

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.