només es justificarien si van a favor dels més pobres. En Rawls trobem, de fet, una resposta seriosa al problema de la pobresa dins de les societats liberal-capitalistes.

Per elaborar la seva teoria de la justícia com a imparcialitat proposa un experiment mental, en la línia de la tradició contractualista. Ara bé, a diferència dels contractualistes clàssics com Hobbes, Locke, Rousseau o Kant, que construïen situacions hipotètiques per justificar l'existència de l'Estat mitjançant un *contracte social* també hipotètic, Rawls imagina un procediment contractual en què se seleccionen els principis de justícia, i li posa el nom de Posició Original.¹¹ En aquesta Posició Original, individus morals hipotètics, és a dir, individus que tenen una noció genèrica de la justícia i una concepció genèrica del bé, deliberen i trien els principis de distribució. L'aportació més astuta i perspicax de Rawls rau en el fet que aquests individus deliberen sense saber qui són; ells no tenen identitat. Ho desconeixen tot sobre si mateixos: ni l'edat, el gènere, l'estatus social, els gustos, ni tan sols el que consideren bo o dolent. Aquests individus es troben, en terminologia rawlsiana, darrere el *vel d'ignorància*.¹² Aleshores, sense saber qui són, trien els principis de justícia raonant en funció del seu propi benefici. No obstant això, com que ignoren la seva identitat, es preocupen per dissenyar una societat on fins i tot el *pitjor lloc* sigui acceptable per a tothom. Sempre de manera hipotètica, es preveu que quan es retira el vel d'ignorància, cada individu coneixerà el seu paper a la societat que ha establert. Per tant, es confia que aquesta societat sigui considerada justa per aquells que es trobin en les posicions més desfavorides.

11. Cf. John RAWLS, *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971, p. 119.

12. Cf. *Ibidem*, p. 135.

Tot i les seves complicacions, que no entrarem a detallar aquí, la mera idea de la *posició original* reforça la noció que ningú no pot aprofitar-se (ni sortir perjudicat) a causa de característiques moralment insignificants. En la posició original, ningú no sap qui és i, per tant, ningú no pot explotar els seus talents, la seva riquesa, la valentia, la posició social o la força. Les discussions esdevenen, doncs, deliberacions pures i acords unànimes. Aquest experiment mental apel·la més fortament que cap altre a construir un marc de justícia de mínims en què realment la igualtat d'oportunitats fa un paper clau. Per Rawls, la qüestió del mèrit, tan important en la versió llibertària del liberalisme, no ho és gens, perquè són principalment fruit de causes contingents i atzaroses, ja siguin de tarannà biològic (certes capacitats físiques o intel·lectuals), familiars (disposar de determinades herències), d'educació (rebre una educació millor o pitjor) o culturals (néixer en un país o en un altre), etc. Les diferències aleatòries entre les persones no poden tenir cap impacte en el moment de determinar les obligacions i avantatges socials, ja que els atributs que s'obtenen per pur atzar, com diu Rawls, són *moralment insignificants*. Per això, la justícia demana una igualtat absoluta en la distribució inicial de les responsabilitats i les recompenses, i aquí hi ha la gràcia del famós vel d'ignorància. Ningú pot aprofitar-se de la seva sort afavorida, i ningú pot resultar doblement perjudicat a causa de la seva sort adversa. Així doncs, per Rawls, no hi ha prou arguments per donar suport al fet que algú es beneficiï, en detriment dels altres, d'un talent o posició que realment no es mereix.¹³ Això implica una crida enèrgica a la igualtat d'oportunitats.

Pel que fa a la qüestió de la pobresa i la desigualtat, per Rawls, quan es tracta de distribuir certs béns, la justícia

13. Cf. *Ibidem*, p. 281.

requereix que es reparteixin de manera equitativa, com a resultat d'aquest punt de partida decidit en igualtat de condicions, llevat que alguna desigualtat pugui millorar la situació inicial de tots els implicats, i sempre que beneficiï els més pobres. Dit d'una altra manera, si tots poden experimentar una millora en comparació amb una situació inicial d'igualtat, és lògic i just permetre algunes desigualtats, sempre que aquells que es queden en una posició menys favorable també millorin la seva condició. Per exemple, en un context amb tres persones, en què la distribució inicial igualitària fos de 5-5-5, seria just passar a una distribució de 8-7-6 (en què tots surten beneficiats), però es prohibiria una distribució de 9-7-5 o 9-7-4. Aquestes dues últimes opcions serien prohibitives perquè aquells que es troben en una situació menys favorable respecte als beneficiats no millorarien o fins i tot empitjorarien respecte a la seva situació inicial. Específicament, aquest principi que regula aquest criteri de distribució és conegut com el *Principi de diferència* i forma part del segon principi de justícia.¹⁴ D'aquesta manera, la pobresa com a tal es combatria des del punt de partida d'equitat i amb el principi de la diferència. És legítim, però, preguntar-se –i aquesta és una qüestió de gran importància–, quin és el grau de desigualtat que Rawls admet; en altres paraules, fins a quin punt les desigualtats poden ser justificades pel Principi de la Diferència? Podria acceptar Rawls passar d'una posició inicial de 5-5-5 a una de 200-100-10, o encara més, 300.000-1.000-10? Aquesta darrera és la desigualtat econòmica que trobem avui dia en economies capitalistes com la dels Estats Units.¹⁵ Dels textos de Rawls pot extreure's que ell no acceptaria aquest nivell de

14. Cf. *Ibidem*, p. 81.

15. Cf. Christian FELBER, *L'economia del bé comú*. Traduït per Clara Formosa. Barcelona: Miret, 2014, p. 103.

desigualtat, per molt que compleixi el Principi de la Diferència, però no ho aborda directament, i aquesta és, precisament, la crítica que li fan autors de la tradició marxista: «El problema sí que és el Principi de la Diferència, ja que accepta impertorbablement la continuïtat de l'explotació. Quina igualtat es pot construir permetent la persistència de l'explotació? Aquest és, sense dubte, el tema de debat».¹⁶ L'anàlisi marxista del concepte d'*explotació capitalista* no és tractat en Rawls, quan és, d'acord amb aquesta tradició de pensament, la clau de volta de la desigualtat i de l'injust repartiment de la riquesa que produeix tanta pobresa i misèria per a tants, mentre que enriqueix només uns pocs.

Igualtat

Dins de la tradició del materialisme històric, s'han plantejat diverses crítiques a la formació social capitalista, posant en evidència que aquest sistema utilitza l'explotació com a mitjà per aconseguir beneficis. Alhora, també es critica l'opció igualitària de Rawls per la seva ommissió del problema de l'explotació capitalista, com ja s'ha avançat anteriorment. Des d'aquest plantejament és l'explotació de la classe treballadora la que produeix pobresa i misèria, com a resultat de les desigualtats estructurals que genera, i per ells només a través de l'eliminació d'aquest sistema és com es pot combatre la pobresa.

L'explotació té lloc quan es produeix un intercanvi de valor desigual. Mitjançant la seva feina, el treballador possibilita que l'objecte produït adquireixi un valor específic,

16. Atilio BORON, «Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia. Una reflexión acerca de las teorías de John Rawls», a Atilio BORON i Álvaro DE VITA (Comp.), *Teoría y Filosofía Política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO, 2002, p. 156.

que no depèn exclusivament del valor intrínsec de les matèries primeres utilitzades. Segons les paraules de Marx, el factor determinant de la magnitud del valor d'una mercaderia «és la quantitat de treball socialment necessària o el temps socialment necessari [per a la seva producció]». ¹⁷ És important tenir present, segons el filòsof Carlos Pérez, que el valor és *incommensurable*. Això implica que el concepte d'*explotació* no es refereix, en absolut, a la mateixa acció d'intercanvi sinó, més aviat, a la il·lusió d'equivalència que la precedeix. Es considera que hi ha explotació quan, a causa d'aquesta il·lusió d'equivalència, fins i tot segons els termes inicials de l'intercanvi, aquest acaba essent desigual. ¹⁸

Pel filòsof marxista Alex Callinicos, el treballador rep una remuneració pel seu treball realitzat, la qual cosa representa una situació d'intercanvi comú. El que fa que aquesta situació sigui especial és que es desenvolupa en el marc del mercat laboral i que Rawls considera una forma d'intercanvi igualitari. Callinicos defensa, però, que el capitalista utilitza el seu control dels mitjans de producció per establir una negociació altament beneficiosa: una vegada contractat, el treballador produeix béns per al capitalista sota el control d'aquest últim a canvi d'un salari que representa només una part del valor (o del capital) que crea. La suposada llibertat i igualtat del treballador amb relació al capitalista amaga una subordinació i desigualtat subjacents que tenen com a resultat l'explotació del primer. ¹⁹ En resum, l'explotació implica que la classe dominant s'apropia del valor generat per la classe dominada, i aquest valor no es retorna mitjançant el

17. Karl MARX, *El capital: crítica de la economía política. Tomo 1*. Traduït per Cristián Fazio. Santiago de Xile: LOM, 2010, p. 53.

18. Cf. Carlos PÉREZ SOTO, *Proposición de un marxismo hegeliano*. Santiago de Xile: Arcis-LOM, 2008, p. 113.

19. Cf. Alex CALLINICOS, *Igualdad*. Traduït per Jesús Alborés. Madrid: Siglo XXI, 2003, p. 41.

salari. Com ja va intuir Simone Weil, «el salari no és més que un xantatge que fa que els obrers es conformin amb aquesta situació d'esclavatge».²⁰

Per tant, per aquests autors, i contra la teoria desenvolupada per Rawls, l'aspecte fonamental de l'explotació no es troba en com es reparteix la riquesa social, és a dir, la pobresa no es resol mitjançant la redistribució de la riquesa, sinó posant fi a les causes que originen les relacions d'explotació. En altres paraules, per aquesta tradició, l'única manera de combatre la pobresa és abolint el capitalisme; no hi pot haver solucions intermèdies.²¹

Bibliografia

- BERLIN, Isaiah (1969) *Two Concepts of Liberty. Four Essays on Liberty*. Oxford: Oxford University Press.
- BORON, Atilio (2002) «Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia. Una reflexión acerca de las teorías de John Rawls», a BORON, Atilio i DE VITA, Álvaro (Comp.), *Teoría y Filosofía Política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*. Buenos Aires: CLACSO, p. 139-162.
- CALLINICOS, Alex (2003) *Igualdad*. Madrid: Siglo XXI.
- COHEN, Gerald Allan (2008) *Rescuing Justice and Equality*. Cambridge: Harvard University Press.
- EBELING, Richard (2017) «Our Ancestors Escaped Crippling Poverty Because of Capitalism». *Foundation for Economic Education*. Atlanta: FEE. Disponible a: <https://>

20. Simone WEIL, *La condición obrera*. Traduït per Teresa Escarpín Carasol i José Luis Escarpín Carasol. Madrid: Trotta, 2014, p. 282.

21. Ellen MEIKSINS WOOD, «Estado, Democracia y Globalización», a Atilio BORON, Javier AMADEO i Sabrina GONZÁLEZ (Comp.), *La teoría marxista hoy: problemáticas y perspectivas*. Traduït per Atilio Boron. Buenos Aires: CLACSO, 2006, p. 396.

- fee.org/articles/our-ancestors-escaped-crippling-poverty-because-of-capitalism/ [data consulta el 13 de setembre de 2023].
- FELBER, Christian (2014) *L'economia del bé comú*. Barcelona: Miret.
- FRIEDMAN, Milton (1966) *Capitalismo y libertad*. Madrid: Rialp.
- HAYEK, Friedrich (2009) *Individualismo: el verdadero y el falso*. Madrid: Unión Editorial.
- HAYEK, Friedrich (2011) *Camino de servidumbre*. Madrid: Anaya.
- MARITAIN, Jacques (1947) *La personne et le bien commun*. Paris: Desclée de Brouwer.
- MARX, Karl (2010) *El capital: crítica de la economía política. Tomo I*. Santiago de Chile: LOM.
- MARX, Karl (1986) *La ideología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- MEIKSINS WOOD, Ellen (2006) «Estado, Democracia y Globalización», a BORON, Atilio, AMADEO, Javier i GONZÁLEZ, Sabrina (comp.). *La teoría marxista hoy: problemáticas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, p. 395-407.
- MILL, John Stuart (2008) *Sobre la libertad*. Madrid: Tecnos.
- MOUNIER, Emmanuel (1972) *El personalismo*. Buenos Aires: EUDEBA.
- NOZICK, Robert (1974) *Anarchy, State, and Utopia*. New York: Basic Book.
- PÉREZ SOTO, Carlos (2008) *Proposición de un marxismo hegeliano*. Santiago de Chile: Arcis-LOM.
- RAWLS, John (1971) *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- RAWLS, John (2015) *Liberalismo político*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.
- RICŒUR, Paul (1950) «Une philosophie personaliste», *Esprit* (Paris: Emmanuel Mounier), núm. 174, p. 860-887.
- RICŒUR, Paul (1993) *Amor y justicia*. Madrid: Caparrós.

- SEGURA RENAU, Samuel (2023) «Anàlisi crítica del concepte d'individu liberal des d'una posició personalista». *Oxímora: revista internacional de ètica y política* (Barcelona: Universitat de Barcelona), núm. 22, p. 36-56.
- SEN, Amartya (1994) «¿Igualdad de qué?», a RAWLS, John, SEN, Amartya, FRIED, Charles i altres. *Libertad, Igualdad y Derecho*. Barcelona: Planeta De Agostini, p. 133-156.
- SMITH, Adam (2011) *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza.
- VON MISES, Ludwig (1985) *Liberalism in the Classical Tradition*. Nova York: The Foundation for Economic Education.
- WEIL, Simone (2014) *La condición obrera*. Madrid: Trotta.



AMBIGÜITATS DE LA POBRESA

JOSEP M. PORTA FABREGAT

Secció de Filosofia de l'Institut d'Estudis Ilerdencs

L'anàlisi d'una problemàtica filosòfica moltes vegades ens porta en dues direccions divergents. D'una banda, ens pot conduir cap a un relativisme de les diferents posicions mantingudes pels filòsofs al llarg de la història; i, de l'altra, cap a una polèmica raonabilitat o fins i tot, en algun cas, a una qüestionable racionalitat de la darrera de les opcions ordenades històricament. És a dir, o a una negació del valor transhistòric o transcultural de les opcions, o a una exclusió de les possibilitats. Aquesta és la posició que resulta de l'historicisme, adoptada de manera explícita o implícita per diversos corrents de pensament contemporanis. K. Popper, a *La misèria de l'historicisme* (1957), el va definir com la creença que la història, mitjançant el coneixement de les lleis que la regeixen, és predictable, de manera similar a com passa en les ciències naturals. Altrament dit, que els esdeveniments històrics i les idees estan sotmesos, com tota la resta de la natura, a una necessitat inexorable en el seu desenvolupament, i que el seu sentit canviant només es pot interpretar en funció de les circumstàncies del seu moment.

Sovint acceptem a contracor la formulació historicista de l'evolució de la humanitat. D'una banda, ens deixem arrossegar pel caràcter científic amb què se'ns presenta l'esdevenir històric. De l'altra, però, ens resulta paradoxal i fins i tot emotivament irritant que problemàtiques filosòfiques de la

màxima rellevància moral i social, com és la pobresa, ens sigui alhora comprensible però irresoluble. Com l'anvers i el revers d'una moneda, aquesta irritació o aquest rebuig moral davant la condemna a una única sortida del problema derivada del determinisme històric sembla ser solidària amb una experiència sovint repetida, però que no deixa de sorprendre'ns: la nostra volubilitat i incoherència en relació amb la pobresa. No és infreqüent que una mateixa persona adopti parers diferents i irreconciliables, d'afirmació racional i de rebel·lió moral, sobre aquest tema de manera sobtada i sense solució de continuïtat.

Per abordar aquests dos problemes, proposem una hipòtesi amb dues vessants: per un cantó, una reinterpretació de la cultura europea que s'oposa a l'historicisme; per un altre, una reconsideració de la concepció del jo com a participat o integrat pel món, les circumstàncies o les situacions. En aquesta comunicació, fem un desenvolupament que no és paral·lel de les dues vessants, perquè de la interpretació hipotètica de la cultura en derivem la comprensió d'una experiència del jo.

Els proposem una lectura de la cultura europea com una tríada de formes o patrons culturals que es trenen com si fos una espècie de corda: el patró bíblic-semític, el patró clàssic i el patró modern. Cap d'aquests patrons no supera ni sintetitza els altres en un moment posterior. D'aquesta manera, el que anomenem «pobresa» adquireix formes diferents en cadascun dels patrons sense a penes punts d'equivalència; i també mereix valoracions totalment diverses en la societat actual. Aquests tres patrons de la pobresa coexisteixen simultàniament tant a escala social com a l'interior dels individus; i són adoptats arbitràriament tant en l'àmbit personal com per tota una comunitat o una societat.

Aquesta pluralitat cultural confereix al concepte de *pobresa* una complexitat que fa que no sigui unívoc. Cada un dels patrons culturals defineix i concep la pobresa de mane-

ra diferent, tant pel que fa als elements que relaciona com pel que fa al seu contingut concret; per exemple, segons el patró, hi pot haver una pobresa de l'esperit, hi pot haver una pobresa econòmica atzarosa o hi pot haver una pobresa que resulta de la mateixa naturalesa de l'individu. En canvi, hem d'acceptar que aquest concepte conté alhora una equivocitat, que li és central i que n'explica la confusió, i també una analogia, que, en part, alleuja, distreu o amaga la percepció d'aquesta confusió.

En un primer acostament, la pobresa es pot definir com una relació d'escassetat, que en ocasions pot derivar en carença, entre l'experiència subjectiva de les nostres necessitats i els béns de què disposem per satisfer-les. Cal assenyalar que una cosa és la pobresa, i una altra, la misèria; aquesta última consisteix en una insuficiència per cobrir les necessitats que considerem bàsiques. Fins aquí arriba l'analogia entre els tres patrons culturals. Tanmateix, aquesta definició, que és formal, no precisa quines són les nostres necessitats ni els recursos que poden satisfer-les, ja que tant les necessitats experimentades com els recursos requerits varien segons el patró cultural que considerem o en el qual ens trobem; i en aquest darrer punt resideix la seva equivocitat.

A continuació, analitzarem el sentit de la pobresa en cadascun dels tres patrons culturals.

1. El just terme mitjà en la concepció clàssica de la pobresa

La concepció clàssica de la pobresa, exemplificada per autors com Plató, Aristòtil, Horaci o Ciceró, presenta dues perspectives, totes dues amb connotacions negatives. La primera perspectiva la podem il·lustrar amb la figura de Sòcrates i el seu estil de vida auster. En l'*Apologia de Sòcrates*, Plató estableix una clara relació d'oposició entre la possessió de la riquesa i la recerca de la veritat; així, posa en boca de Sòcrates: «Serveixo d'interpret a l'oracle, mostrant

a tothom que ningú és savi. Això em preocupa tant que no tinc temps per dedicar-me a cap assumpte públic ni per tenir cura dels meus afers personals, i visc en una gran pobresa a causa de la meva devoció al Déu» (*Apol.*, 23c). Des de la segona perspectiva, Plató i Aristòtil argumenten, en obres com la *República* i la *Política*, que la pobresa pot posar en perill la cohesió i la continuïtat de la ciutat; per exemple, a la *República*, Plató narra com els timòcrates, que abans havien pecat d'orgull en relació amb els filòsofs-governants, s'afecten a les riqueses i acaben degradant el seu règim en una oligarquia, en què els pobres arriben a ser tan nombrosos i tan desposseïts que l'alteració de l'ordre establert esdevé quasi una necessitat; i, Aristòtil, a la *Política*, insisteix que la pobresa és causa d'instabilitat per als diferents règims polítics.

Completem aquest quadre amb dos autors del període romà, Horaci i Ciceró. En el poema *Beatus ille*, l'autor de l'*Ars poetica* descriu una vida modesta, allunyada dels excessos de la ciutat, que satisfà els anhels profunds de l'ànima humana; malgrat aquesta modèstia, però, la pobresa exclou aquest ideal de vida, ja que requereix la possessió de terres, bestiar i esclaus. En canvi, Ciceró creu que la pobresa pot ser suportada, i que l'actitud de cadascú davant aquesta situació reflecteix la grandesa de la seva ànima (*Tusculanae Quaestiones*, 5.102); aquest mateix autor, a més a més, critica el desig de riqueses o la seva exhibició impúdica, ja que aquesta conducta contradiu el domini sobre si mateix que ha de caracteritzar la plena humanitat (*Paradoxa Stoicorum*, 6.44).

En resum, en el període clàssic del pensament, la relació entre els individus i la riquesa s'ajustaria amb l'ideal del just terme mitjà. Tant l'excés en un sentit (la riquesa), que impedeix la realització de l'ésser humà perquè el degrada, com l'excés en l'altre (la pobresa), que posa en perill la cohesió de la ciutat, són considerats defectes.

2. La prioritat de la fe en el context bíblic

La Bíblia ens sorprèn amb dues posicions completament contraposades en relació amb la riquesa i la pobresa. Els *Proverbis* sembla que associen la riquesa amb una benedicció divina, mentre que la pobresa es vincula amb la impietat: «A qui no fa cas de les advertències, pertoca misèria i vergonya» (Pr 13,18). No obstant això, Jesús condemna la riquesa amb les següents paraules: «Ja us dic jo que un ric difícilment entrarà al Regne del cel. I encara us dic: és més fàcil que un camell passi pel forat d'una agulla, que no pas que un ric entri al Regne del cel» (Mt, 19,23-24). Aquestes dues posicions poden ser explicades des d'una actitud subjacent, que a parer nostre caracteritza millor que cap altra el patró biblicosemític, que s'expressa de manera magistral al *Llibre de Job*.

Aquest personatge era un estrictíssim seguidor dels preceptes divins, «íntegre i recte, temia Déu i vivia apartat del mal» (Jb 1,1). Tanmateix, quan Satanàs posa en dubte la seva pietat, que atribueix al seu benestar material, Déu li permet de posar-lo a prova. Aleshores, Satanàs li pren tots els seus béns, mata els seus fills i filles i fins i tot li provoca una terrible úlcera per tot el cos. Malgrat les acusacions dels seus amics, que llegeixen les desgràcies com un càstig diví pels seus suposats pecats, Job es manté ferm en la seva fe: «Vaig sortir nu del ventre de la meva mare/ i nu hi tornaré/ Jahvé havia donat, Jahvé ha tornat a prendre;/ que el nom de Jahvé sigui beneït» (Jb 1,21). A la fi, Job és recompensat, amb molta més riquesa de la que tenia al principi, per la seva fidelitat a Déu.

El que destaca en aquesta història és la irrellevància de la riquesa o la pobresa en relació amb la fe en Déu. Satanàs assumeix que la comoditat material de Job és el fonament de la seva fe; sense aquesta, la seva fe flaquejaria i maleiria Déu. Però el missatge del *Llibre de Job* és que, amb béns o sense, la fe roman constant i inalterable, ja que en última

instància Déu és més enllà de la nostra comprensió; a la fi de l'obra, Job diu: «(...) he parlat sense intel·ligència/ de meravelles que em sobrepassen i no sabia» (Jb 42,1-4).

3. La il·lusió de la necessitat en el patró modern

El patró modern considera la pobresa com una situació objectiva que l'economia estudia de manera científica. Malgrat aquesta referència al coneixement científic, sovint l'economia ens mostra l'estat de pobresa com una sistematització altament ideologitzada d'experiències; per això, la seva conceptualització s'escindeix *grosso modo* en dues consideracions antagòniques, disfressades de necessitat.

1a. posició. Adam Smith, a *La riquesa de les nacions*, sosté que els individus, en la incessant cerca de benestar, augmentaran indefinidament la seva riquesa si es manté una situació de lliure competència en el mercat. Gràcies a una misteriosa «mà invisible», l'egoisme individual s'harmonitza i es converteix en un bé per a la societat en conjunt. Només les restriccions mercantilistes o fisiòcrates imposades per les monarquies absolutes poden obstaculitzar aquest efecte. La màxima que condensa aquesta reflexió econòmica és ben coneguda: «Laissez faire, laissez passer». Abans que Adam Smith desenvolupés aquesta teoria, de manera més poètica, Mandeville, a *La faula de les abelles*, havia expressat aquest punt de vista d'una altra manera: «vicis privats, virtuts (o beneficis) públiques».

2a. posició. En el si del món modern, i com a resposta a les difícils condicions de vida que el sistema econòmic liberal ha comportat per a una part de la població, han sorgit moviments d'oposició com l'anarquisme i el socialisme. El corrent teòric més influent ha estat el marxisme o «socialisme científic». Aquesta escola de pensament, crítica i oposada al capitalisme, ha sostingut, amb un pessimisme profund, que la pobresa generalitzada és una conseqüència necessària

i ineludible del desenvolupament del sistema burgès. Abocat a crisis cícliques en què la misèria es propaga, aquest sistema empeny els proletaris, en el marc de la lluita de classes, cap a una revolució que, com explica *El manifest comunista*, hauria de provocar un canvi radical no només en el sistema econòmic i social, sinó també en la humanitat mateixa.

L'experiència ens ensenya, com hem assenyalat més amunt, que no vivim de manera constant en el marc d'un únic patró cultural, sinó que canviem constantment i de manera compulsiva entre els diferents patrons que acabem d'esbossar. Aquesta volubilitat és universal. Així, és norma que l'ambició ens guii en els nostres quefers laborals; però, quan estem cansats i estressats i agafem el cotxe per anar a descansar en un entorn rural; aleshores, un cop asserenats, creiem amb una fe tàcita i silenciosa que la bona vida consisteix a adequar-nos als ritmes naturals. Quan la desgràcia tenyeix la nostra vida amb colors lúgubres, i la incapacitat causada per la malaltia ens empresona amb barrots de dolor en una habitació d'hospital; o quan la mort ens pren aquells que més estimem; aleshores tota la nostra vida se centra en l'altra vida i tota l'existència gira al voltant de la religió. I això passa perquè, heretades del passat, hi ha experiències vitals que un patró considera d'una manera particular i se'ns obren realitats i veritats que no consideren els altres.

Normalment, la pervivència de formes de vida que correspondrien a moments anteriors del desenvolupament d'Occident són interpretades com a resultat d'una síntesi històrica que no acaba de ser plenament coherent, com a vestigis destinats a desaparèixer, o com a excentricitats individuals. Tanmateix, la constància i la repetició del trànsit d'un patró a un altre qüestionen l'historicisme i ens conviden a adoptar una altra concepció antropològica més ajustada a aquestes vivències. A diferència de l'«ésser-en-el-món» heideggerià o del «jo soc jo i la meva circumstància» d'Ortega y Gasset, la hipòtesi que els hem proposat

ens concep radicalment com un «ésser-fora-dels-mons» o com «un jo soc jo prèviament o més enllà de *qualsevol* circumstància». Així, una «situació límit» no ens abocaria a la Transcendència, com pensava Karl Jaspers, sinó que ens conduiria d'un patró cultural a un altre.

Capaços de participar sempre d'experiències culturals completament distintes però amb idèntic referent, només des de la pluralitat de patrons i d'aquesta transcendència del jo podem comprendre les ambigüitats de la pobresa.

Bibliografia

- BÍBLIA (1968) Barcelona: Editorial Alpha.
- CICERÓ (2013) *Les paradoxes dels estoics*. Traducció de Joan Manuel del Pozo. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- CICERÓ (2018) *Tusculanes*. Vol. III, traducció d'Eduard Valentí. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- DE MANDEVILLE (1988) *La faula de les abelles i altres assaigs*. Edició a cura de Lluís Flaquer. Pròleg d'Ernest Lluch. Trad. Josep Sales i Boguñà. Barcelona: Edicions 62, Diputació de Barcelona.
- HORACI (1978) «Beatus ille». Dins *Odes i epodes*. Vol. 1. Trad. Josep Vergés. Barcelona: Fundació Bernat Metge.
- MARX, K. (2015) *El manifest comunista*. Trad. Jordi Moners. Barcelona: Tigre de paper edicions.
- PLATÓ (1981) *Apologia de Sòcrates. Critó. Eutífró. Protàgores*. Edició a cura de Josep Vives. Traducció de Joan Crexells. Barcelona: Editorial Laia.
- POPPER, K. (2006) *La miseria del historicismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- SMITH, A (1991) *Indagació sobre naturalesa i les causes de la riquesa de les nacions*. Vol. 2. Edició a cura d'Àngels Martínez i Castells. Traducció de Jordi Civis i Pol. Barcelona: Edicions 62, Diputació de Barcelona.

VIURE EN LA POBRESA... QUE NO EN LA MISÈRIA

ALBERT LLORCA ALEMANY
Societat Catalana de Filosofia

Presentació

a) Segons *el Diccionari de l'IEC* (1995), tenim el següent:
La Pobresa indica: *escassetat del necessari per viure, desgràcia (de ser pobre).*

Pobre d'esperit: *pusil·lànim* [que *no és la perspectiva cristiana: que és Pobres en l'esperit (enfortits per Déu)*].¹
Per tant, *pobres en esperit* indica la protecció de Déu sobre l'home, diferent de *pobre d'esperit, deixats* de la mà de Deu.

Misèria: *nivell alt de pobresa* o cosa de poc valor.

Miserable: *digne de compassió per la desgràcia o mesquí.*

Misericòrdia: *compassió que empeny al perdó. I si és divina (la Misericòrdia divina, que és Déu com a ésser únic, que posa remei –diví– als pecats de les creatures).* Llavors, *Misericòrdia* vol dir ser compassiu, ser magnànim... i ser pacient amb les turpituds –i necessitats– humanes. També s'hi pot entendre la gràcia (que és sobreabundant) de Déu i la pietat que en resulta d'aquesta actuació divina.

1. «Feliços els pobres en l'esperit, perquè d'ells és el Regne del cel.»
(Mt 5,3)

b) L'any 2023 va fer 150 anys del naixement de Charles Péguy (1873-2023: 150 anys) i cal tenir present que:

- Charles Péguy desconfiava de l'Església catòlica per tot el que diu. (Afegia Péguy a *Notre jeunesse* que l'Església defensava els rics. L'Església era de poca o nul·la mística). I fent referència a *De Jean Coste* el 1902 (*Obrres completes en prosa*, editada el 1987), diu *que la misèria és a l'economia com l'infern és a la teologia*.

També afirmava Péguy que els «catòlics moderns» són els «cures» (el 1912) i que «la nostra misèria ja no és una misèria contínua. Aquesta és la veritat. Però avui tot es mou. Tot és diferent. Tot és modern... perfectament des-cristianitzat».

I. Fenomenologia de la pobresa

a) Pel que fa a les consideracions bàsiques de José Ignacio González Faus, cal tenir present el següent:

Fa una crítica a la Il·lustració,² critica els «èxits» de la modernitat, que són, segons González Faus, perillosos; assenyala que la Il·lustració fou una de les conseqüències de la modernitat.

Hi ha, així mateix, dues idees rellevants d'aquest autor:

- Les seves referències a la pobresa (mitjançant els *Evangelis*) i a Sant Ignasi de Loiola (en pro dels pobres).
- Les estructures socials (i econòmiques), que dominaren l'home al segle XIX (posava González Faus, com a exemple, la propietat privada).

b) La pobresa, la misèria i la Bíblia (AT i NT)

Deia González Faus que cal diferenciar l'Antic Testament del Nou Testament:

2. En un petit però famós opuscle parla d'«Abjurar la modernidad». *Quadern de Cristianisme i Justícia*, Setembre de 2002.

Sobre l'AT, en l'opuscle *Saviesa divina. Els pobres en els llibres sapiencials de la Bíblia*,³ l'autor indica que l'objectiu de la investigació és aplicar l'ensenyança bíblica a l'imperatiu de la defensa dels oprimits (els pobres), perquè la justícia no és només un moralisme profètic, sinó també un consell de savis.⁴

Els temes abordats en la pobresa requereixen tres nivells:

1. Primer nivell: *la manera de ser de Déu*: o sigui, qui és Déu? L'autor parla de la *misericòrdia fidel de Déu*, entesa com la forma de relació amb els homes desvalguts. L'autor hi posa en relleu que la força de Déu és essencial, que Déu ho és tot i que el pobre no serà oblidat.
2. En el segon nivell: *la manera d'obrar de Déu*: Déu estima els justos i protegeix els desvalguts. I posats a escollir, sembla que prefereix la justícia i el dret als sacrificis dels pobres.
3. En el tercer àmbit, *el coneixement des de Déu i «de» Deu és determinant*; la justícia, la saviesa i la profecia van alhora, així doncs, l'ésser humà entén que aquest món, tot i no ser just, és el món que Jesús anomenava «Regne de Déu» i on cal actuar per fer-lo més digne.

En el NT, la preocupació pels pobres es notòria: des dels *Evangelis*⁵ fins als darrers escrits del Nou Testament (l'Evangelí de Lluc introdueix una idea fonamental per entendre ser pobre: la pobresa està a *no compartir*). I el mateix

3. GONZÁLEZ FAUS, José I., *Saviesa divina. Els pobres en els llibres sapiencials de la Bíblia*. Cristianisme i Justícia, Quaderns, 227. Fundació Lluís Espinal, 2022.

4. *Ibidem*, p. 2.

5. A Mt 25, Lc 6, Mc 10, 1Tm 6-10, 1Jn...; a tots ells es posa en relleu la importància que hom dona a l'actitud dels rics davant la misèria i l'espoliació econòmica dels pobres: el diner és el gran mal humà que cal abatre.

sant Pau diu als corintis (en l'*Epístola als Corintis*) que en la celebració dels sopars –«àgapes»– no han de dormir-se i condemnar-se en aquest món, mirant d'atipar-se del que disposen...⁶

c) La «nova» societat: *El «desarrelament» i la «gravetat» de Simone Weil i la «fal·libilitat» humana a P. Ricœur.*

És obvi que des de la Revolució Francesa, el 1789, –i fem un salt històric molt elevat– a Europa les coses anaren un xic diferent, almenys en les declaracions: la trilogia de la llibertat, la igualtat i la fraternitat quedava prou bé, però fou, ja es veu, força insuficient.

Dit en termes revolucionaris i alhora personalistes, sobre la Revolució Francesa:

La llibertat ho és si l'altre també ho és (en tant que la meua llibertat no és possible sense que l'altre ésser humà permeti tal llibertat).

La igualtat i justícia, (l'altre, en enfortir respectuosament la meua llibertat –i no les «regles» o lleis per les quals ens sentim lliures–, se sent igual a mi i justament tractat).

La fraternitat (i som iguals en la diferència: aquí rau la plena llibertat, en el sentit que no hi ha d'haver obstacle per atendre i ser compassiu si cal, amb l'altre). Des del punt de vista social, quin grau de cohesió es pot aconseguir si només tracto els qui són semblants a mi?⁷

6. A 1Co 11, 30-34, els diu sant Pau que havent-hi pobres, el millor no és fer ostentació del que hom pot menjar i, en tot cas, que mengin a casa seva abans de sopar tots plegats.

7. La pregunta és òbvia: quina mena de vincle establim si decideixo tractar els altres que són com jo? Si no sé –o vull– superar els reptes de les diferències, per què serveix la nostra actitud? Vegeu què en diuen en Lc 6,32-34 i Mt 6,43-47 als seus respectius Evangelis.

L'organització del poder polític (l'Estat) a Europa es funda en aquesta trilogia institucional.

Però ha succeït el que podia preveure's, *però no pas evitar: que la llibertat és una mera autonomia i sota el control d'elements econòmics estranys a la persona, que la igualtat ho és formalment i parcialment per a uns quants (els rics); i que la fraternitat no pot superar els conflictes de la «nova societat» esdevinguda; és a dir, que la fraternitat, com ja deia John Rawls, no existeix en la societat liberal.*

El resultat, en definitiva, és que la llei no protegeix els pobres, sinó el sistema social i polític que l'origina.

I què en diu Simone Weil? Les seves propostes són en un doble registre: el d'*Enracinement* o *Echar raïces* (en la versió castellana) i el de *La pesanteur et la grâce* (en llengua catalana), en la traducció en català de *La gravetat i la gràcia*, apunten al següent:

A *Echar raïces*, Simone Weil exposa el problema greu en aquell moment (1942): *l'arrelament* humà, sigui en la vida social o en la vida més particular. En qualsevol cas, el que compta és *l'obligació* de l'ànima humana (direm el *deure* de cada persona) davant les *necessitats* d'aquesta, d'entre les quals cal dir que, segons ella, hom troba les obligacions interiors i els drets verificables i relacionals.⁸

De les catorze necessitats que l'ànima ha de gestionar, segons enumera Simone Weil, parlem de l'ordre de l'ànima, la llibertat, la igualtat, la responsabilitat i la propietat... i que

8. Jo parlaria dels drets humans, que definiria així: «Qualitat performativa (i òbviament universal) atribuïda a una persona (subjecte) o comunitat humanes que han de resoldre llurs necessitats». Convé llegir les primeres planes d'*Echar raïces* (Trotta, 1996), en què Weil estableix els vincles entre l'obligació i les necessitats. En qualsevol cas, val a dir que Simone Weil entenia que les necessitats que ella citarà i que caldrà resoldre obliguen a reconèixer-les com a tals.

interpretarem com a drets, dependents de les altres persones, i sense els quals té lloc el *desarrelament*.⁹

Què cal dir d'aquestes necessitats? Hom dirà que en el pensar de Simone Weil l'altre és essencial en el reconeixement que requereixen i que no són, com ella diu, cap caprici.¹⁰ *En conjunt, doncs, sembla que Simone Weil entén que el Dret Humà (DH) és possible i necessari sobre la base del deure moral per gestionar les necessitats que l'ànima sent.* Si no és així, com dèiem més amunt, ocorre l'inestimat *desarrelament* en terrenys no gens humans (economia, conquesta militar, via política, via cultural...).

Si ens movem en una categorització ètica, *el Dret Humà apareix en la sensibilització i reconeixement dels drets de l'altre que no puc trepitjar*, sigui perquè és un hàbit (o percepció-interpretació determinada) o una persona que, malgrat el seu tarannà poc empàtic, vull respectar (tractar-la, com a mínim, com algú que mereix poder exposar les seves raons...). Que haig de fer, llavors? (pregunta netament ètica). Primer de tot, vull saber *com puc actuar*, després *què puc fer* i finalment *què puc ésser*; fent referència a la «humanitat» de què som portadors.¹¹

9. A la segona part de l'obra, Simone Weil parla d'aquest problema. La pensadora tenia la idea d'implementar aquestes «categories» en la nova etapa de França, després del nazisme. D'altra banda, és sabuda l'opinió que Manuel Sacristán expressava sobre l'esmentat llibre (*Echar raíces*, llibre «difícil de pair», deia Sacristán, pròleg de Juan Ramón Capella, Trotta, 1996, p. 19-22).

10. *Ibidem*, p. 27.

11. *Humanitat* significa, aleshores, haver-hi formes, límits, i supòsits que no podem vulnerar; com la llibertat d'opció, la interpretació-orientació de la vida, la relació amb l'altre, l'apropiació de béns... sempre que no obliguin a ningú a seguir aquests patrons. Jo crec que Jaume Serra Hunter practicà aquesta noció d'*humanitat*, que hom pot entendre com un *procés d'humanització* (Vegeu la conclusió de la meua comunicació al VI Congrés Català de Filosofia de Manresa, de juny de 2023: «La cultura com a humanització a Jaume Serra Hunter»).

Al llibre, *La gravetat i la gràcia*¹², que és una recopilació de fragments seus feta pel seu amic Gustave Thibon i que recull aportacions seves dels anys trenta, Simone Weil fa afirmacions estranyes sobre Déu com a Creador de l'Univers:

- En l'apartat «El qui hem d'estimar és absent»¹³, parla de quatre testimonis de la misericòrdia divina al món, i en el darrer (l'absència de misericòrdia al món) sembla que presenta la manera humana a través del dolor de presentar Déu.
- Més avall, afirma Weil que *hem d'estimar el no ésser*, quelcom que ratlla el patiment o infern aquí: com un mena de presència de l'absència no actual en la vida humana, o *misèria del cor*.
- Després arriba a dir Weil en el llibre que nosaltres no som¹⁴, perquè només som misèria i aquesta és la imatge del món, i el pecat no és sinó el desconeixement de tal misèria. Fa la impressió que Déu és la nostra misèria inicial i per tant el contrast amb Ell mateix fa que no la coneguem (la misèria): i aquesta és el màxim pecat. De manera que som «pecaminosos», cosa que indica que, estant en la via de la pobresa, no hem de caure en la misèria per un acte renovat d'esperança: i aquesta és la nostra missió.

Pel que fa a Paul Ricœur, ens diu el pensador que, en referència a la fal·libilitat humana, l'ésser humà es manté en

12. Simone WEIL, *La Gravetat i la Gràcia* (trad. cat. de Pau Mateu de 2021), sobre *La pesanteur et la grâce* (amb recopilació de textos de Gustave Thibon sobre fragments dels anys 1932 al 1939).

13. Simone WEIL, *La Gravetat i la Gràcia*, *op. cit.*, p. 166-167. Els quatre testimonis són: el favor de Déu als éssers que poden contemplar-lo, la resplendor d'ells i llur compassió, la bellesa del món i l'absència de misericòrdia al món (*op. cit.*, p. 168).

14. *Ibidem*, p. 179.

l'aporia i tensió de la finitud i de la infinitud, com a expressió de la seva misèria.

1. Sobre tal misèria de l'existència humana, Paul Ricœur entén que no la comprendrem mai del tot, tot i saber d'ella, en tant que som éssers integrals en què la finitud es fa entenedora amb la infinitud... La filosofia no comença res, i menys encara la ciència...

2. És per això que el saber transcendental (com el kantianisme) no acaba mai: la *metodologia* no sap a on i per què som: aquesta és la misèria (infinitud i finitud).¹⁵

3. El pitjor és no voler reconèixer la condició humana dividida i maligna de l'home. Per tant: sí que sabem que *empobrim* allò que som; perquè som éssers que vivim amb altres éssers: *som comunitaris*.

En el seu llibre, *Amor i justícia*, Ricœur aborda com la justícia requereix l'estimació –en forma d'amistat– per donar-se: cal, *en lloc de la llei de l'equivalència econòmica, la donació total o economia del do*.¹⁶ Com a conclusió, cal dir (segons la meua opinió) que per Ricœur no som maldat; però sí que tenim i patim la maldat.

15. Paul RICŒUR, *Finitud y culpabilidad*, 1969, p. 209 (cap. IV, La fragilidad afectiva).

16. Diu Ricœur en el seu llibre *Amor y justicia*, obra de 1990, amb traducció espanyola de Domingo Moratalla de 2008 (Ed. Trotta), que «la conciliación entre la lógica de la equivalencia, ilustrada por la Regla de Oro, y la lógica de la sobreabundancia, encarnada por el mandamiento nuevo, se hace casi imposible, si siguiendo algunas exégesis, como la de Albrecht Dihle en *Die Goldene Regel*, se sitúa la Regla de Oro en la Ley del talión...» (RICŒUR, 2011, p. 48). Cal dir que cinquanta-quatre anys abans, Jacques Maritain havia parlat del bé de la comunitat, que passava per la fraternitat i per la *pobresa*: diu aquest autor (Maritain) que aquesta forma part de l'economia del do, que és una *pobresa relativa*, en què el suficient per viure s'assegurarà i el luxe quedarà desterrat (*Humanismo Integral*, en versió castellana, escrita el 1934 i publicada en original francès el 1936. Maritain, 1999, introducció. Heroísmo y humanismo, p. 32).

II. El conatus cultural¹⁷

Entenc per *conatus cultural* –resumint molt–: el toc humanitzador que pertoca a tota cultura, pel qual la persona humana ha de defensar-la. El conatus cultural, doncs, alimenta els drets humans (DH), el civisme i l’educació implicats. En un esbós, tenim:

- Conatus cultural
- *Cultura conativa* (hi ha la veritat que ens dona suport i impulsa): per a la *defensa dels drets humans* (seguretat, tolerància-compassió, i sentit de la generositat).
 - *El civisme* (o *anticipació transcendental d’una persona amb d’altres; base de la convivència i rebuig de tota indiferència i incertesa*), així com necessitat de viure amb altres, tot i les desavinences.
 - *Educació*: pedagogia social –*epistemològica*– i *justícia comunitària*. La resultant d’aquest tarannà «conatiu», són els *drets civils, socials i econòmics* (exemples humanitzats).

Per tant, el conatus cultural és un esforç per conèixer i conduir la nostra persona singular en la cultura on som.

17. Dit senzillament, afirmava en començar l’apartat Filosofia Personalista de la *Revista Calidoscopi*, núm. 52, de 2023, p. 8: «La noció de *conatus cultural* la pensem per afrontar els problemes humans que es plantegen en la vida humana». I afegia: «El *conatus cultural* és l’impuls vital que planeja en tot ésser humà, malgrat els condicionants socioculturals (polítics, econòmics, de seguretat...) que pesen sobre nosaltres». També cal veure i analitzar com parlen Jaume Serra Hunter i Joan Maragall del «conatus» spinozista i la seva aplicació cultural.

Les conseqüències són: la *fraternitat* (contra tota supèrbia), la *tolerància-compassió* (contra tota indiferència i idolatria) i el *sentit del perdó* (respecte de l'altre o consens amb l'altre, evitant radicalitzacions finites).

Conclusions

La qüestió genèrica, no ho oblidem, és *la vida com a pobresa i/o misèria*. I els drets humans, hi tenen res a dir? Jo crec que sí: perquè els *drets humans* ajuden a viure més humanament *evitant el desarrelament* (en expressió de Simone Weil).

En suma, a tall de corol·lari final, assenyalem els següents punts:

1. La pobresa es dona com a *procés de l'empobriment*, més que com a estat inapel·lable. Jo crec que ser pobre és una actitud humana.

2. El dret humà evita el *des-encontre humà* (el desarrelament o deshumanització) i avui parlariem de la *cultura war*.

3. El dret humà té valor perquè està *universalitzat* (i no simplement «globalitzat») ¹⁸ i l'Estat del benestar europeu no és la solució; però els altres modes d'Estat (més autoritaris) són pitjors.

18. A grans trets, es pot dir que la *globalització* implica: la polarització social, l'antropologia de la conflictivitat i la idea de la societat («socis») no com a comunitat, juntament amb el domini d'un sector social (potser ara és econòmic), la no fraternitat (o institucionalització de la persona i no dels individus) i la cultura no conativa. Davant tot això, s'alça la *universalització*, que remetrà al «conatus cultural».

Bibliografia

- GONZÁLEZ FAUS, José I. (1996) *Nuestros señores los pobres*. Vitoria: Eset.
- GONZÁLEZ FAUS, José I. (1997) *Derechos humanos, deberes míos. Pensamiento débil, caridad fuerte*. Santander: Sal Terrae.
- GONZÁLEZ FAUS, José I. (2002) *Abjurar la modernidad*. Barcelona: Cristianisme i Justícia [Quaderns 113].
- GONZÁLEZ FAUS, José I. (2022) *Saviesa divina. Els pobres en els llibres sapiencials de la Bíblia*. Barcelona: Cristianisme i Justícia [Quaderns 227].
- LLORCA, Albert (2022) *Charles Péguy ¿un místico socialista?* Madrid: Digital Reasons.
- LLORCA, Albert (2023) «La noció de “conatus cultural”», *Revista Calidoscopi, IEMC*, núm. 52, p. 18-27.
- MOUNIER, Emmanuel (1935) *Révolution Personnaliste et Communautaire*. Paris: Fernand Aubier, éditions Montaigne [Collection Esprit]. Hi ha traducció castellana: *Revolución Personalista y Comunitaria*. Madrid: Ed. Zero, 1975.
- MARITAIN, Jacques (1999) *Humanismo integral*. Madrid: Palabra [Original de 1936].
- PÉGUY, Charles (1992) *Notre Jeunesse. Œuvres en prose complètes*, vol. II. Paris: Gallimard [Original de 1910] (Traducció castellana: *Nuestra juventud*. Madrid: Ed. Nuevo Inicio, 2017).
- RICŒUR, Paul (1960) *Finitude et culpabilité*, vol. I. Paris: Aubier [Traducció castellana: *Finitud y culpabilidad*. Madrid: Taurus, 1969].
- RICŒUR, Paul (2005) *Ética y cultura*. Buenos Aires: Ed. Prometeo.
- RICŒUR, Paul (2011) *Amor y justicia*. Madrid: Trotta (Conferència amb el mateix títol «Amour et justice», de 1989).
- WEIL, Simone (1996) *Echar raíces*. Madrid: Trotta.
- WEIL, Simone (2021) *La Gravetat i la Gràcia*. Traducció catalana de Pau Mateu. Barcelona: Fragmenta.



ESPOLI, POBRESA I INJUSTÍCIA SOCIAL

FRANCESC TORRES I MARÍ

Universitat de les Illes Balears (UIB)

Associació Filosòfica de les Illes Balears (AFIB)

«... ce sont les présents seuls qui créent le futur...»
Jacques Rancière¹

Examinarem el tema de la pobresa des de diferents perspectives.

Antoni Vidal Ferrando (Santanyí, 1945), poeta mallorquí i defensor de la llengua i la cultura dels Països Catalans, denuncia la situació actual de Mallorca amb aquestes paraules:

*Primer ens usurparen els boscs, les reserves
d'aigua dolça, el llegat dels difunts,
els mocadors de seda i els himnes de la tribu;
ens usurparen escenaris, efemèrides,
jardins, la força dels arguments,
els remeis contra les penes d'amor.
Demà tot serà seu. Entraran dins les cases
i ens llançaran al fang.²*

1. Jacques RANCIÈRE, *En quel temps vivons-nous? Conversation avec Eric Hazan*. Paris: La Fabrique Éditions, 2017, p. 60.

2. Antoni VIDAL FERRANDO, *Si entra boira no tendré a on anar*. Barcelona: Proa, 2022, p. 35.

Els boccs amenacen aquí i ara. Vius i ungles!

Jules Vallès (1832-1885) ens parla de la infància d'un nen pobre, la seva, la d'un nen que, a banda de les privacions materials, és maltractat pels seus pares. La trilogia *L'Enfant* (1879), *Le Bachelier* (1881) i *L'Insurgé* (1886) és un recorregut que comença amb una infància desgraciada, segueix amb la joventut insumisa i acaba amb la revolta. Del patiment a la insurrecció. L'esdevenir de Jacques Vingtras (l'*alter ego* literari de Jules Vallès) és l'aprenentatge dolorós d'un cos apallissat. En una carta publicada a *Le Philosophe*, el 7 de desembre de 1867, Vallès recorda l'etapa escolar com uns anys penosos, inútils i plens de patiment.³

De què parlaré jo? No m'atreixo a tocar cap tema, ja que no puc fer un moviment sense rompre alguna cosa que estigui a prop meu. Que jo rompi els vidres de l'enemic o que em caigui la meva vaixel·la a casa meva, està bé; però jo no puc decentment jugar el mateix joc a ca vostra, i exposar-me a ferir les vostres opinions i a horroritzar els vostres abonats jutjant a la meua manera algun mort venerat o viu il·lustres.

Per sort, cau un diari a les meves mans, on es tracta una revolta al col·legi de Rennes. –El liceu: tots nosaltres hem passat per allí. Voleu que us digui quina impressió me n'ha quedat? Jo he conegut la vida de misèria, la vida de presó; he hagut de batallar de ferm, treballar de valent, però no hi ha treball per penós que fos, ni he sofert mai humiliació tan dolorosa com he sofert l'empresonament i la tirania del col·legi. Ara bé, jo no era dels més desgraciats: no he estat intern més que per intervals. Però si una fada em fes tornar jove vint anys, posant com a condició que jo retornaria al

3. Bellet explica que aquesta revista va ser fundada el març de 1867. Dirigida i il·lustrada pel dibuixant Charles Gilbert, va desaparèixer l'any 1868. Vegeu Jules VALLÈS, *Œuvres, I, 1857-1870*. Edició establerta, presentada i anotada per Roger BELLET. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 2021, p. 1686.

col·legi, ho rebutjaria amb tot l'espant d'un condemnat a remar a les galeres que l'han tornat a condemnar. Aquells que siguin rics i puguin, per gust, ser uns carabassots, aquells que tinguin la vocació del professorat –els odiosos homenets!– aquests no saben prou el que hi ha d'espantós en aquesta vida, i no recorden del col·legi més que les bromes que hi feren o dels èxits que tingueren. Però aquells que hi són, perquè cal que hi hagin estat per poder més tard guanyar-se la vida i guanyar-se també la de la seva desgraciada família, no serien més feliços a la presó, si la presó no deshonoràs?

Tenir dotze anys, el cor molt sensible, l'ànima tendra, i que t'entreguin a l'estupidesa agra dels pedants: més desgraciats que els cornamusaires, que una vegada que han rebut els aplaudiments, se'n van a dormir, dormen i ronquen, i l'endemà corren pels carrers en llibertat, cal que aquests presoners de col·legi sentint la mà del peó o de l'agregat, qualche fruit sec fracassat allà o algú que tengui ambicions disgustat per ésser-hi, cal que sentin aquesta mà seca i freda gelar totes llurs alegries d'infant. Cal –és el que em feia embogir de tedi i de dolor– que llegeixin Tucídides o les *Selectae*, que s'ocupin dels abats Chatel d'Atenes, dels Dumanet de Roma, que aprenguin què és el sublim i sàpiguen l'aorist de Guignomaï! Per què? Per què?

Jo sabia l'aorist de Guignomaï (després l'he oblidat), traduïa passablement les *Selectae* i Tucídides, per no haver de fer còpies i tocar la peça blanca que em donaven per cada premi a la distribució, però com tenia el fàstic i la ràbia al cor, com sentia jo que tot això seria inútil per guanyar-me el pa un dia! I a mesura que creixia, endevinava que els mateixos records del col·legi m'incomodarien, em farien més beneït i em condemnarien a ser més pobre. Oh!, quines hores he passat amb els colzes sobre la taula de les classes, o amb el nas sobre el pupitre negre que portava i guardava els meus llibres! Quan per atzar els meus ulls vagaven per la finestra que la lluna argentava o que el sol daurava, un miserable –que no em caigui a les mans!– em donava cops de regle sobre els dits o m'estirava els cabells mentre reia! Em feia mal, el maleït!

Es donava el cas que perquè no havia sabut el meu Demòstenes o el meu Eurípides els dies de composició en recitació clàssica i fluïdesa, se'm privava de sortir, i jo quedava tancat, quan era intern, al col·legi; quan era extern, a casa. Però per resistir, quan es té consciència del no-res d'aquesta educació i quan se sap el que hom és, inútilment i sense profit, presoner i víctima, per resistir, no caldria un cap i un cor d'un infant: caldria l'heroisme d'un home.

Jo em pregunto com no m'he escapat per fer-me aprenent d'una impremta o pastor d'oques, trist i desgraciat com jo ho era vegent-me, per la voluntat cega dels meus pares, condemnat en aquests onze anys –jo havia fet *onze* anys!–, en aquests onze anys de versos llatins, de versions gregues! Versos grecs, versions llatines? No tan sols vaig tenir la pena, essent estudiant, de fer-les, sinó que encara vaig haver de desfer-me de l'olor de cellacremat, que m'havia deixat, malgrat el menyspreu dels meus petits triomfs, el maneig dels llibrots de classe. Encara m'adono molt sovint, en els roncs dels epítets, que he llegit de memòria les *Tusculanes* i sovint, quan no em vigilo, faig frases franceses com si fossin versos llatins.

Feliçment, jo era gandul, i era malgrat jo que de vegades era el primer; a més a més, tenia companys molt intel·ligents que tampoc no feien res; tots, a la vida, han triomfat; tots els que no són morts, per Déu, sí! I la meitat dels llorejats de París o d'altres llocs, que es rompien l'esquena al col·legi, ja fos per vanitat o perquè tenien una beca, la meitat d'aquests pobres diables supuren estupidesa o rebenten de fam.

Jo no parlo de les persecucions i dels suplicis; dels càstigs a la neu, del segrest on es mor també de fred, jo no us parlo dels insults que us llancen els bidells rancuniosos o exasperats.

Hi ha al món dos homes als qui desitjo mal, només dos: un va ser el meu professor a cinquè i es divertia pegant-me bufetades quan tenia dotze anys; l'altre fou el meu cap de pensió a París i em va humiliar tot un curs, quan jo tenia quinze anys!

Un fou expulsat de la direcció del liceu; l'altre va fer fallida i ara és prefecte d'estudis en algun racó del món! M'he venjat per casualitat. Però quantes vegades he lamentat que tinguessin els cabells grisos, perquè llur vellesa no em permetia de corregir-los! Quan me'ls trobo, tenc ganes de donar-los coces al cul i fuetejar-los com ells m'haurien fuetejat si s'hi haguessin atrevit!

El col·legi, em sento empal·lidir només de pensar-hi! Jo qualifico aquells anys com els més horribles de la meua vida!⁴

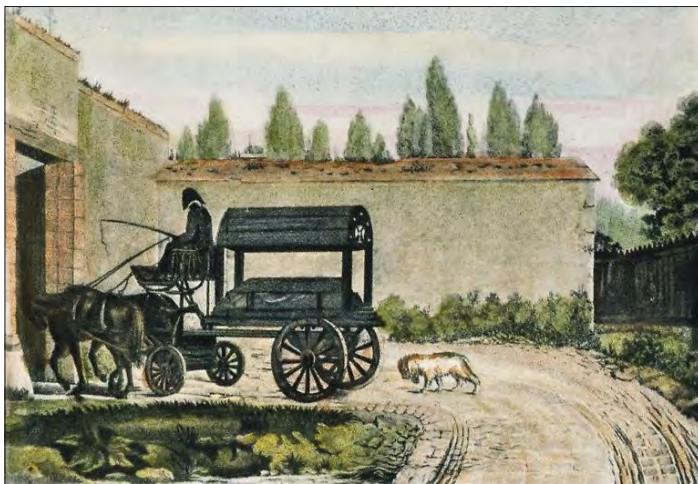
A continuació oferim un glossari d'aquesta carta:

*je ne peux faire quelque mouvement sans casser quelque chose horripiler vos abonnés
mort vénéré
vivants illustres révolte
vie de misère vie de prison
humiliation si douloureuse tyrannie
galérien
vocation de professorat
les odieux petits hommes bagne
le cœur tout sensible l'âme tendre
la sottise aigre des pédants
glacer toutes leurs gaietés d'enfant Thucydide
Rome prix
le dégoût et la rage au cœur inutile
souvenirs de collègue sot
pauvre
coups de règle sur les doigts me tirer les cheveux
le scélérat
enfermé à la maison résister
conscience du néant de cette éducation échapper
apprenti d'imprimerie
la volonté aveugle des parents onze ans
vers latins versions grecques*

4. *Ibidem*, p. 1022-1025.

*je fais des phrases françaises comme des vers latins réussis
s'échinaient vanité
une bourse pauvres diables pue la bêtise
crève de faim persécutions supplices
insultes
s'amuser à me gifler humilia
quinze ans vengé
fouetter
ces années-là les plus horribles de la vie!*

A L'Événement del 24 de desembre de 1865 Vallès dedica un article homònim al quadre de Vigneron *Le Convoi du pauvre*.⁵ «Totes les imatges de dols passats i el fantasma



Le Convoi du pauvre de Pierre-Roche Vigneron.

5. Pierre-Roche Vigneron (1789-1872) era litògraf i escultor. Jazet va fer un gravat del seu quadre. Aquesta obra era molt coneguda, ja que H. Monnier, caricaturista, en parla a *Les Scènes de la vie populaire* i perquè Beethoven hi veia una imatge de l'enterrament de Mozart. *Ibidem*, p. 1484-1485. La imatge reproduïda està lliure de drets d'autor als EUA des de 1928.

de misèries futures s'aixequen sota els passos d'aquest camut: pobre animal, i que sembla tenir una ànima!». «No, no conec res tan trist i colpidor com aquest quadre. Mai la simplicitat va tenir tal eloquència, i la melancolia, un horitzó tan vast!».⁶

Pere Tió afirma que Jacint Verdaguer és el poeta del poble (pagesos, jornalers, obrers).⁷ Però cal recordar que el carrer és un factor essencial en la vida i l'obra literària del poeta dels Països Catalans. El text fonamental per demostrar la importància radical i definitiva del carrer és «Lo cornamusaire» (1901?). L'experiència del cas concret de la lliçó del cornamusaire (que és urbà, del carrer) li obrí un nou camí *sense necessitat de veure camps i muntanyes*. Podríem (amb exageració!) dir sense *Canigó* i *L'Atlàntida*. Això el transforma en el poeta del futur.⁸ Aquí trobam un cas de «La reazione stilistica» que proposarà Pier Paolo Pasolini en el seu poema.⁹

En aquesta cançó d'UC es declara la situació de pobresa crònica de l'illa d'Eivissa. No és una cançó anònima. L'autor de la cançó és en Pep Xico Bet, nascut a Sant Agustí, Eivissa, l'any 1876. Va morir a Palma, el 1937.

6. *Ibidem*, p. 653- 654. El pintor va contar a Vallès que, un dia, passejant amb la seva dona, varen veure passar un carro fúnebre sense seguici. Vignerón va dir amb tristor: «Ni tans sols un ca!». Així va sorgir la idea del quadre.

7. Pere Tió i PUNTÍ, *Pobresa. Poemes de Jacint Verdaguer*. Folgueroles: Verdaguier edicions, 2022, p. 9-67.

8. Comentam «Lo cornamusaire». Vegeu Jacint VERDAGUER, *Barcelona. Textos per a un llibre*. A cura de Francesc Codina i Valls. Vic: Eumo Editorial, 2006, p. 368-372.

9. Pier Paolo PASOLINI, *La religión de mon temps*. Edició bilingüe traduïda al francès per René de Ceccatty. Paris: Rivages Poche, 2020, p. 274-280.

*En aquesta illa tan pobra
es que la van governant
tallen per allí on volen
i es queden sa mellor part;
i a Madrid fan festes grosses
amb lo que es va recaudant:*

*tot són cotxes i carrosses,
diputats i generals,
i es que neix pobre, que es morga
sense un dia de descans.*¹⁰

Afirma Ana Moreno Garrido:

Pero el turismo franquista no solo fue política, o política económica, dejó dos importantes legados: un nuevo paisaje costero, natural y urbano y el convencimiento, propio y ajeno, de que España es, y no podría ser otra cosa, que una nación turística. De la destrucción de paisajes el turismo fue muy responsable, pero no fue el único. La compleja *España fea* es una acumulación de caos urbano, capitalismo salvaje, impunidad, complicidades e irresponsabilidades en la que la planificación, o, mejor dicho, la no planificación, turística quedó atrapada como otras muchas, pero también es de larga duración la herencia de nación turística. Porque, finiquitado el franquismo, España no cambió nada, siguió siendo el paraíso vacacional de las clases medias europeas.¹¹

Ana Moreno Garrido es demana què ha canviat, i què no ha canviat des d'aquell llunyà 1929.

10. Disc d'UC, *En aquesta Illa tan pobra*, 1976. Per una biografia de Pep Xico Bet vegeu Isidor MARÍ i Pep RIBAS HEREVA, *Pep Xico Bet (1876-1937). Vida i Cançons*. Eivissa: Editorial Mediterrània-Eivissa, 2017.

11. Ana MORENO GARRIDO, «Cien años de turismo, y alguno más», *Revista de Occidente*, Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón, núm. 508, septiembre 2023, p. 16-17.

La confirmación definitiva del destino turístico nacional, un modelo en el que España parece sentirse cómoda, y al que, para bien o para mal, se ha subordinado casi todo, pero también la perfecta sintonía con un fenómeno global constitutivo de la modernidad y, a estas alturas de la post-modernidad, causa y efecto de mucho de lo acontecido en el siglo xx, pero, también, no lo dudemos, de lo que viene en el siglo xxi.¹²

El 18 de març de 1982, Raimon escriu en el seu diari aquestes paraules plenament vigents.

M'ho deia X.: es naix francès, italià, alemany, espanyol, etc., en canvi, català, se n'ha d'aprendre. Hom no naix català o, millor dit, la majoria de catalans naixem espanyols. Amb el temps i per un acte de voluntat, mentre van catalanitzant-se van desespanyolitzant-se. Ell no creu que es pugui ser català i espanyol alhora.¹³

Recordem els versos de Miquel Martí i Pol, del poema «L'Elionor» publicat a *La fàbrica* (1972).

*Miquel, recorda-ho:
únicament pegant sacsades
tots plegats ens els traurem de sobre.
Les canyes es tornen llances
si hom les empunya amb esperit de lluita.*¹⁴

Una recomanació: llegiu *Manual per a dones de fer feines* de Lucia Berlin (1977)¹⁵ i *Experiencia y pobreza. Walter Benjamin en Ibiza*, de Vicente Valero.¹⁶

12. *Íbidem*, p. 17.

13. RAIMON, *Personal i transferible*. Barcelona: Editorial Empúries, 2023, p. 35.

14. DOLORS OLLER, *Deu poetes d'ara. Antologia*. Barcelona: Edicions 62, 2a ed. 1998, p. 31.

15. LUCIA BERLIN, *Manual per a dones de fer feines*. Traducció d'Albert Torrecasana. Barcelona: L'Altra Editorial, 2015.

16. VICENTE VALERO, *Experiencia y pobreza. Walter Benjamin en Ibiza*. Cáceres: Periférica, 2017.

Bibliografia

- BERLIN, Lucía (2015) *Manual per a dones de fer feines*. Traducció d'Albert Torrecasana. Barcelona: L'altra editorial.
- MARÍ, Isidor i RIBAS HEREVA, Pep (2017) *Pep Xico Bet (1876-1937). Vida i Cançons*. Eivissa: Editorial Mediterrània-Eivissa.
- MORENO GARRIDO, Ana (2023) «Cien años de turismo, y alguno más», *Revista de Occidente* (Madrid-Fundación José Ortega y Gasset-Gregorio Marañón), núm. 508, p. 9-18.
- OLLER, Dolors (1998) *Deu poetes d'ara. Antologia*. Barcelona: Edicions 62 (2a ed.).
- PASOLINI, Pier Paolo (2020) *La religion de mon temps*. Edició bilingüe traduïda al francès per René de Ceccatty. Paris: Rivages Poche.
- RAIMON (2023) *Personal i transferible*. Barcelona: Editorial Empúries.
- RANCIÈRE, Jacques (2017) *En quel temps vivons-nous? Conversation avec Eric Hazan*. Paris: La Fabrique Éditions.
- TIÓ i PUNTÍ, Pere (2022) *Pobresa. Poemes de Jacint Verdaguer*. Folgueroles: Verdaguer Edicions.
- VALERO, Vicente (2017) *Experiencia y pobreza. Walter Benjamin en Ibiza*. Cáceres: Periférica.
- VALLÈS, Jules (2015) *L'Enfant*. Paris: Folio Classique.
- VALLÈS, Jules (2021) *Œuvres, I. 1857-1870*. Edició establerta, presentada i anotada per Roger BELLET. Paris: Bibliothèque de la Pléiade.
- VERDAGUER, Jacint (2006) *Barcelona. Textos per a un llibre*. A cura de Francesc Codina i Valls. Vic: Eumo Editorial/Societat Verdaguer.
- VIDAL FERRANDO, Antoni (2022) *Si entra boira no tendré a on anar*. Barcelona: Proa.

POBRESA, UNA PERSPECTIVA FINANCERA

DAVID CEBALLOS HORNERO

*Grup d'Investigació en Anàlisi Financera i de la Incertesa
(IAFI)-Universitat de Barcelona*

«Pot ser pobra, la classe mitjana?»¹

La resposta a aquesta pregunta es pot enfocar, com a mínim, des de dues perspectives, segons com es defineixi la pobresa.

La primera, des d'una perspectiva matematicoestadística, a partir de la definició de *llindar de pobresa* que des de fa anys fa servir la Unió Europea,² implicaria una resposta negativa perquè, segons l'OCDE,³ la classe mitjana comença amb a partir d'una renda disponible superior al 75 % de la mediana i el llindar de pobresa que fixa l'estadística europea és fins al 60 % d'aquesta mediana.

1. La ponència original no contenia aquest inici com a fil argumental de l'article, que s'ha afegit perquè permet donar una resposta a les qüestions que es van plantejar a la sessió.

2. <https://www.ine.es/jaxiT3/Tabla.htm?t=9963&L=0> [Consulta 2 de gener de 2024]. A la Unió Europea es mesura la pobresa a partir del concepte de *llindar de pobresa*, en què es considera pobra una llar amb una renda mitjana dels seus components inferior al 60 % de la renda mediana disponible en cada estat membre.

3. <https://www.oecd.org/spain/Middle-class-2019-Spain.pdf> [Consulta 2 de gener de 2024]. La classe mitjana es defineix com el grup poblacional que la seva renda disponible (la mitjana de la unitat familiar o de la llar) està entre el 75 % i el 200 % de la renda disponible mediana del país.

La segona, des d'una perspectiva més social o socioeconòmica, en què es donaria pas a una mesura més subjectiva i dinàmica a partir de conceptes com ara l'*exclusió social*⁴ o dels mecanismes subjacents de la pobresa que va estudiar el premi Nobel Amartya Sen⁵ per defensar una definició de *pobresa* que inclogui les capacitats o oportunitats de la persona per ser una mesura socialment més justa, i no reduir-la a la capacitat instrumental de la renda econòmica. Des d'aquesta perspectiva, la resposta no seria tant taxativa, sobretot si ens fixem en la recent vaga industrial de l'automòbil als Estats Units d'Amèrica (EUA), on part del transfons social de la vaga rau en el sentiment de pobresa o de sortir de la classe mitjana⁶ i per la gran diferència entre el salari mitjà en aquesta indústria i el de les seves persones directives.⁷ Aquesta vaga pot ser un indicatiu que la classe mitjana pot arribar a sentir-se pobra per comparació amb les majors rendes i estructura de consum dels seus o seves caps, en tant que hi ha qui posa l'origen de la classe mitjana moderna als EUA en els assalariats/des de la incipient indústria automatitzada representada principalment pel sector automobilístic, que rebien salaris i beneficis laborals clarament per sobre de la mitjana, i a més, estables.⁸ És a dir, els treballadors/es ara en

4. Joan SUBIRATS (Dir.), *Pobreza y exclusión social: un análisis de la realidad española y europea*. Barcelona: Fundación La Caixa, 2004, p. 10-34.

5. Amartya SEN, «La Pobreza como privación de capacidades», *Desarrollo y Libertad*. Buenos Aires: Editorial Planeta, 2000, cap. 4, p. 114-141.

6. <https://elpais.com/economia/2023-09-24/una-huelga-que-marcara-una-epoca.html> [Consulta 2 de gener 2024].

7. <https://elpais.com/economia/2023-09-18/los-sueldos-multimillonarios-de-los-directivos-en-la-diana-de-la-huelga-del-motor-de-ee-uu.html#?rel=mas> [Consulta 2 de gener 2024].

8. https://es.wikipedia.org/wiki/Clase_media [Consulta 2 de gener 2024].

vaga han estat representants inequívocs de la classe mitjana durant els darrers 120 anys de la història estatunidenca.

Aquesta disjuntiva emana per l'evolució del terme econòmic de *pobresa* (manca o escassetat del necessari per viure)⁹ i per la seva mesura cada vegada més multidimensional per recollir més abastament el concepte del *necessari*. Així, la seva mesura ha anat evolucionant des de la pobresa extrema (no es tenen prou recursos per subsistir. Per exemple, el Banc Mundial¹⁰ fixa un llindar de 2,15 USD per persona i dia en termes de paritat del poder adquisitiu des del 2017), passant per llindar o risc de pobresa (en general una proporció, entre el 50 % i el 75 %, de la renda mitjana o mediana), tenint present les necessitats i costos d'alimentació, vestimenta i allotjament, fins a mesures multidimensionals que tenen en compte aspectes com l'accés a la salut, l'educació, l'habitatge... com ara la taxa AROPE,¹¹ que té present el

9. Segons el TERMCAT (<https://www.termcat.cat/ca/cercaterm/pobresa?type=basic>) [Consulta 2 de gener 2024], la pobresa és un terme sociològic i de ciències socials bàsic que es defineix en termes relatius, atès que la consideració dels recursos necessaris per a una vida digna canvia segons el context social, històric i cultural.

10. <https://www.bancomundial.org/es/news/factsheet/2022/05/02/factsheet-an-adjustment-to-global-poverty-lines#:~:text=La%20nueva%20%C3%ADnea%20mundial%20de,viven%20en%20la%20pobreza%20extrema> [Consulta 2 de gener de 2024].

11. Acrònim de l'anglès: *At Risk of Poverty and/or Exclusion*. <https://www.idescat.cat/pub/?id=ecv&n=14914> [Consulta 2 de gener 2024].

El concepte de *risc de pobresa* s'amplia amb elements d'exclusió social en la mesura de la taxa AROPE quantificant les persones que estan en algun o tots d'aquests indicadors: taxa de risc de pobresa després de transferències socials: ingressos per unitat de consum inferior al 60 % de la renda mediana disponible equivalent després de transferències socials; privació material i social severa (de béns): carència involuntària a la llar de 4 o més dels següents 9 béns: (i) vacances d'una setmana; (ii) menjar carn, pollastre o peix cada dos dies; (iii) mantenir l'habitatge a una temperatura adequada; (iv) fer front a despeses imprevistes de més de 650

risc d'exclusió social, o l'índex de desenvolupament humà (IDH) definit per l'ONU.¹²

Per tant, la mesura de la pobresa ha anat evolucionant cap a una mesura més subjectiva i relativa, justificat en l'intent de capturar tota la complexitat d'una situació d'escassetat o d'insuficiència per viure en l'actual context econòmic capitalista, on cada vegada té més pes la dimensió o el component d'accés o d'exclusió respecte de l'originari de subsistència.¹³ De fet, hi ha autors que defensen l'estudi del concepte d'*exclusió social* perquè és més extens i dinàmic que el de *pobresa* a l'hora d'aplicar-lo a les polítiques socials perquè la pobresa tendeix a mesurar-se només pel paràmetre de renda disponible.¹⁴ La mateixa estadística europea els tracta com a conceptes equiparables (*pobresa i exclusió social*)¹⁵ o el Govern de la Generalitat de Catalunya planteja estratègies de lluita contra la pobresa amb la mateixa equiparació.¹⁶ Addicionalment, des de la perspectiva del premi

euros; (v) retards en els pagaments de l'habitatge principal (hipoteca, comunitat o consums) en el darrer any; (vi) disposar de cotxe; (vii) disposar de telèfon; (viii) disposar de televisió; (ix) disposar de rentadora; llars amb molt baixa intensitat laboral: llar on totes les persones en edat de treballar fins a 59 anys han treballat menys del 20 % del seu potencial en un any.

12. https://es.wikipedia.org/wiki/Anexo:Comunidades_aut%C3%B3nomas_de_Espa%C3%B1a_por_IDH [Consulta 2 de gener de 2024].

13. <https://www.studysmarter.es/resumenes/sociologia/estratificacion-social/tipos-de-pobreza/> [Consulta 2 de gener de 2024].

14. Joan SUBIRATS (DIR.), *Pobreza y exclusión social: un análisis de la realidad española y europea, op. cit.*, p. 10-34.

15. https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained/index.php?title=Children_at_risk_of_poverty_or_social_exclusion#:~:text=or%20social%20exclusion-,Key%20findings,aged%2018%20years%20and%20over [Consulta 2 de gener de 2024].

16. ACORD GOV/ 208/2023, de 10 d'octubre, pel qual s'aprova elaborar una estratègia de país de lluita contra la pobresa infantil de Catalunya.

Nobel Amartya Sen¹⁷ la pobresa s'ha de concebre com una privació de les capacitats bàsiques, més enllà de la capacitat instrumental de la renda, perquè les necessitats de la persona varien segons l'edat, el sexe, la situació social, sanitària o epidemiològica, el lloc, etc. En el sentit que la pobresa és relativa, de manera que una mateixa persona i renda pot ser rica en un lloc o context i pobra en un altre.

Per tant, aquesta pobresa multidimensional, la mesura de la qual s'aproxima des de perspectives basades en l'exclusió o la desprotecció, inclou altres barreres o necessitats econòmiques més enllà de la renda disponible. Així, en una economia capitalista pràcticament global, en què emergeix una «societat del consum» insatisfeta a cada nou producte o innovació, l'accés al crèdit, a l'estalvi remunerat o als serveis financers en general, «dret» necessari per poder ser part d'un grup social o mantenir el cistell de consum propi de cada època, en què la desigualtat salarial o la bretxa entre pobres i rics evidencia les diferents possibilitats d'accés als drets (de consum) més bàsics perquè el preu és igual per a tothom.

De forma que el crèdit es fa requisit per a qualsevol economia domèstica per tal de poder accedir a l'habitatge, a la compra o a les vacances en moments d'alta demanda, etc. També el crèdit permet tenir més opcions de superar una mala època econòmica sense renunciar a l'estil de vida, emprendre nous negocis amb oportunitats d'ingressos addicionals, invertir en educació i capacitació per a la millora d'habilitats i l'ocupabilitat d'algun membre que permeti superar la situació de pobresa en l'actualitat o les properes generacions, la millora dels sistemes de producció i de sub-

17. Amartya SEN, «La Pobreza como privación de capacidades», *Desarrollo y Libertad*. Buenos Aires: Editorial Planeta, 2000, cap. 4, p. 114-141.

Table 1: Median wealth and wealth inequality 2000–22, by region
Median (smoothed USD)

Region	2000	2005	2010	2015	2020	2021	2022
Africa	182	348	580	755	1,025	1,136	1,398
Asia-Pacific	894	1,565	2,170	3,444	4,456	5,059	5,673
China	3,155	7,279	11,678	16,053	24,606	28,537	30,696
Europe	7,178	11,348	14,553	16,312	23,683	26,428	30,509
India	1,153	1,383	1,912	2,405	3,299	3,656	4,107
Latin America	1,320	2,363	4,149	3,932	4,592	5,269	6,028
North America	46,041	62,988	49,242	58,893	81,604	95,298	109,285
World	1,590	2,442	4,202	5,594	7,415	8,401	9,167

Font: CREDIT SUISSE RESEARCH INSTITUTE. *Global Wealth Report 2023: Leading perspectives to navigate the future.*

sistència, sobretot en zones rurals, amb noves tecnologies, eines, llavors... En general, una reducció de les vulnerabilitats davant situacions socioeconòmiques que podrien arrossegar a estadis de pobresa.¹⁸

Tot això suposa que la limitació o restricció a l'accés al crèdit incideix com a un factor d'exclusió o desprotecció i, en darrera instància, en un risc de pobresa. De fet, hi ha diversos estudis¹⁹ que mostren que l'accés als serveis financers té un paper fonamental en el desenvolupament d'una economia i en l'alleujament de la seva pobresa. Un accés als serveis financers que agafa la forma d'«inclusió financera»

18. <https://www.bancomundial.org/es/topic/financiacinclusion/overview> [Consulta 2 de gener de 2024].

19. Per exemple, WORLD BANK, *Global Financial Development Report 2014: Financial Inclusion*. Washington, DC. <http://hdl.handle.net/10986/16238> [Consulta 2 de gener de 2024].

per oposició a l'exclusió als serveis financers bàsics. Però la inclusió financera tampoc pot amagar una política agressiva d'imposició financera, com ara la tendència actual dels caixers automàtics o la fi del diner físic a Europa,²⁰ que pot derivar a resultats amb efectes contraproductius des del punt de vista socioeconòmic.²¹

D'acord amb l'anterior, emergeix un paper del crèdit, o en general dels serveis financers, com a eina d'integració perquè permet el consum de recursos en el present o de forma immediata en consonància a la necessitat social del grup de referència (identitat i inclusió). En altres paraules, la possibilitat de les rendes baixes o pobres per optar a una vida «digna».²² Dignitat entesa com la possibilitat de gaudir del consum estàndard que té la societat, en el sentit de compartir el mateix «estatus» representat pel consum i no sentir-se diferent. Així, el consum²³ proveeix de més possibilitats de realització i gaudi personal-familiar-social, cobrant rellevància el crèdit pot contribuir a l'augment del consum present i la reducció del sentiment personal-familiar-social de pobresa.

Un accés al crèdit que cal tenir present que no deixa de ser una operació financera i, per tant, contractual, en el sentit d'uns deures i obligacions legals, com és sobretot la del seu retorn. Cal recordar la modificació de l'article 135 de la

20. Juan A. ASTORGA, «El fin del dinero físico», *Quaderns IAFI*. Revista científica grup de recerca IAFI, vol.1, 2019, p. 159-180.

21. Anita GARDEVA i Elisabeth RHYNE, *Opportunities and Obstacles to Financial Inclusion: Survey Report*. Center for Financial Inclusion at accion international, July 2011 [Publication, 12].

22. Clara HAN, «Symptoms of another life: Time, Possibility and Domestic Relations in Chile's Credit Economy». *Cultural Anthropology*. 2011, p. 7-32 [<https://doi.org/10.1111/j.1548-1360.2010.01078.x>].

23. Paulina VALENZUELA i Angélica BONILLA, «La pobreza y el crédito: Entre la inclusión y la vulnerabilidad». *Revista CIS*, núm. 19, novembre 2015, p. 82-100.

Constitució Espanyola el 2011,²⁴ que va deixar clar, tret pel concepte més actual de *segona oportunitat*,²⁵ que el deute pot ser el primer exigible amb independència de la situació econòmica. Existeixen clàusules, avals o acords que també suavitzen aquesta exigibilitat del deute, tot i que per traspàs de l'obligació a un tercer o per la renúncia del creditor com va ser el cas de la crisi del deute grec o de les hipoteques *subprime* (rescat bancari).

L'accés al crèdit es teoritza des de l'elecció intertemporal de consum, model econòmic de decisió d'una persona o unitat familiar per distribuir el seu consum en el temps (present-futur), en què l'estalvi actual queda remunerat o l'endeutament actual té el preu del tipus d'interès. De manera que el paràmetre (acostuma a ser un valor predefinit i fix) de decisió més important és el tipus d'interès perquè afecta la utilitat i possibilitats últimes de consum.

Es pot fer una descomposició del tipus d'interès²⁶ en tres sumands:

1) La preferència per la liquiditat (impaciència individual pel consum present perquè socialment podria considerar-se nul·la per la solidaritat intergeneracional).

2) L'efecte creixement (preferència pel consum present en un escenari de taxa real de creixement econòmic positiva per la reducció de la utilitat marginal del consum futur), i

24. <https://app.congreso.es/consti/constitucion/indice/titulos/articulos.jsp?ini=135&tipo=2#:~:text=Art%C3%ADculo%20135&text=Todas%20las%20Administraciones%20P%C3%BAblicas%20adecuar%C3%A1n,Europea%20para%20sus%20Estados%20Miembros> [Consulta de 2 de gener de 2024].

25. <https://www.boe.es/buscar/pdf/2015/BOE-A-2015-8469-consolidado.pdf> [Consulta 2 de gener de 2024].

26. Christian GOLLIER, «On the Underestimation of the Precautionary Effect in Discounting», *The Geneva Risk and Insurance Review*, vol. 36, 2 (December 2011), p. 95-111.

3) L'efecte de precaució, que opera només a llarg termini (prudència cap a l'estalvi davant riscos futurs, que implica una preferència pel consum futur).

Si bé, les formes més habituals d'aproximar el tipus d'interès de l'elecció intertemporal són la taxa lliure de risc o altres sistemes amb taxes decreixents en el temps segons preferències o enquestes²⁷ d'expectatives d'ingressos futurs (més possibilitat de retorn), la incertesa o la planificació de les despeses futures (preferència estalvi).

No obstant, tot això parteix del tipus d'interès i , per tant, d'operacions financeres de finançament (equilibrades) quan la realitat és el desequilibri, ja no només per deixar un llegat, sinó per la impossibilitat de planificació i d'encertar el resultat de l'estalvi o de les expectatives futures (estalviar o endeutar-se en la quantitat justa pel consum present i futur òptim). Tot això aconsella que seria més convenient treballar des d'un model financer més proper a la matemàtica de la inversió.²⁸ Sota el model de matemàtica de la inversió del Dr. Rodríguez,²⁹ la taxa de rendibilitat per valorar una inversió és la taxa financera de rendibilitat (TFR), i no la taxa interna de rendiment (TIR), que a més comporta problemes d'existència matemàtica. Aquestes taxes són iguals quan la TIR coincideix amb el tipus d'interès de valoració, és a dir, en les operacions financeres de finançament. De manera que la taxa financera de rendibilitat (TFR), a més de ser únicament i matemàticament congruent per a tota operació d'in-

27. Martin L. WEITZMAN, «Why the far-distant future should be discounted at its lowest possible rate», *Journal of Environmental Economics and Management*, vol. 36, 3, novembre 1998, p. 201-208.

28. Alfonso M. RODRÍGUEZ, *Matemática de la Inversión*. Barcelona: Universitat de Barcelona, 1998.

29. Alfonso M. RODRÍGUEZ, «Profitability in Complex Investments: Errors of IRR and other Anomalies, their Solutions», *International Journal of Economics, Finance and Management*, vol. 7, 3, juny 2019, p. 88-94.

versió, reflecteix el desequilibri de l'operació financera al suposar, en general, una rendibilitat diferent a la del mercat (finançament).

Així, la TFR es pot separar en tres sumands:

1) El tipus d'interès lliure de risc, que en general és el tipus base de valoració i el cost d'oportunitat de mercat.

2) El diferencial de rendibilitat associat al risc, segons la corba de la frontera eficient markowiana,³⁰ com a prima de risc.

3) El sobrediferencial per la destresa o sort de l'agent inversor, en la línia de l'empresari innovador schumpeterià³¹ i la seva «destrucció creadora» o l'«esperit animal» keynesià,³² que impulsa l'agent econòmic a actuar malgrat la incertesa a llarg termini.

Des d'aquesta descomposició de la TFR d'una inversió, com a mesura del rendiment esperat de l'endeutament present que es converteix en consum futur, la pobresa relativa des de la perspectiva financera, que és la temàtica d'aquesta reflexió, es conceptualitzaria quan la restricció d'accés al crèdit impliqués un tipus d'interès per sobre dels dos primers sumands (la taxa lliure de risc més la prima de risc eficient) perquè implicaria que l'entitat financera s'estaria apropiant de l'esforç i sobrerendibilitat que genera l'agent inversor.

Per tant, la pobresa o la vulnerabilitat de pobresa es definiria des d'aquesta perspectiva financera com una barreira d'accés a un finançament just per oferir només el crèdit

30. Harry MARKOWITZ, «Portfolio Selection», *The Journal of Finance*, vol. 7 (1), 1952, p. 77-91.

31. Joseph A. SCHUMPETER, *Capitalismo, socialismo y democracia*. Traduït per Roberto Ramos. Barcelona: Folio, 1996 (original en anglès 1942).

32. Roberto MARCHIONATTI, «On keynes' Animal Spirits». *KYKLOS Journal of Evolutionary Economics*, vol. 52, 3, 1999, p. 415-439.

a tipus d'endeutament excessivament alts respecte al risc del projecte. Barrera que es pot trobar quan l'entitat financera atorga el finançament segons la credibilitat creditícia de la persona (més pobre, major interès), quan s'imposen sobrecostos, formalment negociables, que l'agent inversor no qüestiona per manca de formació o educació financera (generalment associat a rendes baixes), quan només es té accés a préstecs usurers.

En els microcrèdits o accions com el banc Grameen,³³ tot i que puguin ser bones pràctiques per trencar barreres institucionals d'accés al crèdit de les rendes més baixes, cal tenir la prevenció que els seus tipus d'endeutament acabin apropiant-se d'uns guanys que no li pertocarien a l'entitat financera i que poden agreujar la situació de pobresa o no en poden sortir, malgrat l'èxit de la inversió. De la mateixa manera, el capital-risc o els préstecs amb condicions d'atorgament a fons perdut (assumpció del risc de crèdit per l'entitat que presta els diners) amb la inclusió de la prima de risc eficient per a aquella operació ja inclouria el risc (de crèdit) addicional respecte al de mercat, i en tot cas disminuir-se quan estiguin avalats per entitats governamentals, per no penalitzar l'esforç i la potencial sort de les persones que volen sortir d'un estadi de pobresa de manera permanent amb la inversió o adquisició del necessari per viure.

En conclusió, i reprement la pregunta inicial. És possible en un context inflacionari i de diferència creixent entre els salaris i guanys dels i les integrants de la classe mitjana i dels seus directius i capitalistes que la classe mitjana pugui sentir-se pobra per no poder replicar o aspirar puntualment, tot i que sigui en una versió *low cost*, al consum de la classe econòmicament superior i per tant percebre la manca d'al-

33. Muhammad YUNUS, *Banquero de los Pobres: Los microcréditos y la batalla contra la pobreza en el mundo*. Barcelona: Paidós, 2006.

guna capacitat «bàsica» de consum, perquè, entre d'altres factors, l'accés a un crèdit que permeti finançar aquest major consum present no pugui ser realitat per dues barreres: la primera, d'un tipus d'interès econòmicament injust per ser massa elevat. I la segona, la manca de creixement futur del salari, agreujat pel major cost financer del crèdit. Barrera (alt tipus d'interès) de superació del risc de pobresa que és també totalment aplicable quan s'està en una situació monetària de pobresa, conjunturalment o estructuralment, perquè redueix les opcions de retorn i estalvi.



POBRESA I DEMOCRÀCIA

JOAQUIM PERRAMON

*Grup d'Investigació en Anàlisi Financera i de la Incertesa
(IAFI)-Universitat de Barcelona*

L'antídot contra la pobresa és la democràcia, entesa no solament com un sistema formal amb unes eleccions lliures, sinó tota una cultura en què la participació és essencial. Aquesta és la tesi d'Amartya Sen, economista i filòsof, i que es considera la principal contribució teòrica a l'anàlisi d'aquest fenomen. L'any 2004, Amartya Sen dedicà el breu discurs d'investidura com a doctor honoris causa a la Universitat Rovira i Virgili al debat públic com a vehicle del canvi social i el progrés econòmic.

Per exemple, Uruguai, sense ser cap potència econòmica, té la renda per càpita més elevada dels països d'Amèrica de parla hispana. La percepció de corrupció és molt baixa (Transparència Internacional *dixit*); l'índex de desenvolupament humà (IDH) és molt elevat (Nacions Unides); és el país llatinoamericà (juntament amb Costa Rica) amb la distribució d'ingressos més equitativa; l'esperança de vida és alta; és un dels països més verds del món seguint Finlàndia, Islàndia i Noruega i ocupa la novena posició (informe de la revista *Reader's Digest*); és el país més pacífic d'Amèrica Llatina (Corporació Latinobarómetro); és un dels països més segurs del món i el que més d'Iberoamèrica (revista *International Living*). En l'educació pública uruguaiana, el laïcisme, la gratuïtat i l'obligatorietat són principis fona-

mentals. La taxa d'alfabetització, prop del 98 % és la més alta d'Amèrica Llatina, més que Cuba. Per proper, sembla un bon exemple per il·lustrar la tesi d'Amartya Sen.

La segona contribució des del camp de l'economia a l'estudi a la pobresa que voldria destacar és la dels premis Nobel de l'any 2019: Abhijit Banerjee, Esther Duflo i Michael Kremer. El comitè dels premis va destacar com a principal contribució dels distingits la promoció de l'enfocament experimental a la lluita contra la pobresa.

Més que un resultat, una tesi, es premià l'enfoc experimental (metodologia) per tal com ha suposat un canvi de paradigma dins del camp del desenvolupament econòmic. Ho explicà perfectament Mònica Martínez-Bravo en una conferència a la Societat Catalana d'Economia de l'Institut d'Estudis Catalans el 27 de gener de 2020, titulada *Premi Nobel per a la lluita contra la pobresa amb rigor científic*.

Mònica Martínez-Bravo procedeix d'una família modesta que vivia al barri de la Prosperitat de Barcelona. Va estudiar a la Universitat Pompeu Fabra i obtingué una beca per estudiar al MIT. Allà, els tres guardonats amb el premi Nobel foren professors seus a l'assignatura Desenvolupament Econòmic, i Abhijit Banerjee fou el director de la seva tesi doctoral.

Martínez-Bravo posà exemples d'aquests experiments en molts àmbits: l'educació, la salut, l'agricultura, la governança... Regalar llibres de text als escolars de Kènia millora l'aprenentatge?; i motivar els professors?; i els programes de salut?; i millorar la informació dels votants?... Aquestes són metodologies útils per al disseny i avaluació de polítiques públiques, però alerta!: que funcionin en un país no significa necessàriament que hagin de funcionar bé en un altre.

En tot cas, perquè es puguin dissenyar i avaluar polítiques públiques es requereix un marc institucional que obliui l'Administració. A Espanya, per exemple, tot i estant

entre els països desenvolupats, hi ha molt poca tradició d'avaluar, la intervenció econòmica de l'Administració s'ha limitat molts anys a comprovar l'existència de pressupost per fer una despesa i la seva execució i comptabilització, mentre que sobre l'interès i l'eficiència d'aquella despesa s'ha vestit el ninot.

Tanmateix la recomanació de l'OCDE i la tendència actual és cap a l'avaluació de les polítiques públiques. La Llei 27/2022, de 20 de desembre, d'institucionalització de l'avaluació de polítiques a l'Administració General de l'Estat, és ben recent, com es pot comprovar. Catalunya s'havia avançat a definir un marc, però també fa poc temps. Es tracta de canvis molt positius però que s'han de posar en pràctica.

En el cas de la pobresa, cal dir que està relacionada amb l'eficiència de tot el sistema. Podem avaluar una determinada política pública destinada, per exemple, a l'escolarització dels nens pobres, però la pobresa també té a veure amb l'especulació urbanística (qui avalua el compliment de l'article 47 de la Constitució Espanyola¹, o amb l'abocament de recursos per salvar el sistema bancari).

En un article a la revista *Nada es gratis* titulat «El pozo sin fondo del AVE» (2014), l'investigador en economia Gerard Llobet analitzava la despesa en l'AVE fent un símil d'avaluació econòmica. Les conclusions eren: 1. L'AVE no és rendible; 2. L'AVE no és socialment beneficiós; 3. No té cap sentit acabar les línies en construcció; 4. En altres països hi ha línies d'alta velocitat, però abans de construir-les s'ha avaluat la inversió; 5. No hi ha cap evidència

1. Art. 47. Tots els espanyols tenen dret a gaudir d'un habitatge digne i adequat. Els poders públics han de promoure les condicions necessàries i han d'establir les normes pertinents per fer efectiu aquest dret, i han de regular la utilització del sòl d'acord amb l'interès general per impedir l'especulació. La comunitat participarà en les plusvàlues que generi l'acció urbanística dels ens públics.

que l'AVE ajudi al desenvolupament de la zona que comunica (de fet, actualment del que sí que hi ha evidència és que l'AVE ha contribuït al problema de l'Espanya buidada que no afecta el món rural, que ja estava buit fa molts anys, sinó les capitals de província), i 6. L'AVE també contamina. Tot plegat, es preguntava l'autor: «En què pensen els votants?». La resposta es troba en el sistema electoral i en el pes que es dona a determinats territoris.

També cal esmentar, en relació directament amb la pobresa, que l'Administració de vegades es desentén dels problemes. Per exemple, fa molts anys que hi ha màfies que fan una distribució logística de pobres en carrers centrals, a l'entrada de supermercats,² i continua l'establiment de barraques. Ara són al parc de serralada de Marina.

Aquests són exemples que l'avaluació de les polítiques públiques, en primer lloc, està per fer, està bé que hi hagi avanços, però no és un tema ni resolt ni neutre. Perquè funcioni, tornem a la fórmula del filòsof Amartya Sen: si el sistema democràtic funciona de veritat, si no és purament formal, llavors tot funciona.

Encara que m'hagi referit bàsicament a Espanya, aquestes idees són extrapolables a altres països. El problema no és en els recursos, sinó en la distribució que se'n fa, i la distribució depèn de la democràcia real i efectiva.

Actualment, en els països més desenvolupats, es planteja la política de la renda bàsica en relació amb la pobresa. Per situar el problema voldria començar amb una referència a John Maynard Keynes i la seva famosa conferència *Les possibilitats econòmiques dels nostres nets* (1930) en què ja feia referència a l'extraordinari creixement de la productivitat, que havia de comportar a la llarga un canvi en les condicions de treball i vida general. Keynes afirmava: «El

2. Vegeu, per exemple, <http://www.abc.es/20110424/sociedad/abci-mafia-mendicidad-201104240034.html> [Consulta: 7 de desembre de 2023].

problema econòmic no seria el problema permanent de la raça humana». S'eliminaria la pobresa. I hi posava tres condicions: la possibilitat de contenir el creixement demogràfic, la confiança en el progrés científic i la capacitat d'evitar guerres i conflictes civils.

Aquesta conferència va ser actualitzada per Andreu Mas-Colell en el seu discurs de recepció com a acadèmic de Reial Acadèmia de Ciències Morals i Polítiques amb el títol *Keynes, sus nietos y los nuestros* (2009). Mas-Colell considera que sí, que en cent anys a partir del seu discurs es pot erradicar la pobresa, ampliant les condicions de Keynes amb unes consideracions sobre el medi ambient. A més, fa un exercici de prospectiva en relació a les adaptacions socials. El concepte de *treball* (horari, lloc on es treballa...) canviarà en un sentit flexibilitzador. No creu, com Keynes, que s'arribi a una jornada de tres hores, no perquè no sigui materialment possible, sinó perquè no hi haurà voluntat per part dels treballadors, que trobaran el treball interessant i perquè també hi haurà una dedicació molt important a la formació continuada. També es mostrava convençut que hi hauria activitats de treball intensiu, com, per exemple, la interpretació musical.

Però, en suma, Andreu Mas-Colell considerava que efectivament «el problema econòmic no serà el problema permanent de la raça humana». Així doncs, des del punt de vista dels recursos, la renda bàsica, globalitzada, a més, serà possible. I altre cop arribem a Amartya Sen: la condició és que hi hagi democràcia, és a dir, la distribució.

I en el supòsit que s'arribi a implementar la renda bàsica, caldria també fer algun matis, tal com Andreu Mas-Colell feia respecte del discurs de Keynes. Joseph Stiglitz, per exemple, està en contra que la renda bàsica sigui incondicional, és a dir, que la persona receptora no hagi de presentar cap requisit econòmic o social per rebre-la més enllà de tenir la ciutadania o la residència acreditada. Stiglitz considera que

el treball dignifica i que en la societat actual es poden trobar moltíssimes tasques a fer. Hi ha treballs socials, ambientals, rebre formació continuada...

Jo estic molt d'acord amb Stiglitz. Fa anys, una mestra del barri de la Mina va preguntar a un nen què volia ser de gran, amb la intenció de demostrar a l'infant, aprofitant la seva resposta, la utilitat i necessitat d'aprendre els números. La resposta del nen és que ell de gran volia ser *pirmi*. El *pirmi* era la subvenció de pobresa que rebien els pares, i ell de gran simplement volia rebre aquesta mateixa subvenció. A part de l'anècdota, hi ha molts nens arreu del món que de grans volen ser *pirmi*.

En aquests moments, la Generalitat de Catalunya té engegat un pla pilot de renda bàsica universal en què participen unes 10.000 persones. D'aquestes, unes 5.000 rebran l'assignació monetària del pla pilot i participaran en actuacions d'avaluació, i les altres 5.000 podran participar en actuacions d'avaluació, com ara contestar enquestes. M'imagino que es tracta d'una avaluació en línia amb la metodologia abans esmentada.

Keynes considerava que, superat el problema de la pobresa, les persones es dedicarien a conrear l'esperit i la cultura. Andreu Mas-Colell no era tant optimista i jo veig que al nen del *pirmi* no hi havia mestra que el motivés.

A mi m'estava bé el propòsit de la Constitució (art. 35), en què es diu que «tots els espanyols tenen el deure de treballar i el dret al treball, a la lliure elecció de professió o ofici, a la promoció a través del treball i a una remuneració suficient per tal de satisfer les seves necessitats i les de la seva família sense que en cap cas es pugui fer discriminació per raó de sexe». Tanmateix, com tants altres propòsits de la Constitució, ni s'ha complert, ni tampoc sembla que l'incompliment hagi preocupat gens els polítics ni institucions com el Tribunal Constitucional. Les despeses de l'AVE han tingut més prioritat i no ha passat res.

També la Constitució (art. 27) diu que «l'educació tindrà com a objecte el ple desenvolupament de la personalitat humana en el respecte als principis democràtics de convivència i als drets i a les llibertats fonamentals». Doncs que ho tinguin molt present els avaluadors. No cal ser derrotista, però si d'una banda penso que ens hem de felicitar que una noia del barri de la Prosperitat arribi a doctorar-se al MIT –fantàstic senyal que la democràcia funciona–, també crec que l'infant del *pirmi* ens ha de preocupar. Quins interessos polítics pot tenir el nen de gran? Quin respecte als principis democràtics de convivència i als drets i a les llibertats fonamentals pot tenir? L'avaluació del pla pilot de renda bàsica ho tindrà en consideració?

Cal fer notar també que, cada cop més, en aquesta societat de la informació en què vivim, els poders públics tenen tendència a l'autobombo. La informació està esbiaixada, i també hi ha molta corrupció. No hi ha un sistema democràtic (de debò) assegurat i aquesta és la clau per eliminar la pobresa.



ÚS I POBRESA

SALVATORE TEDESCO

Universit  degli Studi di Palermo

En aquestes breus notes m'agradaria intentar esbossar una de les vies de recerca més interessants del pensament italià contemporani, tant riques en referències històriques com obertes a alguns dels temes més sensibles del nostre temps.

Debatuda de la manera que veurem a continuació per alguns dels protagonistes m s llegits i traduïts del pensament italià contemporani a escala mundial, com Giorgio Agamben i Paolo Virno, la relació entre pobresa i  s  s, de fet, un tema que s'endinsa profundament en el pensament medieval, i en particular en aquell que es troba a cavall entre la reflexió artística, el pensament religiós i la política. I la raó s'entén fàcilment, ja que es tracta de la q estiu de la relació entre pobresa, pregària, treball i actuació en comunitat en la tradició franciscana, i amb les indicacions que provenen del pensament franciscà per a l'Església en el seu conjunt i per a la *Civitas Christiana*.

No és, doncs, d'estranyar que aquesta temàtica hagi estat constantment present en la tradició historiogr fica que ha intentat fer front a aquell difícil fenomen que s'anomena estètica medieval; val la pena recordar que, amb els estudis de De Bruyne dels anys quaranta (E. De Bruyne 1946: * tudes d'esthétique médiévale*, vols. 1-2, Paris, Albin Michel, 1998), va ser novament un italià, Umberto Eco, qui va do-

nar un gran impuls a aquestes obres (ara a U. Eco, *Scritti sul pensiero medievale*, Milà, Bompiani, 2012). El seu treball ha estat seguit per nombrosos autors, entre els quals cal recordar almenys els estudis decisius de Jérôme Baschet i Olivier Boulnois (J. Baschet, *L'iconographie médiévale*, París, Gallimard, 2008; O. Boulnois, *Au-delà de l'image. Une archéologie du visuel au Moyen Âge (ve-xvie siècle)*, Paris, Editions du Seuil, 2008), que permeten entendre alhora el caràcter actiu de les imatges medievals i la seva rellevància per al context social, i finalment els d'Amalia Salvestrini (A. Salvestrini, *L'artefice nel pensiero francescano*, Milà, Milano UP, 2023).

El tema comença amb el mateix sant Francesc i amb els grans teòrics del pensament franciscà –com Pere Joan Olivi i el seu *De usu paupere* (edició moderna Olschki, Florència, 1992)– precisament en relació amb la necessitat de pensar *alhora* l'ideal i la pràctica de *la pobresa* i fer *ús del món*, que en conjunt implica tant l'activitat laboral (i, per tant, l'ús de béns terrenals, del món que ens ha donat el Creador) com la construcció de la comunitat entesa com a comunitat de pregària i com a comunitat política.

És precisament fent referència a aquest complex problemàtic que Giorgio Agamben (en un ric marc teòric que inclou el concepte d'*immanència* de Deleuze i la reflexió de J. L. Nancy sobre la *comunitat inactiva*; vegeu G. Agamben, *Altissima povertà*, Vicenza, Neri Pozza, 2011; Ídem, *La potenza del pensiero*, Vicenza, Neri Pozza, 2011) insisteix en el caràcter «expropiatiu» de la pobresa per als franciscans i en el rebuig de qualsevol *animus possidendi*; el franciscà farà ús de les coses del món sense plantejar-se mai posseir-les, d'acord amb el passatge de sant Pau (1Co 7, 29-31) segons el qual, en *el temps* [que] *s'acaba*, el creient haurà de viure de manera que no estigui lligat al món: «Els qui ploren, com si no ploressin; els que estan contents, com si no ho estiguessin; els que compren, com si no tinguessin

res; els qui treuen profit d'aquest món, com si no en tra-guessin gens. Sapigueu que aquest món passa». Igualment important, per Agamben, és la referència a la crítica de la voluntat feta pel sant d'Assís, segons la qual el pecat original consisteix precisament a *apropiar-se* de la pròpia voluntat.

El que d'aquesta manera es perfila –observa Agamben– no és una doctrina (que de fet sempre roman aliena al discurs franciscà), sinó una forma de vida. Per Agamben, és la forma de vida extrema d'Occident: «La *pobresa més alta*, amb el seu ús de les coses, és la forma de vida que comença quan totes les formes de vida d'Occident han arribat a la seva consumació històrica» (G. Agamben, *Altissima pover-tà*, *op. cit.*, p. 175).

El vincle entre l'ús i la pobresa es dibuixa, doncs, per Agamben com un «poder pur que es conserva sense actuar» (G. Agamben, *La potenza del pensiero*, *op. cit.*, p. 396), i aquesta forma de vida extrema, o per dir-ho en un sentit més estricte, aquesta potència del pensament que es fa visible quan cada forma s'ha consumat, Agamben la confia a la comunitat política.

L'encreuament de l'experiència franciscana porta, doncs, Agamben a dos resultats, sobre els quals val la pena reflexi-onar: d'una banda, s'arriba de fet a la idea d'una comunitat *de pensament* (probablement seria incorrecte dir «fundada en el pensament») que rebutja l'acció, que de fet es caracteritza precisament per la subtracció de l'actuar. Tanmateix, això condueix –i aquí hi ha el segon resultat– al veritable nucli de la posició d'Agamben, és a dir, el contrast entre la *potència i la forma*: la potència de la comunitat inactiva no-més es manifesta quan totes les formes de vida a Occident s'han consumit, només quan la forma s'ha esvaït en funció d'una potència que és alhora immanent a la vida mateixa (segons la lliçó de Deleuze) i, tanmateix, no objectivable en les formes.

Des d'aquest punt de vista, res és més lluny de la posició d'Agamben que les idees expressades per Paolo Virno en les seves reflexions decisives sobre l'*ús de la vida* (P. Virno, *L'idea di mondo. Intelletto pubblico e uso della vita*, Macerata, Quodlibet, 2015): segons Virno, l'ús constitueix «l'activitat bàsica de la qual sorgeixen tant la producció (*poiesis*) com l'acció política (*praxis*)» (*ibid.*, p. 157). En altres paraules, l'ús constitueix kantianament la *condició de possibilitat* del produir i d'actuar, però una condició que s'experimenta precisament en el seu *fer-se* efectiu.

Crec que és evident la rellevància estètica d'aquesta caracterització. Si intentem, tanmateix, d'explicar breument les implicacions i les circumstàncies, podríem dir que *l'ús (pobre) com a premissa per produir i actuar és la condició de possibilitat estéticocontemplativa que es retroba en el peculiar fer/actuar artístic, i que està acolorit per una connotació ètica que precedeix qualsevol efectiva determinació metafísica o cognoscitiva*.

Portada la qüestió en aquest terreny, l'entrellaçament d'ús i pobresa no ens presenta en absolut una comunitat «inactiva», ni el poder del pensament s'expressa (hegelianament?) a través de la consumació històrica i després de l'esgotament en la immanència de viure en totes les formes.

Al contrari: la comunitat traurà de l'*anticipació estètica* de l'acció productiva i política les dinàmiques formatives de l'actuar concret conegut, laboral, polític, retrobant precisament en aquest *ús formatiu estètic* la matriu operativa i de valor de la pròpia vida comunitària.

L'ús, diu Virno, és sempre «adjacent, col·lateral, susceptible de fricció» (*ibid.*, p. 155); és a dir, no té com a resultat la decisió d'un subjecte que domina un objecte al qual s'oposa; al contrari, implica proximitat, reciprocitat: «La cosa usada retroactua sobre l'ésser viu que la fa servir, transformant la seva conducta» (*ibid.*).

L'ús del món no és ni tant sols, en aquesta perspectiva, una possessió sense residus, sinó que s'obre a la *cura de si mateix*, que correspon íntimament a aquest ús. La vida, diu encara Virno, «és, al mateix temps, *activitat d'ús* [...] i *una cosa usable*» (*ibid.*, p. 170).

En aquest sentit, la potència serà sempre *potència formativa*, que certament no es pot resoldre sense residus en cap forma concreta, que no es redueix a «*idolatriar*» cap imatge concreta, sinó que sempre és capaç de treballar *a través de* les formes, precisament en aquell marge d'ulterioritat que existeix en el procés formatiu entès així.

La condició contemplativa però no «*inoperativa*» de l'ús entès d'aquesta manera adquireix un relleu particular en el nostre temps davant els reptes ecològics. Aquesta condició contemplativa com a «*premissa d'actuar i de produir*» esdevé, per tant, una voluntat d'assumir responsabilitats davant la relació entre el jo, la comunitat humana i el món, i troba un camp d'investigació efectiu precisament en les diferents formes historicoculturals de la vida de les comunitats humanes i en la seva relació amb el planeta i els diferents ecosistemes.

Una extraordinària «*experimentació*» contemporània del que s'ha dit es troba en el treball sinodal sobre l'Amazònia promogut pel papa Francesc a través del Sínode especial per a l'Amazònia del 2019 i a través de l'Exhortació Apostòlica Postsinodal *Querida Amazonia* (Francesco, *Querida Amazonia*, Venècia, Marsilio, 2020).

Aquí em limito a indicar amb tota brevetat tres elements de la reflexió del Papa que ja ha escollit en el nom la referència a la lliçió franciscana:

Logos poètic. La reflexió sobre les condicions de l'Amazònia es desenvolupa mitjançant una varietat de dades i eines (investigacions sobre la condició eclesial, però també investigacions sociològiques, econòmiques, etc.). Entre els diferents instruments destaca, també en les cites esco-

llides pel Sínode i de Francesc, la referència a la saviesa dipositada en la poesia; sobretot, en la poesia popular.

Somni ecològic. Les peculiars condicions de l'Amazònia s'investiguen amb l'objectiu de construir una forma de convivència entre les comunitats humanes i el medi bi-òsific, trobant en l'experiència dels pobles indígenes un model, i en les temàtiques ecològiques, un suport científic i projectual molt fort.

Inculturació. Precisament per això, tant la reflexió ecològica com, sobretot, la reflexió eclesial (litúrgia i formes d'espiritualitat) troben la seva connexió ineludible en les *formes culturals concretes de les poblacions autòctones*. Molt lluny de la idea d'un poder de pensament que es basa en la *consumació històrica* de les formes de vida, la lectura sinodal es basa, en canvi, en l'obertura de la responsabilitat a la pluralitat de les comunitats humanes, a la seva història, al seu coneixement dipositat en les formes de vida i en les formes del saber poètic.

LA POBRESA EDUCATIVA

MARTÍ TEIXIDÓ I PLANAS

Societat Catalana de Filosofia i de Pedagogia

Pobresa econòmica no ha de comportar pobresa educativa

La pobresa és multivariable: econòmica, social, geogràfica, energètica, personal, emocional, infantil.

S'associen habitualment les dificultats o endarreriment en aprenentatges a les condicions socioeconòmiques. La conclusió és que calen més mitjans personals i econòmics per a una igualtat d'oportunitats. Aquesta és certament una part del problema o necessitat, però proposo mirar-ho analíticament. La correspondència entre pobresa econòmica i pobresa educativa no és bijectiva. Ja sabem que els infants de famílies amb baixos ingressos econòmics i escassos recursos personals familiars corren el risc d'abandonar l'ensenyament escolar abans del temps necessari i això perpetua la pobresa econòmica i social (un circuit tancat o *go to*). Tanmateix, justament, l'educació és la funció social que pot reduir les diferències d'oportunitats per a millora econòmica i social.

La pobresa educativa *no està necessàriament* lligada a la pobresa econòmica i a la pobresa infantil. La història ens ha donat a conèixer molts casos de persones d'origen pobre, molt pobre, que han esdevingut rellevants a la societat, sigui perquè s'han fet rics econòmicament o sigui perquè han fet grans aportacions científiques o humanitàries. Sabem,

doncs, que hi ha una alta correlació entre pobresa econòmica i la limitada educació o pobresa educativa. Però ho és per defecte. És la coneguda i certa tesi de Coleman (1966)¹ que les condicions socioeconòmiques es correlacionen amb els resultats escolars. Ronald Edmons (1973),² adjunt per a l'ensenyament de les escoles de Nova York, va contradir amb la pràctica de determinades escoles clarament pobres que amb la direcció institucional i l'acció dels docents es podia revertir la situació.

La pobresa econòmica pot ser sens dubte causa de pobresa educativa, o no necessàriament. Educar té doble component: *suscitar i conduir*. Quan falla alguna de les dues forces o vectors estem davant la pobresa educativa. Una educació dominant ofega el desenvolupament personal. Una educació de deixar fer sense més comporta la pèrdua d'estímul i motivacions. Amb visió pedagògica cal partir de la realitat de l'infant, sí; i del seu ambient, sí; però cal alhora una intervenció exigent que tibi el seu desenvolupament i activi les seves capacitats.

1. James S. COLEMAN (Principal Investigator), *Equality of Educational Opportunity (Coleman) Study (EEOS), 1966*. (ICPSR 6389). Second ICPSR. Version August 2000 Inter-university Consortium for Political and Social Research.

2. Ronald EDMONDS, Andrew BILLINGSLEY, James COMER, James DYER, William HALL, Robert HILL, Nan MCGEHEE, Lawrence REDDICK, Howard TAYLOR i Stephen WRIGHT, «A Black Response to Christopher Jenck's Inequality and Certain Other Issues». *Harvard Educational Review*, 43(1), 1973, p. 76-91. doi.org/10.17763/haer.43.1.g8n8710253744kp3.



Tipificació de la pobresa educativa. Origen i resultant

- Pobresa econòmica i pobresa familiar. (Imatge: film *The Kid/El Chico* de Charlot). Pobresa total però amb intel·ligència i enginy encara que no hi hagi hagut alfabetització escolar.
- Manca d'atenció i d'estímuls. (Imatge: *El niño, el topo, el zorro y el caballo*). Una fantasia dolça. Mostra l'infant sense problemes però que està sol i no té iniciativa. Un somni simbòlic. Cap infant ha de viure sol i amb els amics s'activa.
- Desprotecció o mala atenció afectiva (Imatge: *La família Trapp / Somriures i llàgrimes* o bé *Mary Poppins*). El pare que fa anar els fills a toc de xiutet o que sols es viu per al futur econòmic. Tot canvia amb una bona atenció afectiva, musical i il·lusionada.
- Dominació i violència. (Imatge: film *Padre Padrone*). La disciplina duta a l'extrem amb càstig i violència no deixa créixer com a persona i és pobresa educativa.
- Desatenció i abandó personal. (Imatge: Nobita de la sèrie *Doraemon*). El nen desatès per la família, que confia

que l'atengui un robot que efectivament li resol problemes. No té ningú més.

- Educació informativa i no formativa de la persona. (Imatge: *Matilda* de Roald Dahl). La nena molt llegidora, ben informada i intel·ligent. Una atenció educativa esbiaixada però se'n surt per capacitat.

Llevat de la primera, associada a pobresa econòmica, les diverses formes de pobresa educativa poden donar-se sense la pobresa econòmica.

L'educació escolar enfront de la pobresa

La instrucció universal i gratuïta havia de contribuir a la igualtat social i ho ha fet en part, però no hem arribat a l'equitat educativa que no és el mateix que la igualtat d'oportunitats. «El dret de tots a la igualtat d'oportunitats per a una educació de qualitat comporta, en l'àmbit dels alumnes, el dret de cadascun a rebre l'educació adequada; i, en l'àmbit de les competències de l'escola, implica la responsabilitat d'aconseguir el desenvolupament ple de cada persona».³ L'equitat educativa significa tractar diversificadament segons necessitats dels alumnes. No hi ha fracàs escolar en la infància, és fracàs de l'escola i està generalitzat. «El fracàs escolar no es pot definir en termes estrictament acadèmics ni es pot circumscriure a l'àmbit escolar. Sense negar la utilitat i conveniència d'exàmens i proves, el sistema educatiu, abans de dictaminar sobre fracàs escolar, ha d'aprofundir en el coneixement de l'alumne com a persona,

3. Comissió Eladi Homs integrada per Antoni Amorós, Pilar Benjam, Ramon Casals, Maria-Teresa Codina, Joan Soler i Mata, Martí Teixidó: «Pedagogia i participació per a una educació de qualitat. Contribucions i recomanacions de la Societat Catalana de Pedagogia a l'avantprojecte de llei de qualitat de l'educació». *Revista Catalana de Pedagogia*, vol. 1, 2002, p. 54.

les seves capacitats, les característiques del seu aprenentatge i el conjunt de circumstàncies que afecten el seu comportament».⁴

- L'educació escolar ha de compensar la pobresa econòmica. De la instrucció universal (Condorcet) a l'educació funcional (Claparède) i a l'educació personalitzada (García Hoz) inspirada en el personalisme de Mounier i Maritain. Contra l'expressió abstracta *alumnat* i contra l'obsessió analítica de la persona. Persona del mestre i persona de l'alumne en relació. L'educació és procés personal a través de la relació interpersonal, no és diagnòstic, no és resultat.
- Observar i conèixer l'alumne amb la seva *capacitat i aptituds* diferenciades. Les capacitats es desenvolupen i esdevenen competències, les habilitats s'adquireixen per exercici. Ara bé, les actituds en una societat pluralista solament s'han de suscitar i en cap cas s'han d'avaluar amb qualificació. En temps, esperem que reculats, sovint es modificava la qualificació de l'aprenentatge per bona o mala conducta. Cal promoure les bones actituds, no imposar o coaccionar per provocar falses actituds.
- Compensar la pobresa econòmica amb oportunitats inicials, l'equitat educativa, per desenvolupar la capacitat personal i evitar la deriva en pobresa educativa. És la funció social de l'escola si no volem que sigui agent de la reproducció social, tan denunciada pel filòsof Bourdieu.
- La pobresa econòmica familiar pot anar lligada a pobresa cultural, o no pas. La pobresa cultural és passivitat, abandó i renúncia a l'esforç de superació. La societat de consum ha contribuït a estendre un benestar

4. *Ibidem*, p. 52.

econòmic que no ha incrementat els usos culturals i ha abocat moltes famílies a una vida d'entreteniment com a contrapunt a una activitat laboral no gratificant, solament acceptada per la contrapartida d'un sou.

- Atendre les aptituds personals diferenciades i interessos manifestos. La finalitat d'una educació integral s'assoleix a partir d'aptituds i interessos, no de manera global indiferenciada. L'educació activada a partir d'interessos inicials que venen a correspondre a aptituds personals es pot anar estenent a tota activitat cultural i esdevenir formació al llarg de la vida.
- La pobresa cultural dels docents, poc considerada com a variable educativa, que pot reforçar la pobresa educativa familiar.⁵ Contribueix a la pobresa educativa, i tanmateix la riquesa cultural del docent, bon comunicador, pot deixar enrere condicionaments familiars. La formació dels docents professionals pateix clarament d'una limitada cultura, la que s'hagi assolit ja als divuit anys atès que a la universitat es fan itineraris especialitzats.⁶

5. Vegem una conclusió de la recerca «La cultura i el clima organitzacional a l'Educació Secundària» de Marina Tomàs i Folch, Diego Castro, Ramon Graells, Carme Sanjuan i Antoni Mas: «En general, de les respostes del qüestionari es pot desprendre una certa tendència a pensar que “en l'alumnat rau la font de tots els mals”. Sembla, doncs, que podríem identificar una certa tendència del professorat a projectar sobre l'alumnat una part important de la seva frustració en relació amb el sistema escolar». *Educar*, núm. 38, 2006, p. 195-225. Jo interpreto aquesta frustració a la falta de seguretat cultural per comunicar coneixement amb una comunicació oberta, no restringida a un guió estereotipat.

6. Un batxillerat de cultura era la coincidència dels experts convocats al seminari: *El batxillerat: contribució a la seva definició integrant les perspectives cultural, professional i pedagògica*, organitzat per la Societat Catalana de Pedagogia amb col·laboració amb el Col·legi de Doctors i Llicenciats en Filosofia i Lletres i en Ciències de Catalunya (28 de setembre de 2012). Publicació de l'Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 2014.

- L'acció docent tècnica sense ciència i cultura no garanteix el desenvolupament personal si no estableix relació educativa interpersonal.⁷
- L'educació escolar és la mediació que pot compensar més bé la desigualtat econòmica i social d'origen.

Derivades de la pobresa educativa

- La pobresa familiar sense mediació i l'abandó escolar.
- Despit o interrupció dels alumnes amb capacitat, no atesos personalitzadament. Alumnes aïllats o bé grups de supervivència. Poden desenvolupar conductes dissocials. Pobresa cultural i subordinació als productes escombraria degradants.
- Seguiment subordinat de la publicitat, actes i productes de consum.

Recursos per frenar la pobresa educativa

- Recursos humans escolars disponibles i orientació pedagògica (psicològica i sociològica). Biblioteques, animació infantil, televisió orientada (no pinso televisiu).
- Associacionisme esportiu, escoltisme, esbarts, colònies, diables, gegants i castellers...

7. «Només el cultiu –cultura– del pensament crític de base humanista, en sentit ampli, pot salvar-nos de la màgia, moderna o antiga: el sentit ampli inclou, només faltaria, la ciència dita positiva o experimental, avui també perjudicada pel tecnocràtic imperant que la redueix, en denominació de Habermas, a *tecnociència*.» Alberto del Pozo: «Batxillerat i cultura humanística» a *El batxillerat: contribució a la seva definició integrant les perspectives cultural, professional i pedagògica*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 2014, p. 29. Hem constatat que cada vegada són més els estudiants que accedeixen al grau de Magisteri i no han fet més ciències que les de l'educació secundària obligatòria per haver seguit l'itinerari humanístic, però alhora tampoc han adquirit un llenguatge ordenat i ben construït.

Acció educativa i política en front de la pobresa

de l'escola en favor dels alumnes

- Identificar i estimular la capacitat personal per compensar la pobresa econòmica. Assignar tasques i encàrrecs corresponents a aptituds i possibilitats personals.
- Aprofitar ocasions (o provocar-les) de fer l'elogi per actuacions personals no esperables. Orientar i suggerir vinculació a grup o moviment de lleure o cultura d'activitat fora de l'escola.
- Donar a conèixer activitats d'animació cultural i assignar ajuts econòmics als alumnes mancats de recursos.

de l'Administració a les escoles

- Disposar de fons per a ajuts econòmics i fer front a quotes d'activitats compensatòries.
- Incrementar els recursos materials i tècnics de les escoles d'ambients desfavorits per fer-les més atractives.
- Seleccionar mestres amb àmplia cultura científica, literària i tecnològica.
- Equip docent en nombre suficient per poder fer extensions horàries discrecionals personalitzades. Publicar indicadors de valor afegit per acreditar la funcionalitat i eficàcia escolar que són els que permetran anar millorant els resultats dels alumnes.

Addendes

1. Evidència de la pobresa educativa i urgència de compensar-la

Declaración del Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la extrema pobreza y los derechos humanos, Philip Alston, sobre la conclusión de su visita oficial a España, 27 de enero - 7 de febrero de 2020.

España está prosperando económicamente, aunque la mitad de su población, no.

...

Este informe se centra en las cuestiones clave que requieren atención urgente. Entre estas cuestiones cabe destacar: adoptar medidas integrales y creativas para aliviar la crisis inmobiliaria; reestablecer condiciones decentes de trabajo, especialmente para trabajos mal pagados; diseñar un sistema nacional de ingresos mínimos que garantice un nivel de vida básico para todas las personas necesitadas; implementar un programa de educación para la primera infancia para todos los niños y niñas de 0 a 3 años, y lanzar reformas fiscales de gran alcance para garantizar un fuerte impacto redistributivo, reducir el fraude y la evasión, y lograr la transparencia de los acuerdos fiscales de empresas.

<https://www.ohchr.org/es/2020/02/statement-professor-philip-alston-united-nations-special-rapporteur-extreme-poverty-and> [Data consulta: 8 de gener de 2024]

2. Una realització d'educació infantil de televisió gratificant construïda amb criteris pedagògics



Children's Television Workshop (CTW)

<https://www.filmaffinity.com/es/name-groups.php?name-id=695402774> [Data consulta: 8 de gener de 2024] dirigida als nens d'edat preescolar, pionera en l'estàndard educatiu de la televisió contemporània que combina l'educació i l'entreteniment. *Barri Sèsam* és molt coneguda pels seus personatges, *The Muppets*, titelles creats per Jim Henson.

Un estudi de 2015 presentat pels investigadors Melissa Kearney i Phillip Levine van mesurar si l'accés dels nens a *Barri Sèsam* abans dels set anys va afectar el rendiment escolar i els resultats a llarg termini de l'educació i el mercat laboral, i van trobar que l'accés al programa estava associat a un millor rendiment a l'escola primària en la generació d'infants que van viure durant el preescolar en zones on *Barri Sèsam* s'emetia.

https://ca.wikipedia.org/wiki/Barri_S%C3%A8sam [Data consulta: 8 de gener de 2024]

La direcció pedagògica va estar a càrrec de Gerald S. Lesser, professor de psicologia de l'educació (la denominació que inclou la pedagogia a Estats Units) de la Universitat de Harvard. Quan van fer la creació del programa *Sesame Street* en altres països van veure que podien mantenir unitats centrades en orientació en l'espai, experimentació amb

objectes, numeració i recompte, expressió de sentiments personals... (Epi i Blai, optimista i pessimista, el reporter xerraire Gustavo, el monstre de les galetes...). Però en canvi, havien d'explorar la identitat de cada país, ambients coneguts i llenguatge interactiu entre adults i infants. Així si als Estats Units el protagonista era el Big Bird, en un país àrab era un camell, i a Espanya, un eriçó. L'Espinete, projecció de l'infant espontani i curiós, dialogava amb l'adult avi Don PimPam i era a la plaça on apareixien diversos personatges, entre ells Julián el venedor del quiosc de diaris, Chema el forner, Ana la noia jove, Ruth i altres nens. Qualsevol infant es podia identificar amb l'Espinete, la seva curiositat, el seu bellugueig i les seves trapelleries en positiu: seguretat emocional i creixement personal. Valor psicopedagògic total.



LA POBRESA: REFLEXIONS I ALGUNES IDEES PER FOMENTAR EL DEBAT ALS CENTRES EDUCATIUS

JAUME FUSTÉ ESCUDÉ

Universitat de Barcelona

Pobresa i *riquesa* són dues paraules que col·loquialment acostumen a funcionar com a oposades seguint un esquema molt simple: *riquesa* és l'absència de *pobresa* i viceversa, és a dir, que hom és ric o pobre, però semblaria que mai les dues coses a la vegada. El diccionari de l'Enciclopèdia Catalana defineix *pobresa* com a «mancaça o gran escassetat del necessari per a viure». Veiem, doncs, que col·loca la necessitat com a element central, però *necessari* és un concepte relatiu, perquè les persones podem trobar necessàries coses diferents, fins i tot, molt diferents. Per delimitar allò que considerem indiscutiblement necessari, podem tenir els drets humans com a referència, essent l'habitatge, l'alimentació, l'accés a la salut, els mínims indispensables per viure amb dignitat.

En parlar de pobresa, solem posar el focus en els béns materials i, si bé és cert que són importants, segur que no tant com el model de societat imperant, del qual no és possible escapar, ens dicta. No és possible restar exclusivament en la dimensió material de la pobresa, immediatament n'apareixen d'altres: la pobresa social, la pobresa espiritual, la pobresa afectiva, etc., que són igualment perniciosos i que ens obliguen a entendre la pobresa com un fet complex,

no lineal, multifactorial i subjectiu. En aquest escrit comencem tractant la pobresa de manera genèrica per acabar centrant-nos en una de les moltes existents, concretament l'anomenada *pobresa alimentària*.

La pobresa i la riquesa són formes subjectes a la percepció personal. Posseir molts béns materials no garanteix sentir-se ric i també, afortunadament, a l'inrevés. En aquesta dimensió de la pobresa són determinants el context social, els estils de vida, les experiències viscudes, l'educació rebuda, etc. Alexis de Tocqueville¹ ja va observar que la pobresa era present de manera contundent i inevitable en les nacions riques industrialitzades a inicis del segle XIX: com més industrialitzades, més pobresa. Per contra, en les societats més endarrerides en què es conservava un món rural hi havia almenys la possibilitat de ser autosuficients, són les contradiccions del progrés. Vulguem o no, el nostre context social ens imposa allò que s'espera de nosaltres com a ciutadans de l'època que ens ha tocat viure. Els paràmetres que delimiten la frontera entre la riquesa i la pobresa han anat modificant-se al llarg del temps, darrerament de manera molt ràpida i sovint sense temps de poder-ho assimilar. L'evolució trepidant de la tecnologia n'és un exemple molt evident, però no l'únic: l'accés a internet com a factor, ara ja imprescindible, l'anomenada bretxa digital, és una evidència que es correspon a un tipus de pobresa, la digital, una més, entre d'altres. La pobresa tecnològica, energètica, urbana, rural, menstrual, etc., augmenten l'inventari de pobreses, generalment van associades i fàcilment una fomenta l'altra. És en part per això que actualment parlem de diferents graus de pobresa: extrema, absoluta, relativa, estructural, conjuntural...

1. Alexis de TOCQUEVILLE, *Democràcia y pobreza (Memorias sobre el pauperismo)*. Madrid: Trotta, 2003, p. 49.

Com ja hem dit, les experiències viscudes ens determinen, ens estructurèn. Saber «sobreviure» a les contradiccions del temps que ens toca viure és una missió necessària que cadascú ha de fer personalment, però que no sempre es fa de manera conscient i fins i tot pot ser que hi hagi qui ni tan sols se la plantegi, transitant per la vida deixant-se endur per la dinàmica imperant, sense qüestionar-se l'ordre establert. És en aquest punt en què l'educació rebuda es pot convertir en un antídoto que ens ajudi a prendre decisions i evitar que es dictin des d'un exterior hostil. L'educació ens pot ajudar a escollir per nosaltres mateixos, de manera més conscient, i decidir quin és el nostre posicionament en el món.

Qualsevol reflexió sobre la pobresa parteix d'un biaix personal. Als extrems hi haurà persones que ni tan sols s'hagin plantejat viure d'una altra manera de com sempre ho han fet, sense una consciència clara de si són pobres o rics. La reflexió d'algú que ha normalitzat tenir aigua corrent a casa, segurament serà molt diferent de la d'una persona que, per exemple, hagi de fer cada dia un trajecte a peu per aconseguir una mica d'aigua. En l'anomenat Primer Món, sovint les catàstrofes són viscudes a través dels mitjans de comunicació com espectacles, fet que provoca una certa indiferència que acaba funcionant com una estratègia de protecció davant el dolor aliè. En l'extrem oposat, en l'anomenat Tercer Món, la indiferència fàcilment esdevé resignació. Hi ha, però, un element que ho ha canviat tot, i és l'accés a les imatges (televisió, internet...) que provoca una idealització d'Occident, especialment entre la població jove del Tercer Món. Tot i així, sabem que en el confortable Occident també hi ha persones que el sistema les considera pobres, però que manifesten que no ho són perquè viure lluny del confort és per a ells una forma de vida escollida, per tant, no ho són.

La percepció que tinguem de la pobresa ens permet identificar allò que desitgem, tot i saber que segurament mai

no ho podrem posseir. Així doncs, com que vivim en un món globalitzat i sabem, perquè ho podem «veure», com es viu en l'opulència o en la misèria, esdevé necessari tenir un parer clar i no restar-ne indiferents. Això, però, és complex a menys que es tinguin interioritzats i assumits valors com l'empatia, la solidaritat, el bé comú... No es tracta, com diu la dita, que «la ignorància ens faci feliços», sinó saber relativitzar la idea de tenir, de posseir. Quan s'ignoren les possibilitats, no hi ha desig; en canvi, si les coneixem, llavors es posen en joc altres qüestions, com ara, la renúncia, l'espera o les limitacions pròpies i alienes.

Vull destacar que la percepció que cadascú té de la pobresa l'afecta talment com si fos certa, encara que no ho sigui, perquè ho és per a la persona que la sent com a tal. És a dir, hi ha persones que poden sentir-se pobres, malgrat que tenen tot el necessari per viure. L'entorn ens imposa què s'ha de posseir, i segons com sigui percebuda aquesta pauta, la persona es pot sentir pobra, els altres així la poden considerar, i en conseqüència aquesta pobresa és viscuda com una realitat. Un infant, un jove (ben alimentat, amb habitatge i salut) que passa les tardes d'oci deambulant per un centre comercial on sistemàticament és bombardejat amb la idea de consumir, sabent que no podrà posseir allò que voldria, és probable que «se senti pobre». I si aquesta és la seva percepció, efectivament és pobre.

La *pobresa* ha esdevingut un concepte complex que demana matisos. Si el punt de partida és estrictament la definició «el que és necessari per viure» estaríem parlant, com ja hem dit, dels béns materials bàsics (menjar, aixopluc, vestir, i poca cosa més), però ens cal parlar d'altres coses que no són imprescindibles per a la supervivència però que poden ser perfectament necessàries. L'accés al descans, a l'oci, a la cultura... en són exemples. És humà voler-les sense ignorar que vivim en un món on els recursos naturals s'estan exhaurint, i el col·lapse el sentim a prop. Per això cal mar-

car límits al desig, però, qui els fixa, qui gosa contradir els mercats, el creixement sostingut infinit?

Crec que no hi ha motius per ser gaire optimistes, els canvis que suposen renúncia o decreixement són combatuts amb molta virulència i defensar el decreixement i la redistribució de la riquesa ens aboca a no ser competitius i aquest argument posa la pobresa en boca de la dreta política, i es converteix en una amenaça per a nosaltres mateixos.

La pobresa en el món és estructural i no és possible combatre-la per minvar-ne els efectes sense apel·lar a les essències de la democràcia. Cal fer-ne un tractament global i posar els valors democràtics al centre del discurs; les intervencions individuals, benvingudes siguin, però no tenen la força necessària per provocar canvis significatius. Tocqueville, en el seu cèlebre text *La democràcia a Amèrica*², parlava de la igualtat i la llibertat com dues condicions necessàries per a la democràcia, l'una sense l'altra ens situa irremeiablement en el caos. La igualtat sense llibertat ens condueix al totalitarisme, i la llibertat sense igualtat, al desordre absolut. L'autor francès explica que és perfectament possible definir la igualtat, però no passa el mateix amb la llibertat, perquè hi ha una idea de llibertat diferent en cada persona, és subjectiva, com també ho és la idea de pobresa. Erradicar la pobresa imposant una igualtat de mínims no és factible perquè equivaldria a suprimir la llibertat individual. Una solució possible passa necessàriament per conjugar la individualitat amb la col·lectivitat. D'aquesta manera, les decisions individuals, que han de ser fruit d'una reflexió i no d'una intuïció, són decisions respectables sempre que es trobin dintre d'uns límits acordats socialment. La part individual és competència de l'educació perquè implica neces-

2. Enrique AGUILAR, *Alexis de Tocqueville: una lectura introductoria*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 2008.

sàriament l'existència de valors que han de ser transmesos, i l'escola, com a agent principal, s'ha de decantar i treballar en aquesta direcció. El repte és majúscul.

No hi ha solucions màgiques. La pobresa ha estat sempre present i l'erradicació total és una utopia. No obstant això, cal fer feina cada dia per acostar-nos a aquest ideal: es tracta d'una posició possibilista i no catastrofista.

Centrem-nos ara en com es pot tractar la pobresa des de l'escola. D'entrada s'han de reivindicar les bones pràctiques, que n'hi ha, però que sovint queden amagades sota les pressions socials i les modes transitòries. A continuació i, com ja s'ha dit, cal prendre partit de manera ferma i exigir a la política l'harmonia necessària; educació i política no poden practicar discursos allunyats i inconnexos. En tercer lloc, visitar les idees pedagògiques que al llarg de la història s'han fet, plantejaments que contribueixen a formar persones amb els valors necessaris per esdevenir activistes convençudes i prendre partit en un món complex.

És difícil fer una tria de quines són aquestes propostes més idònies, segur que seria una llista parcial i aquest objectiu supera les limitacions d'espai d'aquest escrit. Suggerixo, per exemple, centrar-nos en Ovide Decroly³, perquè és un autor que connecta de manera directa escola i societat. El lema del seu projecte és «fer una escola de la vida i per a la vida», en què planteja els seus cèlebres centres d'interès basats en dues idees, el coneixement d'un mateix i el coneixement del món natural i social. A partir de la satisfacció de les necessitats naturals –alimentar-se, protegir-se, defensar-se dels perills– i de la producció referida al treball de forma solidària, és fàcil establir la connexió entre la proposta de Decroly i la pobresa. L'autor pretén que l'alumne

3. Nicola ABBAGNANO i Aldo VISALBERGHI, *Historia de la pedagogía*. México: Fondo de Cultura Económica, 2015, p. 645-648.

tingui un esperit crític coherent amb els seus interessos i en relació amb el món, assentant les bases perquè l'infant estigui en posició de valorar l'alimentació, l'aixopluc... com a necessitats que cal defensar. Una pregunta que sorgeix és: pot un infant educat en una societat opulenta entendre què és la pobresa si no ha viscut experiències que l'acostin a l'escassetat, a haver d'esperar, a haver de renunciar, a haver de lluitar contra els elements per aconseguir l'àpat o el des-cans? No estem sobreprotegint els infants fins a l'absurd, sense permetre'ls tenir les experiències necessàries per entendre el món complex que els tocarà viure?

En molts projectes educatius d'escoles del nostre entorn fàcilment trobem, en l'apartat destinat a definir la institució i els seus objectius, idees com ara «formar persones solidàries, compromeses, crítiques, democràtiques, que sàpiguen compartir» i un llarg etcètera de bones i molt necessàries intencions.⁴ Els valors ja estan situats en el marc teòric dels centres i són allò que l'infant necessita per trobar el seu lloc en un món complex, amb esperit crític i poder definir el llin-dar de la pobresa amb un criteri més ajustat, més sostenible, més solidari, més ètic. És responsabilitat dels agents educa-tius fomentar aquest esperit crític. Pensar que «sorgirà» de manera espontània és tenir una visió de la pedagogia, en pa-raules de Gramsci, involucionista.⁵ Les persones crítiques, segures d'elles mateixes, poden entendre la renúncia, la re-distribució de la riquesa, la justícia social. És per tot això que l'antídote a la pobresa és erradicar la indiferència envers el patiment de l'altre, implicar-se en el món, ser actiu, pren-

4. Escola Tiziana/Escola França/Institut Miquel Tarradell/Escola Joan Pelegrí/Escola Thau/Jesuïtes Sarrià i Comunitat d'aprenentatge Escola Joaquim Ruyra de l'Hospitalet de Llobregat (Projectes educatius de centre). S'han consultat altres PEC amb idèntics resultat.

5. Antonio GRAMSCI, *La alternativa pedagógica*. Barcelona: Editorial Fontamara, 1981, p. 186-187.

dre partit. El fet que, com no pot ser d'una altra manera, aquests objectius presideixin⁶ els projectes educatius dels centres significa que conceptualment la comunitat educativa en la seva immensa majoria n'és plenament partidària. Una altra cosa és veure com es concreten aquestes idees, en quines accions, de quina manera, de quins recursos es disposa, etc. L'escola està saturada d'encàrrecs socials cada cop més diversos i això provoca que el sistema es refugii en el currículum i les bones intencions, expressades en els projectes educatius, corren el risc de romandre en una mena d'estat letàrgic.

Fem una proposta entre moltes que es poden incentivar. Atès que la major part de centres escolars gestionen el menjador escolar, iniciatives com ara la seva gestió amb la implicació directa de l'alumnat lluitant contra el malbaratament alimentari no ha de ser entesa com un acte de cara a la galeria per netejar consciències, sinó com una actitud ferma, convençuda, no subjecta a opcionalitat, una actitud militant que ens proporciona la satisfacció, no de fer el bé, sinó de fer-ho bé. L'associació Espigoladors treballa contra el malbaratament alimentari i proposa accions que acosten l'alumnat a la pagesia, espigolant els camps collits i recollint aliments que, perquè no tenen el color o calibre exigint al mercat, són sistemàticament menyspreats i llençats. En aproximadament tres hores es pot collir gairebé una tona d'aliments en un camp de mitja hectàrea que ja ha estat collit prèviament. Aquesta acció d'espigolar (pràctica ancestral a la pagesia) i veure com els aliments són destinats a tota mena de recursos és un bon antídoto contra la indiferència. Però el seu projecte va més enllà perquè també vol arribar a d'altres qüestions sobre l'alimentació que són també actu-

6. No cal fer una lectura extensa dels PEC, a l'inici tots tenen l'aparat visió, missió i valors del centre.

als. Una d'aquestes arestes és entendre la necessitat d'una nutrició saludable i veure que la pobresa alimentària infantil, que és una evidència a gairebé tot el món, també ho és en les societats opulentes. És probable que sigui present entre el nostre alumnat, i en aquests casos generalment, és deguda a la sobrealimentació, amb efectes demolidors que condicionen la salut dels infants, una alimentació basada en productes energètics, que paradoxalment són molt més econòmics, condiciona no només la salut dels infants (sobrepès, diabetis...), sinó també el seu futur per l'impacte que té en el seu desenvolupament cognitiu.⁷ Només apunto dues idees, però la qüestió és molt més àmplia i també directament imbricada amb els continguts curriculars actuals.

Hi ha altres iniciatives que de ben segur s'estan fent i que treballen en coherència amb els objectius dels projectes educatius. És a dir, de bona feina se'n fa, i molta, però no prou perquè arribi a tots els centres. Cal, doncs, recuperar, allà on calgui, un cert estil de fer escola, d'equips educatius compromesos amb projectes de centre forts, sense abaratir el currículum i això també implica invertir més, dotar de recursos. Calen les dues línies alhora i sobretot cal un debat permanent i en profunditat. Fem-lo!

En resum, i a tall de síntesi i de cloenda, hem d'assenyalar els següents punts. La pobresa és un concepte massa ampli i ambigu que es presenta de moltes maneres; ens centrem a la societat occidental, on la vivència de la pobresa és molt personal i depèn de la percepció de cadascú; les experiències i l'educació rebuda poden ser determinants (en un sentit o altre); cal revisar les propostes clàssiques, en

7. Diana F. JYOTI, Edward A. FRONGILLO i Sonya J. JONES, «Food insecurity affects school children's academic performance, weight gain, and social skills». *The Journal of nutrition*, vol. 135, núm. 12, 2005, p. 2831-2839. doi: 10.1093/jn/135.12.2831.

aquest text es proposa Decroly; descobrir noves propostes, com Espigoladors i, finalment, és necessari fer un debat en profunditat (política i educació).



POBRESA MATERIAL, POBRESA ESPIRITUAL EN L'ERA DIGITAL

MARC MERCADÉ SERRA

Associació Filosòfica de les Illes Balears

Pobresa material i espiritual en la filosofia

La pobresa és definida com la manca o escassetat del necessari per viure. Seguint la tesi de Charles Taylor (1996), la qüestió filosòfica entorn a la pobresa se centra en la pregunta sobre com ha de ser la vida que val la pena viure, i quines són les mancances que la fan una vida pobre. En plantejar aquesta qüestió, l'horitzó vital condiona la mirada sobre la pobresa. Podem considerar que la vida en qualsevol part del món és pobre perquè estan mancats o escassos d'allò que nosaltres valoram imprescindible per a una vida digna. Aquesta forta valoració que dota de sentit la vida ve marcat avui per les valoracions sobre els béns materials i morals d'un capitalisme neoliberal globalitzat, que condiona la consciència de pobresa. Cada vegada, en més societats i cultures, fins que no s'han comparat amb la societat del benestar no han tingut consciència de pobresa. El despertar mundial de la pobresa, més enllà de les mancances alimentàries i sanitàries més bàsiques, és l'extensió d'una consciència de qualitat de vida que es va universalitzar. El fet de sentir-se pobre sempre és una consciència que resulta d'una comparació amb un model o ideal de vida que avui és la societat del consum digital.

Una altra consideració important a fer sobre la pobresa és si el necessari per viure només fa referència a les condicions materials de supervivència biològica o també a les condicions espirituals. D'aquest binomi en va sorgir la filosofia, la superació de l'estat d'indigència material permet gaudir d'un temps d'oci necessari per tenir cura de l'ànima, sense la qual no és possible la filosofia. El famós proverbi llatí «Primum vivere deinde philosophare» expressa aquest pas de la pobresa material a l'espiritual que se situa a l'origen del pensament abstracte i de la contemplació teòrica de la realitat. De fet, en els inicis de la cultura occidental trobem una oposició constant entre els pobres, que viuen com esclaus de les necessitats bàsiques, i els filòsofs, definits com els que disposen de temps lliure (σχολή). Sòcrates afirma en el Teetet: «Aquests [els filòsofs] disposen sempre del que tu deies, d'oci, i els seus discursos els componen en pau i en temps d'oci» (172d).

Des de Plató fins a Hannah Arendt, la llibertat prové d'orientar la vida i, per tant, el coneixement, més enllà de les preocupacions per satisfer les necessitats naturals de la vida humana. El concepte d'oci, σχολή, sinònim de temps lliure o lleure, adquireix a partir de Plató una riquesa de significació que l'atansa al concepte de *cultura* en el sentit actual, quan afirmem d'una persona que és «cultura». William K. C. Guthrie (1978, p. 89-90) afirma que aquesta associació entre filosofia i «cultura» la va emfatitzar especialment Aristòtil, quan assenyala que la vida feliç solament existeix en el lleure (Aristòtil, *Ètica Nicomaquea* x,7 1177b4; *Política* viii,5 1338a1). Per això, no és accidental que σχολή hagi donat origen a *schola* en llatí i, per tant, als nostres conceptes d'*escola* i *escolar*. Des d'aleshores l'escola és un espai entremig de la pobresa material i l'espiritual, on el pas a la cultura repercuteix en la millora de vida de les persones. Per Plató, però, no hi ha motius per identificar la pobresa espiritual amb la material. Hom pot tenir totes les seves necessitats mate-

rials cobertes, fins i tot gaudir de la riquesa i el poder, i ser pobre espiritualment perquè manca de temps lliure (ἀσχολία) per examinar i «trobar el que és». Avui, en la societat de l'hiperconsum quelcom d'això s'està estenent, gràcies a l'empobriment material de les classes mitjanes i la destrucció de l'escola com a lloc de la transmissió cultural. Com ja observava Plató, la nostra pot ser una societat en què, malgrat el benestar material, acabem vivint «sense-lleure» (ἀσχολίας).¹ Això s'esdevé per mitjà d'una educació digitalitzada que es converteix en una «fàbrica de cretins digitals», emprant el títol del llibre de Michel Desmurget (2020). L'escola deixa de ser el «lloc i el temps» de cultura per passar a ser una peça més de l'engranatge d'empobriment material i espiritual que el capitalisme neoliberal provoca a escala mundial.

Pobresa i explotació humana

El capitalisme neoliberal en què vivim, ja globalment, s'organitza explotant la necessitat i el desig, que es reflecteixen en el consum i la producció constant. Però aquest sistema de producció de benestar i opulència material inclou la pobresa com a inherent al mateix funcionament del sistema de consum. Hom sempre s'ha de sentir mancat o escàs d'uns béns materials en constant transformació, capaços de seduir i explotar el desig voluble de la persona, seguint les tesis de Gilles Lipovetsky (2020). Avui, l'empobriment de la majoria social es combina amb la sensació de tenir-ho tot a l'abast de les mans, amb un sol clic. Seguint també les tesis de Byung-Chul Han (2022b, p. 31-37), la pobresa i la misèria que s'estén en el capitalisme neoliberal no crea

1. Plató, *Teetet* 174d-e: «Es pensa [el filòsof] que els tirans i reis pasturen i munyen un bestiar pitjor i menys dòcil que el d'aquells [els pastors], i es pensa, a més a més, que aquests governants, per manca de lleure (ἀσχολίας), esdevenen tan rústecs i ignorants com aquells pastors...».

consciència de classe oprimida ni empeny a cap revolució que permeti la transformació de la injustícia inherent a la pobresa. Això és possible perquè, a diferència de la societat industrial del capitalisme clàssic analitzada per Karl Marx, l'actual ja no es fonamenta en un poder repressiu.² Aquesta pobresa sistèmica té dues vessants.

Una primera tipologia de pobresa, la d'unes condicions materials d'escassetat incompatibles amb la supervivència, és la que s'estén als països productors de matèries primeres. Un exemple paradigmàtic és el continent Africà, que té el 95 % de les reserves mundials de platí, el 90 % de les de cromita i el 85 % de les de roca fosfàtica, i també més de la meitat del cobalt mundial i una tercera part de la bauxita, materials necessaris per a la digitalització global. Així mateix, les reserves conegudes de petroli del continent han augmentat en un 40 %, energia necessària per al seu transport mundial. Tot i això, creix una pobresa extrema conseqüència d'una opressió clàssica que no dista molt del colonialisme dels segles XVIII i XIX.³ Tan sols que exercit per dictadors militars o presidents democràtics sorgits dels mateixos països, però al servei explotador dels països de-

2. «El poder per mantenir el sistema industrial de la societat disciplinària i industrial era repressiu. Els treballadors de les fàbriques eren explotats brutalment pels propietaris. Per això provocava protestes i resistències. Aquí era possible una revolució que posés fi a les relacions de producció imperants. En aquest sistema repressiu són visibles tant l'opressió com els opressors. Hi ha una instància concreta, un enemic invisible contra el qual s'enfronta la resistència» (Han, 2022b, p. 32).

3. El cas de la república de Sud-àfrica és el més paradigmàtic: el 10 % dels sud-africans més rics tenen avui set vegades més ingressos que el 40 % dels sud-africans més pobres, a diferència del que passava al principi dels noranta, quan aquesta xifra era «només» cinc vegades més gran. Tot i que la pobresa ha disminuït proporcionalment, en termes absoluts, a l'Àfrica i fruit d'un creixement poblacional, el nombre de persones que viuen per sota del llindar de la pobresa (menys de dos dòlars diaris) és avui més alt que el de dècades passades (Mateos, 2015, p. 7-9).

desenvolupats. Una altra diferència d'aquesta pobresa és que prové de l'explotació de les noves potències econòmiques com la Xina, l'Índia o Rússia. Curiosament, això no impedeix el desenvolupament digital d'aquests països explotats on s'estén la telefonia mòbil i la tecnologia en general. Al continent dels 15 milions d'usuaris de telefonia mòbil registrats l'any 2000 s'ha passat als 500 milions el 2010, mentre que l'ús d'internet va créixer en un 2.500 %, comparat amb un creixement global de prop del 480 %. A Nigèria, el país més poblat d'Àfrica, el nombre d'internautes es va disparar de 200.000 a 44 milions en el mateix període. Alguns països, com Ruanda, han començat fins i tot a fabricar els seus propis telèfons mòbils, i s'obren pas en la nova era digital.

En canvi, en les societats desenvolupades que viuen de ple en la digitalització de la vida quotidiana, la pobresa material s'escampa entre la població com una forma peculiar de precarització de la vida i d'autoexplotació personal. La pobresa a Europa no és el resultat d'aquesta explotació repressiva del capitalisme clàssic, tot i que té cada vegada més similituds en les conseqüències. Per exemple, a Espanya, segons l'Eurostat, el percentatge de treballadors en risc de pobresa a Espanya el 2014 era del 12,5 %, un dels més elevats d'Europa. Avui l'ocupació ja no garanteix sortir de la pobresa, cada vegada més extensa, més profunda i més cronificada.⁴ Seguint les tesis de Lipovetsky i Han,

4. El 2014, abans de la pandèmia, «La població exclosa a l'Estat afecta més d'11.746.000 persones. D'aquestes, hi ha 5 milions en exclusió severa, i dues de cada tres persones excloses ja estaven en aquesta situació abans de la crisi. La precarietat afecta àmbits com l'habitatge i la salut. Dels 11,7 milions d'exclusos, el 77,1 % pateixen exclusió de l'ocupació; el 61,7 %, exclusió de l'habitatge; i el 46 %, exclusió de la salut. Pel que fa al perfil sociològic, les famílies més nombroses són les que s'han vist més afectades». (Fundació FOESSA, 2014, p. 8). Segons l'EUROSTAT, el 2020 Espanya era el país d'Europa amb més contractes

el sistema de govern neoliberal exerceix una explotació totalment diferent; no és repressiu sinó seductor, no es basa en la prohibició, sinó en la llibertat, no és disciplinari sinó temptador. Aquest canvi el fa especialment efectiu tant en l'explotació dels ciutadans com en la neutralització dels efectes de la creixent pobresa a la nostra societat, gràcies a la digitalització total de la vida de la ciutadania.

En un sistema repressiu clàssic, com les dictadures africanes, es poden identificar fàcilment la causa de l'empobriment de la població que fa insostenible la mateixa existència. Talment com passava en el cas dels ciutadans lliures en la Grècia clàssica, els patricis en l'època romana o el burgès industrial en el sorgiment del capitalisme clàssic. Avui tots sabem que les grans corporacions i fons d'inversió són al darrere del constant empobriment dels treballadors i classes mitjanes, que en l'augment del cost de la vida són aquestes les que collen però no ofeguen. Els augments constants dels preus dels productes alimentaris bàsics, de l'energia, els preus inassumibles de l'habitatge... no impedeixen la supervivència ni, fins i tot, el consum de béns prescindibles per a la pura supervivència. Un exemple, no casual, és el de l'*smartphone*. Ningú, per empobrit que sigui, excepte les persones que han quedat totalment fora del sistema com els sensesostre, està mancat d'un *smartphone*. Abans deixarem de pagar la hipoteca o el lloguer que la factura del telèfon mòbil. Un alumne pot tenir problemes econòmics per comprar un llibre de text, però tindrà a les mans un *smartphone*. Aquest és el dilema de fa anys entre les ajudes de les associacions de famílies d'alumnes (AFA), pagar el material escolar a un infant que té un mòbil que, de vegades, val més que tot el que necessita per anar a escola.

temporals (24 %), situació de precarietat agreujada amb la pandèmia i la introducció del teletreball, que va agreujar l'esclètxa de la precarietat i pobresa generacional i de gènere (Fundació FOESSA, 2021, p. 61-77).

Pobresa i emotivitat

Com sosté Byung-Chul Han, aquesta situació no genera un conflicte social a gran escala ni una revolució, emprant els termes marxistes clàssics. Com a molt, petites efusions epidèrmiques, com són les revoltes sectorials a França. Les conseqüències de l'empobriment material de la societat es veuen apaivagades per dos factors: la capacitat d'interiorització de l'explotació del sistema neoliberal, correlativa a la capacitat anestèsica de la seducció del consum digital. Com descriu Byung-Chul Han, el fracàs vital a què aboca l'empobriment és interioritzat perquè el treballador esdevé amo i servent de si mateix, passa a ser el seu propi explotador: «El neoliberalisme converteix el treballador oprimat en un empresari lliure, en un empresari de si mateix. Avui tothom és un empleat autoexplotat de l'empresari que és ell mateix» (Han, 2022b, p. 32). Aquest efectiu sistema d'empobriment és possible gràcies a la digitalització i emotivització de les nostres vides. Aquest procés inspira la darrera reforma educativa amb la implantació constant i persistent de l'educació emocional i la digitalització de l'educació.

El capitalisme va néixer coetani a la Il·lustració, com a projecte d'extensió popular de la cultura i l'educació. L'extensió a totes les classes socials de l'educació i la cultura havien de ser la base d'una humanitat més lliure i, segons la visió kantiana, més crítica i capaç de pensar per si mateixa. En el famós llibret de Kant, «Què és la Il·lustració?» (1784), hi podem veure l'ideal del projecte educatiu il·lustrat, que es va construir sobre la base de l'extensió de la cultura. Avui, les reformes educatives pretenen posar fi al projecte d'il·lustrar les persones perquè siguin més crítiques i lliures. La base de la nova escola i les darreres reformes educatives tenen com a finalitat crear una estructura personal apta per al sistema neoliberal de consum, que no és altra que la vulnerabilitat i precarització de l'existència personal per mitjà

de l'educació emocional d'una banda, i l'entreteniment seductor per mitjà de la digitalització de l'educació, de l'altra. L'autoobservació constant dels nostres estats emocionals, la necessitat d'analitzar un jo emocionalment precari i feble a què és sotmès l'infant a l'escola genera un adult narcisista i patologitzat apte per a l'exploració hiperconsumista. Avui hem d'educar en una pobresa cultural, en la renúncia als coneixements universals dels currículums del sistema educatiu, perquè el futur treballador empobrit culturalment sigui incapaç d'entendre i ser crític amb el món que l'explora, al mateix temps que emocionalment projecta la seva ràbia i la frustració sobre si mateix. Com diu Byung-Chul Han: «Hom aplica la violència sobre si mateix en lloc de voler canviar la societat. L'agressió cap enfora, que causaria revolució, deixa pas a l'autoagressió» (2022b, p. 35) en augment entre els infants i joves. Aquesta és la societat del cansament que descriu, que més enllà de l'autolesió, s'estén com una psicopatologització social. Aquesta educació emocional, eix de tot projecte educatiu actual, converteix el docent, que ja no és un *magister*, és a dir, un transmissor de cultura, en un animador emocional. El docent ja no té la tasca il·lustrada d'estimular el pensament i desvetllar l'ànsia pel saber. El docent ha d'estimular i desvetllar constantment la preocupació per les pròpies emocions, de centrar-se en l'estat emocional de l'alumne –i d'ell mateix–, fent cercles restauratius en què l'alumnat –o ell com un més entre iguals– es despulla emocionalment davant la classe –o el claustre– per adonar-se que el gran problema del seu món no és altre que ell mateix.

Pobresa i digitalització

La competència digital augmenta la productivitat, aquest és el mantra que guia l'educació i la inserció laboral. Encara que cap estudi ha demostrat la relació entre la digitalització del sistema educatiu i l'augment de la competència digital dels alumnes, sinó més aviat tot el contrari.⁵ Les TIC poden ser un instrument efectiu en l'assoliment d'altres finalitats, però no una finalitat en si mateixa. En la darrera reforma educativa, la tecnologia digital no es concep com un mitjà, sinó el mitjà del progrés humà. Per exemple, a les Illes Balears els docents ens hem d'acreditar (A1, A2, B2) en l'àmbit europeu en sis àrees digitals⁶, totes orientades, en formacions obligatòries per llei, a estendre en la majoria dels cursos organitzats el domini Google entre el nostre alumnat.⁷ Els alumnes han de créixer amb dissenys universals d'aprenentatge (DUA) que han estat pensats en origen perquè visquin en un món digital controlat per les grans tecnològiques, que són les que financen els centres de recerca de les noves pedagogies implementades com el *Center for Applied Special Technology*. La progressiva digitalització de la societat facilita, amplia i accelera l'explotació comercial de la vida humana i sotmet a explotació econòmica

5. Un estudi encapçalat per les universitats d'Oulu i Hèlsinki dirigit per la psicòloga i pedagoga Aino I. L. Saarinen (2021) sobre la digitalització de l'escola finesa va investigar si l'ús de les TIC a l'escola està relacionat amb els resultats d'aprenentatge dels estudiants a Finlàndia. L'estudi constata que l'ús freqüent de les TIC a l'escola va predir un rendiment més baix dels estudiants en tots els resultats d'aprenentatge cognitiu, quan es va ajustar per edat, gènere, estatus socioeconòmic dels pares, competència en TIC dels estudiants i disponibilitat de TIC a l'escola.

6. Decret 41/2016, de 15 de juliol, pel qual es regula la formació permanent del professorat de l'ensenyament no universitari de la Comunitat Autònoma de les Illes Balears.

7. Cf. <https://ibsteam.caib.es/>

àmbits vitals a què fins ara el comerç no tenia excés. Al mateix temps, aquest «totalitarisme digital» del *big data*, en paraules de Byung-Chul Han, permet la vigilància total de la vida personal. La persona, atrapada en l'exploració i la vigilància total, esdevé cosificada a un mer productor d'un sistema que l'esprem a costa d'empobrir-la materialment i espiritualment.

Aquest procés s'inicia a l'escola, no solament des d'un punt de vista material, sinó sobretot en un empobriment cognitiu i cultural de l'alumnat. Com sosté Byung-Chul Han (2022b, p. 23), el dataisme i la intel·ligència artificial cosifiquen el propi pensament. L'acumulació, anàlisi, selecció i exposició de dades no permet dotar de sentit el coneixement. El saber que proporcionen les informacions infinites d'internet és una forma limitada i rudimentària de coneixement, perquè està mancada de contextos i relacions de sentit. Per això, sosté Han que el dataisme ve acompanyat del nihilisme, perquè és una renúncia al sentit i als contextos. Empobrint la nostra capacitat d'atenció i reflexió atenta, la digitalització fragmenta el coneixement. Cada vegada són més els joves digitalitzats que són incapaços de sostenir la lectura d'un text llarg narratiu i entendre'l. L'esforç i la complexitat esdevenen un impediment cognitiu per a les ments educades en la virtualitat de la imatge i la fragmentarietat. Plantejaments pedagògics com el disseny universal d'aprenentatge no tenen altra finalitat que fomentar l'entreteniment escolar fent del subjecte un elector efímer dels seus interessos i preferències. El resultat és un saber additiu, que va afegint i exposant dades fragmentàries que no poden aportar consistència a una persona abocada a esdevenir usuari apte per al consum digital del món. D'aquesta manera, la seva pròpia pobresa i misèria espiritual és gestionada pel món digital, que li ofereix un consum il·limitat de productes efímers que li apaivaguen la sensació d'inconsistència vital i emmascaren l'exploració material a

què és sotmès. Sols és apte per a la multitasca accelerada que no exigeix concentració ni pensament, sinó efectivitat resolutiva. Una aplicació per a cada necessitat d'un individu empobrit espiritualment però satisfet de poder seguir consumint. Aquest empobriment espiritual es caracteritza per la infantilització dels adults per mitjà del culte als plaers immediats, materialistes i narcisistes. Com descriu Gilles Lipovetsky (2020, p. 411-412) en el seu assaig sobre la societat del consum, el nou *ethos* de caràcter infantil hipermodern incita no solament a romandre sempre jove, a obtenir satisfacció sense esperes, sense esforç ni complexitat, sinó sobretot a desacreditar el saber de l'adult i exaltar l'entreteniment de l'infant.

La filosofia en un món empobrit

L'assaig sobre la societat de la seducció de Gilles Lipovetsky (2020) acaba amb una exhortació a una escola alternativa. Més que mai necessitem una educació global que inclogui les humanitats –entre les quals s'inclou la filosofia–, la literatura, la història i la «cultura en general» perquè constitueixen recursos imprescindibles per a la capacitat d'autonomia dels individus. Són el mitjà indispensable per no perdre's en el magma d'informacions disponibles a les xarxes i elevar la capacitat reflexiva i crítica dels ciutadans. La filosofia, a més, genera un interès per coses diferents, pròpies del pensament, que ens protegeixen de l'explotació i l'empobriment del capitalisme neoliberal. La filosofia obre pas a una necessària crítica i fonamentació que permeti repensar les relacions personals i socials, i transformar o refer uns vincles comunitaris que permetin revertir el progressiu empobriment de les nostres societats globalitzades. A més, com sosté Byung-Chul Han (2022, p. 30-32), els mèrits culturals de la humanitat, als quals pertany la filosofia, es deuen a una atenció profunda i contemplativa. Aquesta cultura

alternativa demana un entorn en què sigui possible aquesta atenció profunda, condició necessària per a la reflexió i el pensament. Un entorn on l'atenció, el tracte i la cura mútues pugui crear els lligams comunitaris sense els quals no podrem atendre l'emergència personal, social i ecològica que suposa aquesta pobresa material i espiritual.

Bibliografia

- A.A.V.V. (2014) *vii informe FOESSA sobre la exclusión y el desarrollo social en el Estado español*. Madrid: Fundación FOESSA.
- A.A.V.V. (2021) *Evolución de la cohesión social y consecuencias de la COVID-19 en España*. Madrid: Fundación FOESSA.
- CRESPO, Teresa (Ed.) (2016) *El treball: present i futur. Entre la creixent precarització i la ineludible necessitat de repensar-ho*. Barcelona: Cristianisme i Justícia.
- DESMURGET, Michel (2020) *La fábrica de cretinos digitales*. Barcelona: Península.
- GUTHRIE, William K. C. (1978) *A History of Greek Philosophy: The Later Plato and the Academy*. Cambridge: Cambridge University Press, vol. 5.
- HAN, Byung-Chul (2022a) *La societat del cansament*. Barcelona: Herder.
- HAN, Byung-Chul (2022b) *Capitalismo y pulsión de muerte*. Barcelona: Herder.
- LIPOVETSKY, Gilles (2020) *Gustar y emocionar*. Barcelona: Anagrama.
- MATEOS, Óscar (2015) *De la «tragèdia» al «miracle»? L'Àfrica subsahariana en el nou context multipolar*. Barcelona: Cristianisme i Justícia.
- TAYLOR, Charles (1996) *Fuentes del yo*. Barcelona: Paidós.

S'HA D'ERRADICAR LA POBRESA AL MÓN?

PERE LLUÍS I REVERTÉ

Societat Catalana de Pedagogia

És una obvietat que s'ha d'erradicar la pobresa, responen la majoria de les persones. Sense pobresa la nostra societat seria més justa. Afirmen que *pobresa*, entesa com viure per sota d'uns ingressos mínims –obtenir, per exemple, un guany familiar inferior al 50 % dels ingressos d'un sou mitjà del país on la persona resideix–, suposa quelcom més que privacions de béns i serveis.¹ L'escassetat de diners afecta els drets i les relacions socials, a com es tracten les persones i com es consideren a si mateixes. La pobresa és impotència, exclusió, marginació social i, per tant, una inacceptable pèrdua de dignitat de les persones que les sofreixen. Expressen que l'única solució és una distribució més equitativa dels recursos de la societat. Consideren que el simple fet de plantejar la pregunta és una provocació o el

1. La pobresa al·ludeix a un estat de carència que es vincula als estàndards de vida del país on la persona resideix. Es parla d'una mesura objectiva d'ingressos que canvia en funció de la relativa prosperitat de la societat. S'acostumen a considerar pobres les famílies amb uns ingressos inferiors al 50 % d'un sou mitjà. Per a més informació, vegeu Duncan B. FORRESTER, «Poverty». A: Paul Barry CLARKE i Andrew LINZEY, A. (Comp.) *Dictionary of Ethics and society*. London: Routledge, 1996, p. 671-673.

fruit d'esperits insensibles al dolor dels altres, i en conseqüència, malaltissos.

Lluny de la voluntat de provocar o de mostrar insensibilitat, la pregunta inicial ens interpel·la sobre el vincle entre la justícia i el repartiment de la riquesa. El discurs més estès envers la pobresa descansa en dos puntals que a escala genèrica semblen inapel·lables: que les persones han de poder tenir una vida digna i que una distribució més igualitària de la riquesa ho faria possible. Si comencem a interrogar-nos sobre *què és una vida digna* i com hem de ser de fraternals amb els altres, comencem a descobrir que la coherència del discurs no ho és tant, que allò que en l'àmbit teòric funciona esdevé conflictiu quan es contextualitza.

El primer que ens hem de preguntar és si és indigne o injusta la vida de les persones que viuen amb uns ingressos molt per sota de la mitjana de la societat on resideixen. Es pot viure amb dignitat sense el confort que ens proporcionen la majoria d'objectes materials que la majoria dels humans distingim com a bàsics? El malestar que experimentem si no disposem de certs béns i l'accés a certs serveis és indigne? Els que responen amb un sí rotund cal que es plantegin si era indigne la vida del cínic Diògenes, o si ho és la dels monjos franciscans. El fet que hi hagi persones per les quals poder gaudir de l'escalfor del sol del matí en el seu tonell és tan digne com qualsevol promesa de vida confortable que faci Alexandre el Gran o qualsevol altre ha de portar a reconsiderar que és una vida digna. Diògenes el Cínic ens ensenya que la dignitat no s'ha de vincular necessàriament amb el grau de confort material aconseguit. Una vida humil en què la persona és capaç de lluitar contra les autoimposicions materials constants a què ens aboca la societat pot ser tant plena o més que la d'una altra que participa en la voràgine consumista.

Poques són les persones que volen emular la vida de pobresa extrema de Diògenes. Moltíssimes són les que sense

voler desprendre's de tota mena de dependències materials temptegen o juguen conscientment amb la possibilitat de viure amb molts menys recursos materials que la majoria. Molts són els que davant l'exigència que suposa l'estudi productiu, el desgast de suportar dia a dia la pressió del cap o els companys a la feina, d'haver-se de barallar amb els clients perquè comprin un producte o d'estar repetint una activitat mecànica vuit hores al dia «abandonen», trenquen amb els estudis i treball que asseguraven la possibilitat d'aconseguir uns ingressos econòmics més alts i, per tant, la possibilitat d'adquirir més béns i accedir a més serveis. Molts deixen els estudis o la feina confiant en la sort de la incertesa de la benevolència dels pares, d'uns estalvis o l'herència insuficients per viure molt de temps, de trobar en un futur treballs enriquidors, o simplement de viure una vida humil fent treballs esporàdics per poder dedicar bona part del temps a fer activitats creatives o una vida contemplativa. Molts són els que amb els seus actes trenquen amb el pretès vincle entre dignitat i accés a uns estàndards de comoditat material.

Quina resposta hem de donar, però, al gran nombre de persones a qui els resulta insuportable viure amb pocs recursos; a les que uns ingressos molt inferiors de la resta les fa sentir excloses del món que les envolta. No hem de considerar que un repartiment més equitatiu que ajudés els més desfavorits de sortir de la pobresa faria el món més just. Com s'ha d'ajudar els que volen sortir de la pobresa? Quina mena d'oportunitats se'ls ha de donar? La societat, l'Estat o els contribuents han de ser forçosament benvolents amb tots els pobres? L'Estat ha d'acabar esdevenint una mena de pare bondadós que acull i dona ajuda a qualsevol fill pròdig?

El següent cas il·lustra la problemàtica sobre la qüestió del repartiment just de recursos: un home prejubilat que havia treballat a la mateixa empresa i fent una feina semblant a la d'un col·lega B comenta que ell i la seva dona havien

destinat una part significativa del sou a comprar una casa, i més tard, una segona residència. La família del col·lega B, al contrari d'ells, havia viscut al dia a dia, no s'havien privat de restaurants cars, d'espectacles, de fer bons viatges, canviar sovint de cotxe... Ara al cap dels anys la situació econòmica era molt diferent: mentre que ells disposaven d'una pensió, un sou, estalvis i dos pisos, la família B es trobava pagant els deutes resultants de males inversions i un lloguer de pis que els deixava pocs diners per viure decentment amb els ingressos d'una pensió. L'home explicava preocupat que volien treure una llei en què es plantejaven augmentar els impostos per tal d'ajudar a accedir a un habitatge famílies de pocs recursos com els del seu company B. Considerava indignant, injust, una mena de repartiment de la riquesa que treia recursos de persones com ell, que s'havien sacrificat per tal de tenir habitatge propi i segona residència, per donar-los a persones com el seu col·lega, que considerava que havia tingut les mateixes oportunitats que ell. El fill adolescent del seu company B deia que no era culpa seva la situació familiar i que era del tot injust que ell visqués quasi en la pobresa quan amics seus tenien casa pròpia i d'estiueig.

La petició d'igualtat d'oportunitats que demana el fill adolescent del company B trobem que no és més que la pretensió de generar consens moral del repartiment de béns i serveis sobre la base de la racionalitat que trobem en la *Teoria de la justícia* (1971) de John Rawls. La petició del pare no és més que la idea que desenvolupa Robert Nozick a *Anarquia, estat i utopia* (1974) en considerar que els drets es respecten de veritat quan se li nega a l'Estat un paper com a redistribuïdor de renda i riquesa. Descobrim en els dos casos i en les dues obres arguments legítims però contraposats. Davant la impossibilitat de consens i, per tant, el xoc de plantejaments contraposats resulta il·lustrativa l'aportació del filòsof escocès Alasdair MacIntyre. La lec-

tura atenta del capítol disset d'*After Virtue* (1981) de MacIntyre permet entendre que quan es donen conflictes entre sensibilitats que entenen de manera diferent com articular la convivència, el paper dels àrbitres –tribunals de justícia, legisladors...– és fixar nous acords que temperin els ànims, encara que no deixin satisfeta cap de les parts en litigi. No podem pretendre iniciar, ni molt menys cloure, un debat sobre quines polítiques contribueixen a una major justícia social... la llista és infinita i sempre serà polèmica, les ajudes que per a alguns són insuficients per als altres són excessives i mal plantejades. Qualsevol proposta de justícia equitativa que suposi un augment significatiu d'impostos sempre serà vista per una part de la població com una imposició, una manera de robar per donar als que no s'ho mereixen allò que els ha costat molt d'esforç guanyar, d'incentivar la irresponsabilitat o despreocupació de les persones sobre les eleccions econòmiques; mentre que pels restants serà un acte de responsabilitat vers els més desfavorits, els que han tingut menys sort en la vida.

Arribats a aquest extrem, on ens deixa admetre que la pretensió de construir teories «universals» de racionalitat no és més que imposar una visió pròpia de racionalitat? On ens deixa el rebuig que el procés comunicatiu s'encamini a una pragmàtica universal? On ens deixen totes les consideracions anteriors que ens porten a pensar que és bo repartir recursos per tal d'eliminar la pobresa al món i a la vegada injust suportar noves càrregues impositives i desprendre's de béns preuats que ens ajuden a fer que la vida sigui més confortable? Ens porta a no poder respondre la pregunta, a considerar que és legítim lluitar per menys pobresa, per contribuir que un nombre major de persones tinguin oportunitat de sortir-ne, però no d'admetre un camí consensuat moralment per aconseguir-ho. Davant un món d'interessos contraposats ens cal una valoració de pros i contres i fixar pactes temporals revisables.

L'abandonament del mite dels fonaments no condueix al nihilisme, de la mateixa manera que la incertesa quant o com atacarà un enemic no condueix a la passivitat. Porta, per contra, a una proliferació d'intervencions i arguments discursius que són necessaris, perquè no hi ha una realitat extradiscursiva que el discurs pugui simplement reflectir. (Laclau, 1988, p. 79-80)

Capitalisme global i pobresa

El debat sobre els possibles efectes positius o negatius de la lluita per bastir un món més habitable potser no erradicarà la pobresa, però si hi ha d'haver més oportunitats perquè les persones puguin canviar el seu destí, em condueix a fer una defensa del capitalisme global. Una defensa del capitalisme que traspassa les fronteres de les nacions i, per tant, també de la forma de representació política afí, la democràcia representativa.

Davant la impossibilitat d'arribar a consensos sobre la justícia social, el primer que cal plantejar-se és que en les societats democràtiques és més probable que el xoc entre diferents sensibilitats es dirimeixi en un diàleg que porti a un constant estira-i-arrotonsa en l'establiment de lleis, en lloc de l'ús de la força per arrabassar el que cobegem dels altres. Considerem que en les societats democràtiques és menys intensa l'opressió que limita la llibertat de seguir diferents camins a la vida. Valorar que en les economies capitalistes és més probable viure la llibertat anàrquica, viure en una societat en què els poders, més que regular com hem de viure i decidir el que ens correspon de béns i serveis, el que fan és establir lleis que minimitzen els impactes més conflictius del xoc que suposa l'exercici de la llibertat per intentar sortir de camins marcats.

Segon i no menys important és considerar que els sistemes econòmics capitalistes són els que contribueixen millor a posar l'ambició o interès personal al servei del bé públic.

Dit d'una altra manera, la llibertat econòmica –la lliure competència fundada en el dret a gestionar la propietat i la llibertat per mercadejar, tancar negocis o emprendre operacions comercials– contribueix a la reducció de la pobresa de manera molt més efectiva que en els altres sistemes. No iniciarem aquí un debat sobre els principis bàsics de l'economia que trobem a *La faula de les abelles* de Mandeville, *La riquesa de les nacions* d'Adam Smith o obres actuals com *En defensa del capitalisme global* de Johan Norberg. Una breu reflexió sobre les transformacions que hi hagué a la Xina després de la mort de Mao esdevé prou eloqüent. Els programes de liberalització que s'iniciaren a la Xina dos anys després de la mort de Mao il·lustren com l'economia de mercat contribueix que sigui molt més efectiva la lluita contra la pobresa. El fet que famílies obligades a treballar en un règim col·lectivitzat i fortament fiscalitzat disposessin de la possibilitat d'arrendar les terres a l'Estat i vendre els productes a preu de mercat explica per si sol les millores econòmiques que hi va haver. L'interès d'obtenir beneficis pel bé individual o de la família estimula l'esforç i el sorgiment de noves idees per millorar la productivitat de les collites. La millora de les condicions de vida d'alguns pagesos que els suposa l'increment de producció i beneficis no cal dir que incentiva la lluita dels altres per copiar les innovacions i introduir-ne de noves de tal manera que tots es beneficiaran de la millora de la productivitat. El resultat és prou conegut, unes taxes de creixement productiu agrícola espectaculars entre 1978 i 1984 –un 7,7 % anual– que portaren el país de la fam a l'abundància d'aliments (Norberg, 2001, p. 51). El resultat d'una aplicació dels plantejaments comercials a la resta de l'economia que ha suposat que avui en dia allí es donin unes quotes de benestar impensables fa unes dècades.

Tercer, la dependència mútua que suposen els intercanvis comercials entre nacions fa disminuir els motius de conflicte entre estats. No és ja que als dirigents els resulti molt

més difícil responsabilitzar les altres nacions dels mals de l'economia pròpia, sinó que l'intercanvi d'idees i contactes culturals contribueixen a una mirada més oberta a difondre noves expectatives i ideals globals. L'efecte dissuasiu de la violència entre els estats de la Unió Europea que ha suposat l'entrellaçament d'interessos econòmics és un clar exemple de la importància que pot tenir l'establiment de criteris d'intercanvi econòmics globals per tal que es generin un seguit d'organismes que vetllen per llimar divergències i, per tant, acostar-nos al somni d'una pau perpètua kantiana.

Quart, considerem que molts mals atribuïts al capitalisme es deuen a una inadequada liberalització. Prèviament a l'obertura del mercat a l'exterior, calen mesures de regulació financera, obrir les portes a la competència, erradicar la corrupció i el nepotisme, i substituir-lo per unes lleis que trenquin els monopolis que impedeixen la competència i que fan que les empreses estrangeres no se sentin segures en el mercat. Una falsa liberalització comporta que s'acabi imposant en aquelles nacions empreses internacionals que volen entrar en els beneficis dels monopolis existents i les prebendes associades, en lloc de contribuir a una producció de més alt rendiment que serveixi per millorar substancialment les condicions de vida. Un estudi comparatiu detallat entre el sistema proteccionista argentí i la mena de liberalització xilena iniciada l'any 1975 permet entendre la baixa productivitat de la primera en relació amb les altes quotes de desenvolupament de la segona. En el cas argentí, el vincle entre proteccionisme i baixa productivitat comporta que periòdicament hi hagi devaluacions monetàries que afecten de manera sensible els grups de població més vulnerables, mentre que l'economia xilena es manté robusta (Norberg, 2001, p. 163-203).

Cinquè aspecte, les democràcies amb una economia de mercat global estan més preparades per fer front a les crisis periòdiques. Quan l'economia d'un Estat entra en crisi,

qualsevol forma de govern tendeix a destinar recursos per ajudar aquells grups de població o sectors més vinculats als centres de poder i a carregar el pes de la crisi en els més aliens, que acostumen a ser els més desfavorits d'entrada. La diferència de les democràcies que defensen interessos globals és que la temptació a esbiaixar els ajuts es veu temperada pel respecte de les regles de joc globals i per una menor dependència de la pressió de les elits globals. La por de la premsa lliure, de les crítiques dels partits de l'oposició i del control judicial i sobretot que unes mesures impopulars per amplis sectors de població acabin portant-los a la defenestració, a perdre el poder, és determinant perquè estiguin més predisposats a fixar polítiques que ajudin els sectors de població més sensibles d'acabar caient en la pobresa. La productivitat més gran que es dona en les societats capitalistes globals determina, per altra part, que disposin de més recursos per fer front a les contingències.

Educació i pobresa

La lluita contra la pobresa ha de ser també una lluita contra l'emmalaltiment espiritual dels individus que es dona en algunes societats més que en d'altres. Ha de ser una lluita contra les mirades del món que porten a pensar que la raó que un té és una raó universal que hauria d'imposar-se als altres. La incapacitat de bona part de les persones per tenir una visió polièdrica de justícia és el que ha portat al llarg de la història a accentuar el fanatisme, la barbàrie, la guerra i, per tant, l'augment de la pobresa. Nietzsche, cinquanta anys abans de l'ascens del nazisme, ja va saber veure i expressar en les seves obres que una mena d'educació a Alemanya que dificultava la formació de mirades nobles, polièdriques i, doncs, moderades, accentuava l'emmalaltiment de la població. Promovia que es donés una mirada maniquea generalitzada, una actitud de revenja i ressentiment vers els

pobles amb «sprit» com els francesos o jueus (Nietzsche, 1999, 859; Nietzsche, 1995, p. 107).

Hem d'aprendre que, per contribuir a un món més habitable, on a les persones els sigui més fàcil dialogar amb el que defensa posicions diferents, a establir pactes de convivència en què s'arribi a entendre la importància de cessions d'uns i altres per tal de beneficiar-se de la cooperació, cal una educació que ens ajudi a participar de les mirades dels altres. Cal una educació que entengui la centralitat de poder fer arribar als educands obres literàries, històriques, filosòfiques i científiques que contribueixin a acostar-nos a la subjectivitat de la cultura, a la intersubjectivitat de les relacions humanes. Per lluitar contra els sotracos de la vida i la falta de perspectives vitals que ens immobilitzen, cal una formació acadèmica que ens proporcioni un criteri que ens permeti ser capaces de donar resposta a l'inevitable xoc amb sensibilitats diferents de la nostra.

El que està en joc en una educació democràtica és la lluita contra l'esclavatge de la immediatesa, contra l'egoisme de mirada curta, contra la tendència maniquea a considerar que en les nostres interpretacions o justificacions dels fets trobem la veritat, mentre que en els que difereixen hi trobem l'error, la mentida, la maldat. Per fer més habitable aquest món multicultural, de grups que es consideren posseïdors de la veritat i, per tant, del dret d'imposar el seu ordre als altres, cal insistir una i altra vegada que s'ha d'oferir una educació en què s'explicitin els nusos de conflicte irresolts que es donen en les relacions humanes; una invitació a aprendre a construir des de la incertesa, des del diàleg, des de pactes que signifiquin el reconeixement o el respecte de la diferència sobre com viure i conviure. La pluralitat es defensa combatent les pràctiques discursives que es presenten com a veritats absolutes quan no poden ser més que veritats parcials, estipulades (Lluís, 2021, p. 185).

Bibliografía

- GIROUX, Henry A. (1997) *Pedagogy and the politics of hope. Theory, culture, and schooling: a critical reader*. New York: Westview Press.
- LACLAU, Ernesto (1988) «Politics and the limits of modernity», a Andrew ROSS (Ed.), *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, p. 63-83.
- LARROSA, Jorge (2002) *Más allá de la comprensión: lenguaje, formación*. Buenos Aires / México: Ediciones Novedades Educativas.
- LLUÍS, Pere (2021) *L'educació com a metàfora. Conviure en un món d'incertesa*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona [Col·lecció Pedagogies UB].
- MACINTYRE, Alasdair (1984) *After Virtue: a study in moral theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- NIETZSCHE, Friedrich (1995) *La genealogia de la moral*. Barcelona: Edicions 62.
- NIETZSCHE, Friedrich (1999) *La voluntad de poderío*. Madrid: Edaf.
- NORBERG, Johan (2001) *En defensa del capitalismo global*. Madrid: Unión Editorial.
- NORBERG, Johan (2023) *The Capitalist Manifesto. Why the Global Free Market Will Save the World*. London: Atlantic Books.
- NOZICK, Robert (1994) *Anarchy, State, and utopia*. New York: Basic Books.
- RAWLS, J. (1999) *A Theory of justice*. Revised edition. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- SANDEL, M. (2023) *En busca de una filosofía pública. El descontento democrático*. Barcelona: Penguin Random House.



POBRESA DIGITAL O SIMPLEMENT POBRESA? L'ÈTICA DE LA IMPLOSIÓ

POMPEU CASANOVAS

Institut d'Investigació en Intel·ligència Artificial (IIIA-CSIC)

1. La pobresa és un tema clàssic, no merament econòmic, sinó social, cultural, humà en tots els seus sentits. Pobres i rics existeixen en totes les societats conegudes, per bé que hi ha societats més comunitàries (recíproques) que limiten la distància que hi pot haver entre uns i altres. Generalment, el terme és entès en una gradació en què la riquesa (en termes econòmics, de supervivència o d'acumulació) pot ser definida en termes relatius –referents als estàndards de vida comparatius respecte a la mitjana de la població– o absoluts –relatius als mínims requerits per satisfer les necessitats bàsiques.

Des del punt de vista de l'organització social, la pobresa ha tingut un paper ambivalent. Temuda però reconeguda alhora amb una funció de frontissa, va propiciar a Roma polítiques *evergètiques* de manteniment del poder oligàrquic per part dels notables, seguides a l'època cristiana per les de caritat i beneficència.¹

1. Cf. Paul VEYNE, *Le pain et le cirque: sociologie historique d'un pluralisme politique*. Paris: Seuil, 1976. Evergetisme (del grec *εὐεργετέω*, fer el bé) vol dir compartir la riquesa amb la finalitat d'obtenir-ne un

Des del punt de vista espiritual, la pobresa també ha estat una de les pedres de toc de les religions i de la filosofia, en què posar-se al costat dels pobres, amb els elements de renúncia i resignació que això comporta (no solament compassió), implica una decisió existencial sobre com viure la vida, i com justificar la decisió presa.

He defensat molts cops que l'eclosió de la societat digital i de les tecnologies de la informació i, darrerament, de la intel·ligència artificial (IA), ha canviat la manera d'entendre les relacions humanes, i més enllà encara, la naturalesa dels seus components. El processament d'informació i la interacció entre humans i màquines ja són elements constitutius ineludibles, basats en un disseny i en formes cognitives que no havien estat prou subratllats fins ara. Les societats són societats d'humans i màquines, de llenguatges naturals i llenguatges formals, de cossos i cervells i de sistemes ciberfísics computacionals. Però això no succeeix d'igual manera a tot arreu. La recerca mostra que «la desigualtat digital reflecteix en gran mesura la desigualtat real relacionada amb els recursos econòmics».² Probablement, l'esquerda digital seguirà creixent mentre no s'equilibri amb l'econòmica.

2. D'entre les moltes descripcions del fenomen, trio aquesta:

La intel·ligència artificial és simplement la següent onada d'automatització, que permet a les màquines fer tasques que abans requerien una considerable atenció i intel·ligència humana. A curt termini pot substituir per-

retorn per part de la col·lectivitat; generalment en forma de prestigi, influència i poder.

2. Polyxeni VASSILAKOPOULOU i Eli HUSTAD, «Bridging digital divides: A literature review and research agenda for information systems research», *Information Systems Frontiers*, 25 (3), 2023, p. 955-969.

sones, però sobretot canvia la naturalesa de la feina que fem els humans. A la llarga, l'automatització crea més i diferents tipus de llocs de treball, i per això no tothom trobarà feina avui dia. A més, els reptes inclouen la gran dependència de les persones respecte a la tecnologia per efectuar el seu treball. Això augmenta considerablement diversos problemes psicològics, físics i mentals. D'altra banda, redueix considerablement l'atur, el balanç econòmic i de poder, i la discapacitat.³

Els autors assenyalen el que suposa la introducció de la IA en les nostres vides, però deixen oberta la manera com passarà i també el caràcter de les conseqüències, que tindrà aspectes tant negatius com positius. És la forma més habitual en informàtica d'assenyalar que alguna cosa està succeint sense especificar-ne el com ni el perquè, però afirmant un optimisme alliberador respecte al seu futur. Una esperança similar, en contra d'interpretacions més negatives com la molt popular d'Harari a *Sapiens*⁴, ha estat defensada a casa nostra recentment per l'economista Xavier Sala Martín.⁵ Des de dins, sense cap més pretensió, Ramon López de Mántaras es mostra igualment optimista, però més prudent, perquè, en realitat, no sabem encara quins seran els resultats a llarg termini d'un canvi com el que està tenint lloc.⁶

3. Jahanzaib SHABBIR i Tarique ANWER, «Artificial Intelligence and its role in near future». *arXiv preprint arXiv:1804.01396* (2018).

4. Yuval Noah HARARI, *Sapiens: A Brief History of Humankind*. London: Harvill Secker, 2014.

5. Xavier SALA MARTÍN, *De la sabana a Mart: L'economia de la intel·ligència natural*. Barcelona: Rosa dels vents, 2023.

6. Ramon LÓPEZ DE MÁNTARAS, *100 Coses que cal saber sobre Intel·ligència Artificial*. Valls: Cossetània, 2023. Vegeu també el seu Discurs de presentació com a membre numerari de la Secció de Ciències i Tecnologia de l'IEC, «Passat, present i futur de la intel·ligència artificial: algunes reflexions», IEC, 19 de febrer del 2018.

Sabem que la denominada «intel·ligència general», pròpia de màquines amb consciència capaces d'incorporar els valors morals de les virtuts clàssiques, és encara una utopia. Però una utopia operativa, perquè està guiant els intents d'estendre el poder de computació més enllà de la mateixa dimensió humana. M'ha cridat l'atenció en aquest sentit com presenta Microsoft els experiments que duu a terme amb els models autoregressius de llenguatge de la IA generativa, els «models de llenguatge extens» (*Large Language Models*).⁷ Per a Microsoft, són un pas natural per arribar a la IA general, que no es qüestiona.

3. La pregunta és òbvia: què té a veure això amb la pobresa? Podem pressuposar que la pobresa pot ser eliminada de les societats humanes, o almenys reduïda, a partir de l'evolució tècnica de les noves capacitats híbrides, *simbiòtiques*, de la intel·ligència?

És interessant preguntar-s'ho. I és igualment interessant reconèixer que no és un objectiu immediat, no és una pregunta que es pugui respondre científicament, sinó només de manera aproximada. És un objecte de reflexió lícit i necessari, vaja, sense que pugui originar hipòtesis que es puguin validar, per moltes simulacions que realitzem amb escenaris alternatius diversos. Per què? Perquè expressa en el seu plantejament un caràcter moral propi d'una reflexió ètica més que no pas científica. Un desig, una aspiració, una posició davant un estat de la qüestió que en cap cas pot ser qualificat d'irracional. Però tampoc de racional. És un nivell d'abstracció massa alt perquè

7. S. BUBECK, V. CHANDRASEKARAN, R. ELKAN, J. GEHRKE, E. HORVITZ, E. KAMAR, P. LEE, Y. T. LEE, Y. LI, S. LUNDBERG, H. NORI, H. PALANGI, M. T. RIBEIRO, Y. ZHANG, «Sparks of Artificial General Intelligence: Early experiments with GPT-4», *arXiv:2303.12712 [cs.CL]*, 2023.

puguem trobar un estadi intermedi des d'on formular les hipòtesis i baixar a comprovar-les en escenaris concrets.

Des de la reflexió inicial de Poincaré sobre l'epistemologia moral de la ciència, hi ha hagut molts intents de formular el caràcter de veritat dels judicis morals sobre la ciència i a partir de la ciència.⁸

4. Intentar trobar una resposta des de l'anomenada «esquerda digital» (*technological divide*)⁹ o també des del caràcter innovador «disruptiu» (*disruptive*)¹⁰ de la IA no constitueix un ajut per si mateix. Cal alguna cosa més, *i.e.* la voluntat de cooperar i d'aprofitar la força de les comunitats per aconseguir objectius concrets, per solucionar problemes específics o per reaccionar davant necessitats urgents. Però això com es fa?

Els darrers deu anys hi ha hagut moltes iniciatives per construir comunitats que ajudessin les comunitats a autoorganitzar-se per fer front a fenòmens amb caràcter urgent com ara situacions postbèl·liques i desastres naturals (terratrèmols, explosions volcàniques, inundacions...). És a dir, com actuar en situacions de crisi. El anomenats «dissenyadors de mapes de crisi» (*crisis mappers*) van començar a fer aquesta feina cap al 2010, abans que no fos assumida per l'OCHA (*United Nations Office for the Coordination of Humanitarian Affairs*) i es normalitzés a tots els països de la ONU.¹¹ Aquest decenni hi ha hagut

8. Henri POINCARÉ, «Sur la valeur objective de la science», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 10 (3), 1902, p. 263-293.

9. Cf. Jason WISE, «There are over 1.72 billion homes with TV's worldwide», 25 de juny 2023, <https://earthweb.com/television-ownership>

10. Clayton M. CHRISTENSEN i Michael OVERDORF, «Meeting the challenge of disruptive change», *Harvard business review*, 78 (2), 2000, p. 66-77.

11. Marta POBLET i Pompeu CASANOVAS, «Crowdsourced crisis mapping: How it works and why it matters», *The Conversation*, 12 de maig

també força iniciatives per desenvolupar les «tecnologies cíviques» (*civic technologies*) i «tecnologies d'assistència» (*assistive technologies*). Hi ha moltes oenagés, fundacions, institucions i agències estatals dedicades a això. Especialment en medicina, la pandèmia ha conscienciat molta gent, involucrant institucions, estats, empreses i corporacions per ajudar a pal·liar-ne els efectes.¹²

5. Però, tot i reconeixent l'esforç efectuat, podem continuar preguntant: aquests intents han ajudat a crear un nou equilibri des de la perspectiva de la creació i distribució de riquesa? Les institucions financeres han contribuït a crear el que s'anomena una «política inclusiva» per incorporar els països amb una economia deficitària o molt deficitària als països del primer món?

Vaig ara al que m'agradaria defensar breument avui: tampoc no podem respondre aquesta pregunta directament. Fa molt de temps que la política de microcrèdits ha estat assumida pel Banc Mundial i també sabem que, malgrat els avantatges d'haver-la practicat, els resultats no han estat ben bé els que s'esperaven.¹³ Aleshores?

6. Crec que hi ha diversos problemes entortolligats i diferents. Un dels quals és l'èxit de l'«economia de pla-

2012, <https://theconversation.com/crowdsourced-crisis-mapping-how-it-works-and-why-it-matters-7014>

12. Cf. Matthew M. KAVANAGH, Clare WENHAM, Elize MASSARD DA FONSECA, Laurence R. HELFER, Elvin NYUKURI, Allan MALECHE, Sam F. HALABI, Adi RADHAKRISHNAN i Attiya WARIS, «Increasing compliance with international pandemic law: international relations and new global health agreements», *The Lancet* 402, no. 10407, 2023, p. 1097-1106.

13. Cf. Asli DEMIRGÜÇ-KUNT, Leora KLAPPER i Dorothe SINGER, «Financial inclusion and inclusive growth: A review of recent empirical evidence», *World Bank Policy Research Working Paper*, 2017, p. 8040.

taformes» (*platformdriven economy*) i els seus efectes. Per exemple, la neutralització de les polítiques públiques europees dedicades a preservar la intimitat (*privacy*) dels ciutadans i dels consumidors (GDPR, *AI Act*, i la molt recent *Digital Services Act*) per part de les grans corporacions digitals (com Google, Facebook, Twitter, Amazon...). El centre d'econometria que la Comissió Europea ha obert a Sevilla té un seguit d'estudis rigorosos que mostren que el mercat en línia és beneficiós tant per als proveïdors com per als consumidors¹⁴, però que l'adopció de polítiques de protecció està essent neutralitzada mitjançant un compliment aparent que amaga una nova redimensió del comerç en funció de la creació de consumidors que s'han acostumat a la comoditat d'un determinat tipus d'ofertes ràpides sense calibrar-ne els riscos, *i.e.* la creació de perfils individualitzats.¹⁵ Podria ser considerat una nova forma d'evergetisme, en el món digital aquest cop. D'altra banda, també és cert que aquesta és l'única manera de fer factible l'ordenació dels serveis i recursos com l'energia. No hi ha bitllet de tornada.¹⁶

Em centraré avui només en un punt que voldria assenyalar. En l'àmbit públic internacional, les polítiques financeres depenen de la relació que les entitats mantenen amb els seus clients, i aquestes depenen al seu torn de la governança, *i.e.* de les relacions de confiança amb

14. Cf. Néstor DUCH-BROWN, Lukasz GRZYBOWSKI, André ROMAHN i Frank VERBOVEN, «The impact of online sales on consumers and firms. Evidence from consumer electronics», *International Journal of Industrial Organization*, 52 (2017), p. 30-62 (p. 48).

15. Álvaro GÓMEZ-LOSADA, Gualberto ASENIO-CORTÉS i Néstor DUCH-BROWN, «Automatic Eligibility of Sellers in an Online Marketplace: A Case Study of Amazon Algorithm», *Information*, 13 (2), 2022, p. 44.

16. Néstor DUCH-BROWN i Fiammetta ROSSETTI, «Digital platforms across the European regional energy markets», *Energy Policy*, 144, 2020, p. 11612 (p.10).

els clients i la possibilitat de mostrar i condicionar les conversions i les transferències monetàries internacionals de forma segura, transparent i responsable. Qui decideix? En funció de què? I qui controla l'aplicació de la governança bancària i financera?¹⁷

Una manera de no complir o d'esquivar les condicions imposades pels estàndards i protocols internacionals és justament el *sobre-compliment* (*over-compliance*) d'aquestes condicions per salvar el valor reputacional mentre s'optimitzen els guanys (encara que sigui a costa dels valors ètics, *i.e.* desprotegint clients amb anàlisis de riscos i protegint clients que ingressen guanys obscurs).¹⁸

He estat defensant que, en l'àmbit de la regulació internacional, les grans entitats bancàries i les corporacions jurídiques que han bastit el que denominem serveis-web jurídics hi ha hagut una doble implosió dels instruments jurídics que posseïm per controlar-les i per l'aplicació de les proteccions que l'Estat de dret garanteix als ciutadans.¹⁹ La primera va tenir lloc als anys noranta i ha estat ben estudiada des d'aleshores, amb la transformació dels despatxos d'advocats en corporacions financeres i d'auditoria elles mateixes. Tothom recorda què va passar al

17. Hem tractat aquesta qüestió a Louis DE KOKER, Talha OCAL i Pompeu CASANOVAS, «Where's Wally? FATF, virtual asset service providers, and the regulatory jurisdictional challenge», *Financial Technology and the Law: Combating Financial Crime*. Cham: Springer International Publishing, 2022, p. 151-183.

18. Cf. Louis DE KOKER i Pompeu CASANOVAS, «“De-risking” Denials of Bank Services: An Over-Compliance Dilemma?» (manuscrit, Cham: Springer, 2024).

19. Pompeu CASANOVAS «Inteligencia Artificial y Derecho: la doble implosión de las profesiones y servicios jurídicos en la era digital», Martín SERRANO, Olivia VELARDE (Eds.), *Mirando hacia el futuro. Cambios sociohistóricos vinculados a la virtualización*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS), Colección Academia n. 51, 2022, p. 83-114.

tombant del mil·lenni amb Enron i Arthur-Andersen, per exemple. Va donar lloc al camp GRC (*Governance, Risk management and Compliance*).

La segona va ser quasi immediatament després, amb la construcció de les institucions de compliment/auditoria/anàlisi de riscos per les companyies i els mercats internacionals. La tercera onada, amb la generalització de la IA com a forma d'organització dels mercats jurídics i la gestió privada dels conflictes judicials, és força recent encara, augmentada per l'explosió i implementació regular dels LLM i de la intel·ligència artificial generativa des de la crisi econòmica del 2008-2010, i especialment des dels avanços en els tractaments automàtics de la informació (GPT3.5/4, ChatGPT etc.) a partir del 2017.

7. Què cal fer? De moment, prendre nota del que està passant a partir de la investigació social, política i econòmica que tingui en compte l'existència de decisions efectuades per sistemes multiagent i alimentades per IA aplicada a l'anàlisi de grans dades en temps real. I seguidament, i aquesta és la meua proposta, començar a bastir una ètica a partir de la comprensió dels seus efectes en la producció i distribució de riquesa. És a dir, bastir una *ètica de la implosió*, considerant que els instruments de què disposem fins ara per mesurar la transparència i responsabilitat (*accountability*) de les empreses i de les corporacions financeres són d'un abast limitat. Necessitem, a més, més coneixement sobre la manera com operen les expectatives i la distribució de drets i deures en els mercats de dades. És un tema que requereix més investigació.²⁰

20. Néstor DUCH-BROWN, Bertin MARTENS i Frank MÜLLER-LANGER, *The economics of ownership, access and trade in digital data*, JRC Digital Economy Working Paper, No. 2017-01. Sevilla: European Commission, Joint Research Centre (JRC), 2017.

Com podem construir aquesta ètica? Proposo alguns punts que poden ajudar a definir millor l'ètica de la impleció:

1. Hem de desaprendre el que creiem sabut fins ara, després de 2.000 anys de sistemes de coneixement (la divisió de la consciència o de les facultats de l'ànima en percepció, intel·ligència i voluntat; o la divisió de la filosofia en teòrica i pràctica).

2. Hem d'entendre que ja no estem sols: les màquines que processen informació són tan «humanes» com nosaltres mateixos; o posant-ho d'una manera clàssica, «tenen ànima» i es comporten d'una manera autònoma (hom sol distingir cinc nivells d'autonomia).

3. No podem controlar la IA des de la intel·ligència natural humana. Tenen un tipus d'intel·ligència diferent i molt sorprenent quan aprenen.

4. Acceptant que només la IA pot controlar IA, una mica d'humilitat no ens aniria malament. Hem de ser capaços d'imbuir ètica (valors), i no només regles morals a les màquines. Especialment l'ètica de la virtut. Això és un repte que encara no ha estat acomplert.²¹

5. Hem d'acceptar la construcció d'institucions híbrides per efectuar la governança necessària pròpia del món digital. Si mantenim la separació que hem heretat dels segles anteriors, no ens en sortirem: no només perquè els sistemes d'informació en els anomenats cibersistemes físics tindran, de fet, un grau d'autonomia cada cop més gran, sinó perquè els mecanismes de poder operaran a favor dels qui ja els controlen sense tenir en compte la resta de la població.

21. Cf. Suzanne TOLMEIJER, Markus KNEER, Cristina SARASUA, Markus CHRISTEN i Abraham BERNSTEIN, «Implementations in machine ethics: A survey», *ACM Computing Surveys* (CSUR), 53 (6) 2020, p. 1-38.

6. Hem d'acceptar la construcció de models de regulació que no estiguin basats en regles ni en normes, de manera que les decisions de les màquines puguin ser avaluades i, en certa manera, corregides a partir d'altres programes de processament d'informació.

7. Hem d'acceptar que les institucions, tal com les coneixem (des de les formes polítiques de l'Estat de dret fins a les formes jurídiques dels sistemes de regulació nacionals i internacionals), es modifiquin per si mateixes i creïn funcions que substituïixin les funcions públiques de crear i aplicar la llei.

8. Hem de reconèixer els obstacles i suspicàcies que això pot provocar, especialment entre aquells que resulten beneficiats per la situació de l'*statu quo*.

9. Només així podrem tenir alguna esperança de poder canviar la tendència natural dels sistemes econòmics dels mercats nacionals i internacionals de fer més grans les divisions existents en la població mundial respecte a la riquesa, el poder i el coneixement.



LLIÇÓ DE CLOENDA



MEDITACIÓ SOBRE LA POBRESA AL MÓN D'AVUI

LLUÍS FONT I ESPINÓS

Universitat Ramon Llull

En una conferència recent, el professor i exconseller Antoni Castells analitzà l'impacte que ha tingut en les polítiques públiques la progressiva hegemonia d'un paradigma neoliberal, fill de l'Escola de Chicago de Friedman i de les idees de Hayek i de Von Mises. Les victòries de Reagan als Estats Units i de Thatcher al Regne Unit consagraren aquest tomb de perspectiva en l'organització social i en l'economia. El seu lideratge fou una esmena a la totalitat de la teoria *keynesiana*. Això produí, afirmà el professor, un increment sostingut de les desigualtats i, en conseqüència, una major pobresa. Davant aquesta situació, la seva proposta rau a promoure un nou contracte social a favor de l'equitat, i a adaptar la fiscalitat de cada país als recursos que calguin per generar oportunitats per a tothom al llarg de la vida. Aquest és el punt de partida de la meva intervenció, d'avui. Miraré d'apuntar l'estat de la qüestió, abans d'entrar a descriure estratègies i mesures a adoptar per fer front a la pobresa en el nostre món.

El candidat liberal·libertari a la presidència d'Argentina Javier Milei, un autèntic fenomen a les xarxes socials del seu país i, fins i tot, a escala global, és un exponent clar d'aquest nou paradigma. Considera que la justícia social és un robatori, en la mesura que pren diners a uns, per la

via impositiva, per transferir-los directament a d'altres o finançar-ne els serveis bàsics; i que això conculca el principi d'igualtat davant de la llei. Qui és l'Estat, pregunta, per decidir què se'n fa dels recursos econòmics generats legalment per un particular? Amb el benentès, afegeix, que tot desig es converteix en necessitat i, aquesta, en un dret que cal finançar. Aquests plantejaments reflecteixen un darwinisme social, ben allunyat del que a Europa ha pres el nom d'Estat del benestar. D'aquí, també, la crítica furibunda de Milei al Sant Pare, argentí com ell i paladí del pensament social cristià, a qui ha titllat de comunista. D'altra banda, resulta sorprenent la connexió de molts sectors juvenils amb unes idees així.

Ferran Sàez, al llibre *Populisme*, analitza a fons una realitat que neix a l'Argentina amb el lideratge de Perón i té la seva continuïtat arreu del món. No és casual l'aparició del personatge Milei al país llatinoamericà, en concurrència amb un candidat *peronista*. La contraposició entre la *casta* i el poble és el tema recurrent, promogut per aquells que volen crear una mena de comunió espiritual entre el líder i la gent, més enllà dels partits convencionals i les institucions socials. Resulta paradoxal comprovar que el discurs antielitista el protagonitzen personatges sorgits de les elits econòmiques i culturals, en una mena de metamorfosi kafkiana. Vegeu el cas de Trump, Johnson o Berlusconi. Per triomfar, han sabut emprar un llenguatge entenedor, dicotòmic i amb una forta càrrega emotiva, que apel·la a les pors col·lectives i ofereix solucions simples a problemes complexos. Parafraçant el *Manifest comunista* (1848), si hi ha un fantasma avui que recorre el món, és el populisme en les seves múltiples versions.

A propòsit de tot plegat resulta pertinent la lectura del breu text d'Adorno *Aspectes de la nova extrema dreta*, transcripció d'una conferència dictada a la Universitat de Viena l'any 1967. Reflexiona sobre el ressorgiment del na-

zisme, arran de l'emergència a Alemanya, efímera sortosament, d'un grup d'aquesta ideologia. De tot el contingut n'extrec dues reflexions de caràcter general. La primera és que cal analitzar amb deteniment els interessos i els objectius reals de la *far-right* que, sovint, no són els que consten als programes electorals. Apel·lant a principis i valors universals, com la llibertat i la democràcia, aquests grups emmascaren propòsits ben diferents, com ara un individualisme abocat a la llei del més fort que desempara els febles. La segona reflexió fa referència a les premisses socials d'aquests postulats, és a dir, la constatació que parteixen de problemes reals per sobredimensionar-los i fer-ne demagògia al servei dels seus interessos. Un d'aquests problemes, ara i aquí, és el tema de la immigració.

El nou contracte social que defensa el professor Castells ha de saber harmonitzar justícia i llibertat, igualtat i diversitat. Manuel Cruz, a *Hacerse cargo*, presenta la problemàtica amb un joc de paraules. Diu: l'antònim d'*igualtat* és *des-igualtat*, i el de *diversitat*, *homogeneïtat*. En termes de l'ètica *aristotèlica*, entre dos extrems oposats i igualment dolents, és a dir, d'una banda, confondre la igualtat amb l'homogeneïtat, i de l'altra, acceptar la desigualtat com a preu inexorable de la diferència, Cruz proposa l'equitat com a punt d'equilibri. L'equitat promou la igualtat d'oportunitats i, alhora, suposa el reconeixement de la singularitat de cadascú i dona peu a la diversitat. El paradigma social neoliberal assumeix la desigualtat com a peatge inevitable de la llibertat; certes teories de l'emancipació, d'arrel col·lectivista, propugnen *de facto* la uniformitat social com a única via per accedir a la igualtat real. Uns i altres, als antípodes, volen donar resposta al dilema decantant-se per un dels extrems i generant nous desafiaments, sense resoldre el problema de base.

Al seu llibre *La penúltima bondat*, Esquirol parla de la fraternitat. Dels tres principis de la Revolució Francesa,

aquest és el fonamental des de la seva perspectiva. Sense fraternitat, no hi hauria ni igualtat ni llibertat. Suposa el reconeixement de l'altre com a ésser igual en drets i diferent d'un mateix, d'acord amb la filosofia humanista i personalista. La relació interpersonal, el *jo i el tu* de Buber, crea uns vincles entre les persones que, des del coneixement profund de la pròpia realitat, les relliga i les aboca a comprometre's amb el món. Mounier en diu, d'aquesta matriu inspiradora, el *personalisme comunitari*. Equitat i fraternitat constitueixen dues cares de la mateixa moneda. La prova del cotó de la política, avui, hauria de ser aquesta: la mesura que es vol implementar, en qualsevol àmbit de l'activitat pública reforça l'equitat, està en línia amb la fraternitat? Crea oportunitats? Directament o indirecta, contribueix a reduir la pobresa? La resposta no es pot basar en simples pressupòsits de manual, en unes ulleres apriorístiques que distorsionen la visió de la realitat per cenyir-se a unes premisses estàndard.

Dos premis Nobel d'Economia, Banerjee i Dufflo, en el llibre *Repensar la pobresa*, reflexionen a bastament sobre la pobresa al món i proposen mesures per donar-hi resposta. Formulen tres principis generals. En primer lloc, la convicció que cal fonamentar l'acció a emprendre en evidències, no en ocurrencies filantròpiques. Existeix un corpus de coneixements disponible, a partir de l'anàlisi de les experiències desenvolupades en països d'arreu del món, algunes d'exitoses i d'altres no. Cal rigor científic: acceptar el veredict de les dades, i cal també saber interpretar els encerts d'acord amb un context, abans de transformar-los en iniciatives i projectes per implementar en realitats diferents. En segon lloc, la constatació del fracàs de moltes polítiques a causa de les tres *i*: ideologia, ignorància i inèrcia. Apel·lar a la ideologia dona seguretat; deixar-se endur per les percepcions o els estats d'ànim és fàcil; aplicar una lògica burocràtica o políticament correcta estalvia problemes a curt termini, però no contribueix a resoldre el problema

en qüestió. En tercer lloc: recordar que els detalls compten, que l'acumulació de petits passos en la direcció correcta és el millor camí per transformar positivament la realitat.

Al llibre parlen del paper de la política i del pes de les mentalitats existents en la lluita contra les desigualtats. Afirmen que no sempre cal un canvi radical de les institucions d'un territori per avançar en l'erradicació de la pobresa de la seva gent. Ans al contrari, hom ha de saber aprofitar qualsevol escletxa que es presenti, qualsevol marge que ofereixi la conjuntura per tirar endavant iniciatives concretes al servei del benestar de les persones. Tot i que, a vegades, les millors intencions produeixen polítiques molt dolentes perquè s'ha mal interpretat el problema real. Insisteixen en una idea: la pèrdua de l'esperança i la sensació que no hi ha res a fer dificulta el desenvolupament del potencial humà i intel·lectual que es podria posar en joc. El curt termini i la satisfacció immediata pesen molt, però són, precisament, l'optimisme i l'esperança els que marquen la diferència entre fracassar o reeixir. Això no suposa una actitud naïf per part de ningú, sinó el convenciment que no hi ha un determinisme atàvic que condemni amplis sectors de la població a la indigència extrema i crònica.

En l'àmbit de l'ensenyament, es tracta de garantir que tots els infants tinguin l'oportunitat de desenvolupar les seves capacitats, creant escoles assequibles per a tothom arreu del territori. El currículum s'ha de centrar a conrear les habilitats bàsiques, fent possible que tots els alumnes aprenguin al seu propi ritme. D'això se'n diu l'*educació inclusiva*, i suposa una nova perspectiva en relació amb el model tradicional d'aprenentatge. Amb el benentès que, sense un canvi en la pedagogia i en les expectatives que els mestres i la mateixa administració educativa projecten sobre els infants, incrementar els recursos disponibles no ajudarà gaire a millorar la situació. En definitiva, el paper de l'escola és fonamental per trencar el cercle viciós de la pobresa. En

el camp de la salut cal apostar per les cures preventives i, alhora, regular la qualitat dels tractaments i garantir-ne l'eficiència. Això suposa un bon funcionament dels serveis públics i una capacitat per facilitar-ne l'accés i eliminar la burocràcia. I sobretot invertir recursos en accions d'eficàcia acreditada, com ara: erradicar la malària, construir pous i canalitzar l'aigua potable, apostar per programes contra la desnutrició durant l'embaràs, etc.

Les conclusions de la seva recerca són cinc. En primer lloc, s'ha de prendre consciència que als pobres els manca molta de la informació imprescindible per a llur supervivència. Tanmateix, sovint creuen coses que no són certes o desenvolupen mals hàbits pensant que actuen bé, i això contribueix a accentuar els problemes existents. En segon lloc, la constatació que sobre els pobres recau la responsabilitat de massa aspectes de la vida. Quant més ric ets, més decisions encertades es prenen per tu, per part de l'Estat o d'altres instàncies socials. En tercer lloc cal reconèixer que falten mercats per als pobres, la qual cosa fa que hagin d'afrontar preus desfavorables per cobrir les seves necessitats mínimes. En quart lloc, l'evidència que els països pobres no estan condemnats al fracàs, no hi ha un determinisme en aquest sentit. Diverses experiències reals abonen aquesta idea, que és possible modificar favorablement l'*statu quo*. Finalment: les expectatives sobre el que pot fer la gent o no massa cops es converteixen en profecies autocomplertes.

A tall d'epíleg d'aquesta meditació, un esdeveniment que té Heidegger com a protagonista i que queda recollit al llibre *La pobresa*. El 27 de juny de 1945, al castell de Wildenstein, on s'han replegat el claustre i alguns estudiants de la facultat de Filosofia de la Universitat de Friburg, el distingit filòsof hi dicta una conferència. No fa ni dos mesos de la rendició del Reich alemany. Pensant en la situació del seu país i, per extensió, del món, diu: «Ser veritablement pobre significa no estar alliberat, és a dir, viure allunyat de la prò-

pia essència». Més enllà de la simpatia que hom pugui tenir pels compromisos polítics que adquirí durant el nazisme, Heidegger ens fa pensar en una altra pobresa, la d'aquells que viuen en una opulència barroera i despersonalitzadora, enmig de la buidor d'una cultura consumista i en l'equívoc de confondre l'ésser amb el tenir.

Bibliografia

- ADORNO, Theodor (2022) *Aspectes de la nova extrema dreta*. Catarroja: Editorial Afers.
- BANERJEE, Abhijit i DUFLO, Esther (2012) *Repensar la pobresa*. Madrid: Taurus.
- BUBER, Martin (1994) *Jo i tu*. Barcelona: Claret.
- CRUZ, Manuel (2015) *Hacerse cargo*. Barcelona: Gedisa.
- ESQUIROL, Josep Maria (2018) *La penúltima bondat*. Barcelona: Quaderns Crema.
- HEIDEGGER, Martin (2006) *La pobresa*. Buenos Aires - Madrid: Amorrortu.
- SÀEZ, Ferran (2018) *Populisme. El llenguatge de l'adulació de les masses*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.



COL·LOQUIS DE VIC, 28

La pobresa

Presentació (Ignasi Roviró i Conrad Vilanou)..... 5

[Lliçó inaugural]

GIUSEPPE DI GIACOMO: *La concepció pauperista en la pintura de Caravaggio*..... 13

[Comunicacions]

ORIOI PONSATÍ-MURLÀ: *Concepcions de la pobresa en el pensament grec entre Demòcrit i Plató*..... 37

JULIA MANZANO I EMÍLIA OLIVÉ: *La pobresa i la misèria. Lectura comparada de Plató i Simone Weil*..... 53

ANDREU GRAU I ARAU: *Pobresa, caritat i treball en l'edat mitjana*..... 61

ABEL MIRÓ I COMAS: *La pobresa voluntària en Tomàs d'Aquino*..... 71

ROGER CASTELLANOS CORBERA: *Thomas Hobbes contra la pobresa*..... 81

MACARENA DENGRA ROSSELLÓ: *Julie-Victoire Daubié: pobresa i misèria femenina al segle XIX*..... 93

CRISTINA MARTÍNEZ SALLARÉS: <i>Els «cursis» i el bon gust. Una relectura del terme vuitcentista per a una anàlisi sobre l'articulació de les crítiques estètiques...</i>	105
XAVIER ROVIRO: <i>La pobresa en Verdaguer: poeta dels pobres</i>	115
JAUME FARRERONS: <i>Pobresa (Die Armut) o la veritat quant a desposseïció en Heidegger</i>	121
RAÚL ARANGO PÉREZ: <i>Albert Camus: viure i escriure la pobresa des d'una posició personal</i>	133
MARIONA FARRERAS ARTIGAS: <i>La pràctica de si foucaultiana envers la pobresa d'esperit</i>	143
FRANCESC MORATÓ: <i>D'on venen els pobres?</i>	151
SAMUEL SEGURA RENAU: <i>La justícia com a prisma per pensar la pobresa</i>	163
JOSEP MARIA PORTA FABREGAT: <i>Ambigüïtats de la pobresa</i>	177
ALBERT LLORCA: <i>Viure en la pobresa... que no en la misèria</i>	185
FRANCESC TORRES MARÍ: <i>Espoli, pobresa i injustícia social</i>	197
DAVID CEBALLOS HORNERO: <i>Pobresa, una perspectiva financera</i>	207
JOAQUIM PERRAMON: <i>Pobresa i democràcia</i>	219
SALVATORE TEDESCO: <i>Ús i pobresa</i>	227
MARTÍ TEIXIDÓ PLANAS: <i>La pobresa educativa</i>	233
JAUME FUSTÉ ESCUDÉ: <i>Pensar la pobresa: algunes idees per fomentar el debat als centres educatius</i>	245

MARC MERCADÉ SERRA: <i>Pobresa material, pobresa espiritual en l'era digital</i>	255
PERE LLUIS REVERTÉ: <i>S'ha d'erradicar la pobresa al món?</i>	267
POMPEU CASANOVAS: <i>Pobresa digital o simplement pobresa? L'ètica de la implosió</i>	279

[Lliçó de cloenda]

LLUÍS FONT I ESPINÓS: <i>Meditació sobre la pobresa al món d'avui</i>	293
---	-----



Xarxa de Grups de Recerca reconeguts “Col·loquis de Vic”

Grup de Recerca sobre pensament científic i filosòfic modern i contemporani (F&C) (Universitat de les Illes Balears). IP: Dr. Joan Lluís Llinàs Begon

GREPPS (Grup de Recerca en Pensament Pedagògic i Social). (Universitat de Barcelona). IP: Dra. Isabel Vilafranca

Grup de Recerca EIDOS: platonisme i modernitat (Universitat de Barcelona). IP: Dr. Josep Monserrat Molas

IDT (Institut de Dret i Tecnologia. Universitat Autònoma de Barcelona). IP: Dr. Pompeu Casanovas

L'estètica espanyola: les idees i els homes (1850-1950) (Universitat Ramon Llull). IP: Dr. Ignasi Roviró

Grup de Recerca Lògica i Teoria de l'Argumentació (Universitat de València). IP: Dr. Jesús Alcolea

L'estetica nell'ultimi trent'anni (La Sapienza). IP: Dr. Giuseppe di Giacomo

SARX - Grup de Recerca en Antropologia de la corporalitat (Universitat Internacional de Catalunya). IP: Dr. Xavier Escribano

Forthem Alliance – Art & Aesthetics in Contemporary Society. IP: Palermo University: Dr. Salvatore Tedesco

Yugoslav Wars: another face of European civilisation? (projecte europeu, La Sapienza). IP: Dr. Setefano Petrucciani

COL·LOQUIS DE VIC

COL·LOQUIS DE VIC I: LA CIUTAT

MANUEL RIBAS PIERA: *La ciutat, realitat de sinergies*

SALVI TURRÓ: *El marc constitutiu de la ciutat en Kant*

JORDI SALES: *Ciutat, Raó i Estat*

RAMON VALLS: *La ciutat i la llei*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1997

COL·LOQUIS DE VIC II: LA LLEI

RAMON VALLS: *Llei i legalitat*

SALVI TURRÓ: *Llei pràctica i esquematització. De Kant a Fichte*

DÍDAC RAMÍREZ: *Llei i Regla*

JORDI SALES: *Llei i cultura (un exemple d'aporètica política)*

Barcelonesa d'Edicions, Barcelona, 1998

COL·LOQUIS DE VIC III: LA CULTURA

RAMON VALLS: *Llei i Cultura*

LLUÍS DUCH: *Mite i Cultura*

SEGIMON SERRALLONGA: *El mite del foc o del progrés*

JOSEP M. PUJOL: *Introducció a una història dels folklores*

ENRIC PUJOL: *Cultura i institucions*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 1999

COL·LOQUIS DE VIC IV: LA HISTÒRIA

MIQUEL BATLLORI: *La Cultura de la Història i la Història de la cultura*

JORDI GALÍ: *Sobre el sentit de la Història*

JORDI SALES: *A quin defecte de sentit posa remei el possible sentit de la història?*

JORDI FIGUEROLA: *L'ofici d'historiador*

SALVI TURRÓ: *Des d'on escrivim la Història*

JOSEP M. SALRACH: *Història de les mentalitats*

FRANCESC FORTUNY: *Aproximació filosòfica a la història de les mentalitats*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2000

COL·LOQUIS DE VIC V: LA POLÍTICA

YVES-CHARLES ZARKA: *Hobbes et l'invention de la volonté publique*

ANTONI TRUYOL SERRA: *Sobre Hobbes*

JOSEP MONSERRAT MOLAS: *Els orígens de la política*

BARTOMEU FORTEZA PUJOL: *La formació de la tradició política*

HERIBERT BARRERA: *La política com a exercici*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2001

COL·LOQUIS DE VIC VI: EL DRET

PHILIPPE BÉNÉTON: *Sur les impasses du positivisme juridique*

POMPEU CASANOVAS: *Models: xarxes i pautes de conducta en el dret contemporani*

ENCARNA ROCA: *Dret i cultura a Catalunya*

MIQUEL ROCA JUNYENT: *La pràctica del dret: aspectes professionals*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2002

COL-LOQUIS DE VIC VII: LA POESIA

JAUME MEDINA: *Poesia i filosofia. L'experiència de Carles Riba*

JOSEP M. PUJOL: *Actes etnopoètics, actes de paraula*

CARLES DUARTE: *Poesia i ciutat*

DAVID JOU MIRABENT: *L'ofici de poeta*

VÍCTOR SUNYOL COSTA: *Una poètica*

FRANCESC CODINA I VALLS: *De l'ofici i el benefici de poeta*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2003

COL-LOQUIS DE VIC VIII: LA NATURA

DAVID SERRAT: *Natura i home*

ANTONI PREVOSTI: *Natura i filosofia*

JOAN FRANCESC MIRA: *Natura i poesia*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2004

COL-LOQUIS DE VIC IX: LA SALUT

RAMON VALLS PLANA: *Bioètica i salut*

LLUÍS DUCH: *Salut i filosofia*

ANNA BONAFONT: *La salut i la gent gran*

ANTONI BAYÉS DE LUNA: *La recerca i la salut*

TAULA RODONA: *La salut en l'àmbit professional*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2005

COL·LOQUIS DE VIC X: LA IDENTITAT

JOAN F. MIRA: *Identitat i festa, o la festa com a espill*

JOSEP LLUÍS CAROD-ROVIRA: *Identitat nacional i identitat col·lectiva*

Universitat de Barcelona, Barcelona, 2006

COL·LOQUIS DE VIC XI: L'ECONOMIA

DÍDAC RAMÍREZ SARRIÓ: *Economia i filosofia*

JOSEP M. URETA: *Economia, ciències i art*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2007

COL·LOQUIS DE VIC XII: LA MEMÒRIA

MARIA ROSA PALAZÓN MAYORAL: *Memòria dividida entre nacionalisme i internacionalisme*

POMPEU CASANOVAS: *Memòria escrita i imatge gràfica*

JOSEP M. SOLÉ SABATÉ: *Història i memòria*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona
Ajuntament de Vic, 2008

COL·LOQUIS DE VIC XIII: LA MODERNITAT

JORDI SALES CODERCH: *Hermenèutica i modernitat*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *Arte e modernità*

CONRAD VILANOU: *Esport i modernitat*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona
Ajuntament de Vic, 2009

COL·LOQUIS DE VIC XIV: LA BELLESA

IGNASI ROVIRÓ ALEMANY: *Belleza i Filosofia*

PABLO GARCÍA CASTILLO: *La belleza en Plotino*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona,
Ajuntament de Vic, 2010

COL·LOQUIS DE VIC XV: EUROPA

Europa i la Filosofia. Europa, ciències i art

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2011

COL·LOQUIS DE VIC XVI: LA IMATGE

ROMÀ DE LA CALLE: *Més ençà de la imatge. Més enllà del text.*
Diàlegs entre les imatges i les paraules

ANTONI BOSCH-VECIANA: *Εἶδωλον i εἰκὼν. Dos noms i*
una problemàtica sobre la representació de la imatge

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2012

COL·LOQUIS DE VIC XVII: EL CALENDARI

JOAN GONZÁLEZ GUARDIOLA: *El calendari i el problema dels*
orígens de l'ésser en el món

POMPEU CASANOVAS: *Calendaris: del control del temps com a*
coneixement polític

VICENÇ MATEU: *Temps sagrat i temps profà a l'obra de Mircea*
Eliade

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2013

COL·LOQUIS DE VIC XVIII: L'ESTAT

KLAUS-JÜRGEN NAGEL: *Sobirania: origen, passat i present d'un concepte*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *El poder i les seves representacions*

VICENÇ MATEU ZAMORA: *Avantatges i inconvenients de ser un estat petit*

POMPEU CASANOVAS: *Homo Necans, per una relectura de Hobbes en l'era digital*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2014

COL·LOQUIS DE VIC XIX: LA GUERRA

SALVADOR GINER: *De quaesto bellica: un buit filosòfic*

GIUSEPPE DI GIACOMO: *La guerra i l'art*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2015

COL·LOQUIS DE VIC XX: LA FESTA

GREGORIO LURI: *La festa és la celebració del nostre ordre*

ANTONI BOSCH-VECIANA: *Festa, filosofia, amistat*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2016

COL·LOQUIS DE VIC XXI: LA TRADICIÓ

STEFANO PETRUCCIANI: *Tradició i nous reptes en filosofia política*

LLUÍS M. ANGLADA: *Sis preguntes sobre la tradició com a excusa per pensar en el futur de la lectura i el llibre*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2017

COL·LOQUIS DE VIC XXII: **EL TEATRE**

GIUSEPPE DI GIACOMO: *Hamlet o les esperances trencades sobre el sense-sentit del món.*

SERGI BELBEL: *El teatre a Catalunya avui i reptes de futur.*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2018

COL·LOQUIS DE VIC XXIII: **L'EDUCACIÓ**

CONRAD VILANOU: *Europa, província pedagògica.*

STEFANO PETRUCCIANI: *Democràcia i educació: sobre el retorn de l'epistocràcia.*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2019

COL·LOQUIS DE VIC XXIV: **LA MORT**

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2020

COL·LOQUIS DE VIC XXV: **EL DIÀLEG**

EMÍLIA OLIVÉ: *El diàleg com a horitzó d'utopia*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2021

COL·LOQUIS DE VIC XXVI: **L'AMISTAT**

SALVATORE TEDESCO: *W. G. Sebald: amistat i escriptura*

MARGARITA MAURI: *L'amistat; camins i cruïlles*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2022

COL·LOQUIS DE VIC XXVII: **LA LLENGUA**

SALVATORE TEDESCO: *Entre Novalis i Inger Christensen: sobre l'«estat de secret» de la llengua.*

XAVIER SERRA: *Joan Fuster i la llengua.*

RAMON PINYOL: *Llengua, Literatura, nació: una relació contravertida.*

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2023

COL·LOQUIS DE VIC XXVIII: **LA POBRESA**

Societat Catalana de Filosofia, Barcelona, 2024

Els Col·loquis de Vic promouen el debat entre els professionals de les humanitats. El volum recull les aportacions fetes en el 28ens Col·loquis de Vic. En aquesta ocasió les lliçons i comunicacions versaren sobre el tema de la pobresa entès des d'una pluralitat de perspectives. Les aportacions, entre altres, de Giuseppe di Giacomo i Lluís Font, donen com a resultat un llibre amè, àgil i ric.

I Col·loquis de Vic promuovono il dibattito tra esperti e studiosi delle scienze umane. Il volume contiene le riflessioni realizzate nel 28esimo Col·loquis de Vic. In questa occasione le lezioni e comunicazioni si sono incentrate sul tema della povertà, messo a fuoco secondo una pluralità di prospettive. Gli apporti, tra altri, di Giuseppe Di Giacomo e Lluís Font hanno come risultato un libro piacevole, agile e ricco.



Ajuntament de Vic

Consell Comarcal



d'Osona



Università
degli Studi
di Palermo



SOCIETAT DE FILOSOFIA DEL PAÍS VALENCIÀ

UVIC
UNIVERSITAT DE VIC
UNIVERSITAT CENTRAL
DE CATALUNYA



UNIVERSITAT DE
BARCELONA