

▣ XV AIEJI ▣ **WORLD CONGRESS** ★ **CONGRÈS MONDIAL**

▣ III ESTATAL ▣ **CONGRÉS DE L'EDUCADOR SOCIAL** ★ **CONGRESO DEL EDUCADOR SOCIAL**

**BARCELONA - 6-9 JUNY 2001**



## L'ÈTICA

**Enrique Dussel**

**Filòsof, Professor de la facultat de filosofia  
de la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa  
i de la UNAM, Mèxic**

**AMB EL SUPORT DE:**



**Diputació  
Barcelona**  
xarxa de municipis

*Barcelona,  
la ciutat de les persones*  
Ajuntament  de Barcelona



**Socrates**



**AMB EL PATROCINI DE:**



Gràcies per aquesta invitació tan important per a mi.

Sóc de nacionalitat mexicana però argentí d'origen. Per compromisos polítics, casa meua fou objecte d'un atemptat de bomba ja fa molts anys, l'any 1973. Vaig ser expulsat de la universitat i de la meua pàtria i visc a l'exili. És a partir d'aquesta experiència d'exterioritat, de ser també una víctima de les realitats del nostre món, que he acceptat parlar sobre ètica avui en aquest magne esdeveniment.

Dividiré l'exposició en tres parts. La primera serà curta i versarà sobre el cercle intersubjectiu de la subjectivitat. La segona part tractarà sobre l'ètica pròpiament dita. Potser els semblarà una ètica estranya, però sens dubte respon a les exigències del meu amic Paulo Freire. En l'última part, recopilarem algunes conclusions sobre les exigències pedagògiques de la nostra època relacionades amb Àfrica, Àsia i Amèrica Llatina. Aquestes conclusions són aplicables també a la minoria de la humanitat, només un 15% , que habita a Europa occidental, els Estats Units o el Japó. De manera que es tracta d'una proposta pedagògica dirigida a la majoria de la humanitat que es troba fora dels límits del centre, dins la immensa perifèria postcolonial, i també és una proposta adreçada a tots aquells exclosos de les societats opulentes.

## **1. EL CERCLE INTERSUBJECTIU DE LA SUBJECTIVITAT**

La primera part resultarà força teòrica, però m'interessa de manera especial per trencar alguns esquemes objectivistes i subjectivistes. Es basa en allò que jo anomenaria *el cercle intersubjectiu de la subjectivitat*. Em refereixo al jo, a qualsevol jo individual, al jo en el sentit de Freud, que és regit per un principi de realitat. A això el liberalisme ho anomena *individu*. En definitiva, és una subjectivitat que arriba fins a l'horitzó de la meua pell, perquè quan alguna cosa em colpeja el genoll, el que sento per dins ho he generat jo mateix. Aquest jo s'enfronta a l'objectivitat que està representada per les institucions. Les institucions que anomenem *objectives* poden ser, per exemple, institucions jurídiques, institucions econòmiques com ara les estructures del capitalisme, estructures polítiques, com la de l'Estat, o estructures educatives, que poden ser l'escola, la televisió o Internet, com la societat de xarxes que ha descrit Castells.

Resulta que les institucions, malgrat la seva objectivitat, són intersubjectives. Això significa que, en realitat, jo estic constituït ja per aquestes institucions des de darrere de mi mateix, des de la meua esquena. Això s'explica perquè jo mateix sóc *a priori* la meua interioritat subjectiva, el meu infrainconscient, el meu subconscient (Freud ho anomenaria *el pare, la mare*). De manera que les institucions familiars objectives del pare o de la mare són el meu pare o la meua mare, que van construir el meu superjo, i que en relacions capitalistes de producció van fer que jo ja fos *a priori* o un obrer o el propietari del capital; o bé que fos membre d'una família acomodada, o d'una família popular, que nasqués a Dinamarca, o en un petit poblet del Zaire a l'Àfrica.

En conseqüència, les estructures culturals objectives són també les estructures subjectives més íntimes de la meua subjectivitat. Lévinas en diu *l'Altre o l'Altra*, que m'enfronta a una altra persona davant meu, cara a cara, però jo ja existeixo perquè ho tinc inclòs dins la meua pròpia subjectivitat. Allò que s'enfronta amb mi, jo ja ho sóc, i s'enfronta amb mi mateix. Aleshores, quan es vulgui parlar de canvi en les estructures subjectives s'haurà de considerar també, igual que ho fa Marcuse, en el canvi de les estructures subjectives. Si considerem Eros, considerem també la civilització. Si tenim en compte Marx, també hem de considerar Freud. Com anava dient, això ocorre en la meua pròpia subjectivitat. Aquest fet és fonamental en pedagogia perquè de vegades ens formulen la pregunta següent, totalment absurda: què és primer, el canvi de les estructures o el canvi de la subjectivitat? Per descomptat que, si la meua subjectivitat és intersubjectiva, el canvi ha de ser simultani, o bé no hi ha canvi. Ha de ser un canvi de la subjectivitat quan comporti l'alteritat i l'alteritat quan comporti la subjectivitat, i s'ha de produir a la vegada, o bé no hi haurà canvi. Aquestes afirmacions potser els encaminaran cap a una síntesi de moltes de les apories del pensament contemporani, perquè al cap i a la fi, mentre jo sigui un individu sempre seré comunitat. Per tant, l'aporia del liberalisme, l'individualisme o el comunitarisme que en proposa un enfront de l'altre, es resol d'una manera dialèctica molt més rica.

## 2. ÈTICA PER A UNA PEDAGOGIA DE L'ACCIÓ SOCIAL

Aquest és el punt de partida per començar ara a centrar-me en l'ètica. Sabem que l'ètica és necessària per a una pedagogia de l'acció social però de quin tipus d'ètica parlem? Fa quaranta anys, quan jo en tenia divuit, vaig començar a estudiar ètica, per casualitat o per elecció, i conec tots els clàssics. Però després d'una experiència militant, una experiència des d'un poble perifèric, en certa manera dins d'una crisi absoluta i llatinoamericana, he hagut d'establir algunes variacions. Vull parlar d'una ètica que no és una ètica de virtuts. Que ni tan sols és una ètica de valors ni tampoc una ètica de lleis, sinó que, per damunt de tot, té exigències que són universals, vàlides per al petit poblet d'Àfrica, per a un ulema de Bagdad, per a un grup de dansa de Benarés, i també vàlides a Pequín. Es pot parlar d'una ètica sí, que va en contra d'alguns postmoderns, i ja que ho menciono, contra Savater també. És una ètica totalment universal i vostès veuran per què.

En la nostra època hi ha molts tipus d'ètica. Per exemple, les ètiques formals del procediment que creuen que s'han de seguir certs procediments perquè l'acte sigui vàlid. Em refereixo a les de Kant, Habermas, Rawls, i en l'ètica del meu amic Karl-Otto Apel amb qui hem discutit molts anys aquesta qüestió. Hi ha ètiques axiològiques com la de Durkheim, Scheler, Hartmann i Jang-Jonas<sup>1</sup>, un jove professor alemany. També hi ha ètiques del reconeixement des de Hegel fins a Axel Honneth. D'altres són postmodernes o de

---

<sup>1</sup> Aquest document és la transcripció de la conferència del professor Dussel. Pot ser que algun dels noms no estigui correctament escrit. Preguem disculpeu les molèsties.

debilitament com la de Gianni Vattimo amb qui hem tractat aquests temes, etc. Crec que és necessària una ètica més fonamental per a poder explicar realment el tema que ens ha dut aquí, que és el treball social en grups. Més endavant veurem de quin tipus de grups es tracta.

Ara parlaré de sis moments o aspectes.

## 2.1. El moment material de l'ètica

El primer aspecte l'anomenaré *el moment material de l'ètica*, quan un acte té pretensió de bondat (*godness claim*). Hem de tenir en compte que pretensió de bondat no és el mateix que el bé. L'ètica no tracta del bé. Per què? Perquè ningú no pot ser bo, perquè per ser bo de manera perfecta, i repeteixo les paraules de Popper, cal una intel·ligència infinita, velocitat infinita, una voluntat perfecta, etc. S'hauria de ser Déu, si existís. I si existís, tampoc no podria ser bo perquè no tindria la nostra bondat ètica. Però com que seria imprescindible que fos bo, la seva bondat hauria de ser un altre tipus analògic de bondat. Pretensió de bondat significa el següent: seriosament, honestament, he posat les condicions per ser bo. És a dir, la pretensió de bondat és l'honesta intenció de cometre un acte bo. No obstant això, veuran que, encara que pretenc que sigui bo, mai no podrà ser-ho i, per tant, vostès podran extreure les conseqüències lògiques per a l'objectiu pedagògic que ens plantejem.

En primer lloc, un acte pot tenir pretensió de bondat si té un contingut adequat. Contingut (*inhalt*, en alemany, *content*, en anglès) és la matèria d'un acte, però en el sentit materialista ja que no parlem d'una cosa física. El contingut de la meua conferència avui és l'ètica. Contingut: aquest és el sentit de la paraula *matèria* per a un desacreditat autor de la nostra època que s'anomena Karl Marx. En el moment que el contingut d'un acte és la vida humana, la perspectiva esdevé materialista. És a dir, no són les virtuts (no estic en contra de les virtuts d'Aristòtil), ja les exposarem després. Tampoc no es tracta dels valors de què tant parla la pedagogia: el valor de la justícia, el valor d'equitat. Els valors són, com molt bé deia un filòsof espanyol, la mediació en tant que mediació. L'aigua té valor si tinc set. Si no tinc set, no m'interessa l'aigua. La ploma té valor si sé escriure. Si no sé escriure, de què em serveix la ploma. El valor és una mediació, però el fonament de tots els valors és, dit ràpidament, la vida humana com a contingut últim. La vida humana significa poder produir, reproduir i desenvolupar la vida humana. Em refereixo a la vida humana en comunitat i, naturalment, sempre integrada a alguna cultura: la vida humana bantu, la vida humana taoista, la vida humana d'un poble eslau rus, d'un occidental o d'un aimara a Bolívia. La vida humana sempre és cultural però no és cultura i prou. La vida es pot viure com un bantu, es pot viure com un aimara, com un maia o com un occidental a Barcelona. La vida humana és universal, les cultures són particulars. Aquesta qüestió és essencial. En contra de les ètiques particularistes i fragmentàries postmodernes hi ha l'alternativa d'una ètica universal de la vida. En la nostra època, en el segle XXI, el gran problema de la història serà l'extinció de la raça

humana, o fins i tot abans, l'extinció dels exclosos de la història que són la gran majoria.

Amartya Sen, Premi Nobel d'Economia, en la seva línia de la pobresa exposa que dels 6.000 milions d'habitants del món, més de la meitat, es troben per sota la línia de la pobresa, que no és un dòlar per dia, sinó no poder viure plenament, ni menjar, ni vestir-se, ni hostatjar-se, però tampoc no poder viure a un cert nivell la pròpia cultura o tenir-hi una experiència mística. La vida humana ho engloba tot, no tan sols el menjar, inclou també l'estètica i la mística. La plenitud de la vida humana també és, per descomptat, espiritual. El contingut material últim de l'ètica és la vida humana, és a dir, cap acte no pot pretendre ser bo si no produeix, reproduceix i desenvolupa. Això és fonamental. La vida humana s'ha de desenvolupar en comunitat, sempre en comunitat. El liberalisme ens ha ensenyat que la persona és, abans que res, un sentiment d'amor a si mateix a partir dels altres. A més, institueix l'individu com a punt de partida. Això no és ni antropològic, ni etnològic... l'ésser humà va ser sempre comunitari i sempre va lluitar en primer lloc per la vida en comú.

El mercat modern i una certa desviació de la filosofia moderna ens ha fet pensar. Penso, per tant, existeixo. Un àngel pot existir, però només pot viure algú que si no menja es mor, que si no es vesteix es mor de fred, si no té casa es mor de por, o si no té cultura és mor en soledat. Ho podem dir d'una altra manera: algú que pot morir. La vulnerabilitat de l'educació i del subjecte apareixen perquè estem vius. Fins aquí l'explicació del primer principi. Em podria quedar aquí, perquè ja descriu totes les ètiques de totes les cultures de tots els temps, incloent-hi la moderna.

Hobbes comença dient que l'estat, que mai no va existir, naturalitza. Continua amb l'afirmació que l'ésser lluita contra l'ésser i es mata. En realitat això és fals perquè el llop mai no es menja el llop, de manera que Hobbes no tenia raó. Però suposem, malgrat tot, que l'un es menja l'altre. Llavors Hobbes diu, "d'aquesta manera la vida no és possible, s'ha de fer un contracte". El seu argument es basa en la supervivència. Hobbes també ha d'admetre la vida com a punt de partida, i així ho fan tots els pensadors de totes les cultures, des de les antigues cultures confucianes-taoistes a la cultura vèdica, la budista, la musulmana, la grega, l'occidental, l'aimara, la quítxua o l'asteca. Per a totes elles, la vida és el punt de partida.

## **2.2. El moment formal de l'ètica**

El segon principi es basa en qui decideix com reproduïm la vida. La postura de Hitler en aquest sentit era "jo, l'estat autoritari, decideixo qui i com es canvia la vida", la de Stalin fou "jo decideixo qui es canvia la vida".

Considerem el segon principi formal: un acte pot tenir pretensió de bondat única i exclusivament si l'afectat per allò que es decideix és un participant simètric. Aquest principi va en segon lloc i en consonància amb el primer. Està

relacionat amb el consens, amb la raó discursiva que, en política, és raó democràtica, on cada individu lliure, en cas que ho sigui, i autònom, pot decidir en comunitat allò que racionalment acorda l'acord.

L'acord sobre què? El meu amic Franklin va mantenir una gran discussió amb Karl Apel, el gran filòsof del consens a San Leopoldo (Brasil). Franklin li va dir a Apel que si decidíssim suïcidar-nos amb totes les condicions formals, aquest acte no seria vàlid perquè hauríem negat el contingut de l'ètica i els subjectes del consens. Així, doncs, la vida és el contingut material d'un acte la forma del qual és el consens lliure.

Tenim dos components en la pretensió de bondat i amb aquest fet ja estic canviant tota l'ètica contemporània, o el que és el mateix, l'ètica alemanya i nord-americana actual, incloent l'espanyola. Això podria constituir un bon debat.

Gairebé tots els ètics aspiren a un sol principi: la felicitat, el valor, la virtut, el consens formal...; d'altres són vitalistes. Jo afirmo que s'han de concertar dos principis.

El contingut del primer es basa a fer que la vida humana es reproduïxi i desenvolupi. El segon afirma que la manera de fer-ho és la participació simètrica. Ja ens trobem amb una complexitat que no és habitual i jo necessito el segon principi. Primer de tot perquè a Amèrica Llatina la gent es mor de gana i a Mèxic la meitat de la població (cinquanta milions), està per sota la línia de la pobresa, per no parlar de l'Índia, per no dir què passa amb la malaltia que destrueix la pròpia defensa de la vida a l'Àfrica. És a dir, l'anomenat món perifèric i postcolonial s'enfronta a la mort física, ja veurem per què. Per tant, la vida és un principi, però a la vegada, en política, l'altre principi és que necessitem la democràcia en el sentit de la participació simètrica dels afectats. No em refereixo només a una democràcia formal com en el cas de Menem a l'Argentina o Carlos Salinas a Mèxic. El primer ha estat elegit democràticament; en canvi, el segon, no, per bé que Fox ara sí que ho ha estat. Però en el fons, malgrat tot, com que segueixen els dictats del Banc Mundial o del Fons Monetari Internacional, maten un poble de gana, i per tal de pagar un deute inexistent, permeten la mort del seu poble. La legitimitat no és només formal- democràtica. Un règim polític que reproduïx la vida dels ciutadans és legítim, i si no, perd legitimitat. Aquest és l'aspecte material de la legitimitat.

### **2.3. El moment de factibilitat de l'ètica**

El tercer principi o aspecte és que un acte no pot tenir pretensió de bondat si només reproduïx la vida, amb la participació simètrica dels afectats, però no és possible. És el principi de factibilitat, *visibility-factibilité*. Ha de ser possible tot allò que jo em proposo. Cada un d'aquests principis troba opositors al seu raonament.

El principi material té com a antagonista el cínic que justifica la mort. Un exemple és el neoliberalisme. El principi formal té com a rival l'escèptic que no creu que hi hagi consens possible. El principi de factibilitat té com a rival algú, com ara un anarquista, que es proposa quelcom impossible. Llavors, és clar, si és impossible no pot ser amb pretensió de bondat. L'anarquista podria dir per exemple: "encara que tots fóssim perfectes, les institucions continuarien essent repressives, destruïm les institucions". El que passa és que aquest argument té molts problemes. Per començar, no som perfectes, i com que no som perfectes, necessitem les institucions. Les institucions no són necessàriament repressives, poden ser disciplinàries i, en aquest cas, encara no són perverses. Quan es tornen repressives, s'han de canviar. L'anarquista proposa quelcom impossible. En proposar-se quelcom impossible, encara que intenta reproduir la vida i, suposem que ho volgués fer democràticament, com que no és possible, l'acte no pot ser bo. Kant deia en un dels seus imperatius "si la màxima de la teva voluntat no coincideix amb les lleis de la naturalesa, no és possible; si no és possible, per què ho intentes? Seria intentar l'impossible, que no pot ser bo perquè no és possible, així que no pot ser ni bo ni res."

Aquests són els tres principis. Pràcticament cap ètic occidental parla d'aquest últim tercer principi perquè europeus i alemanys, i especialment nord-americans, es troben al capdamunt de la societat i creuen factible tot allò que ells poden fer. Però a les societats subdesenvolupades, que veuen fer coses al centre i no ho poden imitar, se'ls planteja la qüestió de la factibilitat. Aquest és el primer aspecte del tema, un ordre ètic. Sigui bantu, musulmà, taoista, vàdic, occidental o aimara, un ordre ètic sempre està fonamentat inevitablement en aquests tres principis o aspectes. Reprodueix la vida d'alguna manera, té un cert consens, i és evident que és possible, perquè existeix. El 1942 Cortés, un extremeny, va envair (no descobrir) el continent, mal batejat Amèrica. Anomenem-lo com els cunas de Panamà, l'Abya Yala. Quan Cortés va arribar a Mèxic, durant la invasió d'Abya Yala, va veure una societat d'uns dotze milions d'habitants que reproduïa la vida. Hi havia agricultura, comerç, i també un cert consens perquè la gent estava més o menys en pau encara que hi havia dominació. Evidentment era possible, era un ordre ètic com en totes les cultures. Fins aquí tan sols hem fet el primer pas en l'ètica. Ara comença el problema: a veure com apliquem tot això. Gairebé tota l'ètica europea-nord-americana acaba aquí, però l'ètica necessària per a una educació social comença ara.

Plantejaré un argument molt simple "cap ordre ètic no pot ser perfecte". Això és evident, per a ser perfecte caldria una intel·ligència infinita, una velocitat infinita, una voluntat pura. Hauríem de ser Déu, si existís. I com que no és possible un ordre perfecte, en conseqüència, és imperfecte. És a dir, algú patirà la imperfecció d'aquest ordre, fins i tot en el millor dels casos possibles. La persona que ho patirà l'anomenaré d'una manera universal, tècnica, però al mateix temps quotidiana: l'anomenaré *víctima*. Víctima és qui pateix els aspectes negatius d'un ordre ètic, i estic parlant del millor ordre possible.

Això significa que la víctima d'alguna manera no compleix el primer principi, perquè en algun nivell de la materialitat de la seva corporalitat vivent, no pot viure. Aquell gran pensador ho anomena *la negativitat material*. La matèria és la vida i la corporalitat vivent que menja, que es vesteix, que té casa, i que rep educació cultural com a valor de la cultura. Tot això és la materialitat i també les virtuts i els sentiments afectius. Els formalistes Rawls, Habermas han deixat molt de banda tot allò que implica la materialitat que també ha estat considerada superficialment per Savater com "felicitat". Ara veurem que es tracta de parlar dels infeliços i no dels feliços. Si som optimistes, podem afirmar que de cada 1.000 milions de persones, uns 800 milions són els infeliços, els que pateixen la felicitat dels feliços que són minoria. Segons les Nacions Unides, avui dia els europeus, nord-americans i japonesos sumats som 6.000 milions. D'aquests 6.000 milions, el 20% consumeix el 86% dels béns de l'energia de la terra, i l'altre 80%, el 14%. El 20% més pobre consumeix l'1,3% dels béns de la terra. Això vol dir que les víctimes no poden reproduir la seva vida de manera adequada, simplement perquè estan despallades, malaltes, vivint al carrer... Com a Delhi, on 400.000 persones que dormen sota els ponts no tenen educació, valors... Quins valors? Els han perdut en aquesta lluita bestial per la vida contra els mateixos pobres. L'experiència mística d'un temple? Ni tan sols arriben als temples perquè de vegades s'ha de pagar almoïna per entrar-hi i no tenen res per oferir.

És a dir, en primer lloc, són víctimes de la "negativitat material", perquè no poden viure. En segon lloc, són víctimes de la "negativitat formal", perquè han estat exclosos del discurs. Aquesta va ser la meua primera objecció a Karl Apel. Estic d'acord amb ell en el concepte de "comunitat de comunicació consensual", però què fem amb els exclosos del discurs? Què fem amb aquells que són afectats, però mai no se'ls crida per opinar? Mirin el Grup dels Set (G7). La humanitat té gairebé 200 nacions però només 7 dictaminen què passa a la terra. Les altres han d'obeir-les. En altres paraules, queden exclosos. Els més afectats són els més exclosos. En conseqüència, no hi ha consens, ja que el consens és hegemònic. L'argument de Franxi és dir que "hi ha hegemonia quan tots estan d'acord sobre alguna cosa i no hi ha contradicció", però quan les víctimes comencen a moure's i a dir: "un moment, jo estic exclòs", l'hegemonia es transforma en dominació perquè en aquest moment comença la repressió de les víctimes. Com que abans acceptaven l'ordre, no hi havia problemes, però com que ara es comença a advertir que no l'accepten, l'hegemonia, que era pacífica, es transforma en repressió.

Es demostra que l'eficiència del sistema, la factibilitat, no és gaire eficaç perquè malgrat l'augment de la taxa de guanys, de comptar amb un capital financer extraordinari, de gaudir d'una taxa de creixement de l'1% o 2% anual de cotxes, coca-coles i ordinadors, cada vegada hi ha més pobres a la humanitat. Això significa que el sistema és ineficaç per reproduir la seva vida. És eficaç formalment en la tautologia de l'increment en la taxa de guanys. Evidentment, les coses no funcionen bé. Si vostè no creix, el capital no funciona. El capital creix o es mor, però la pobresa al món sí que creix. El



1960, entre el 20% més ric i el més pobre hi havia 30 vegades de diferència, l'any 1990 la diferència era de 60 vegades, l'any 2020, d'aquí a pocs anys, la diferència serà de 120 vegades. És a dir, anem com els crancs, creixent cap avall.

Això, vist des del punt de vista de les víctimes, és ineficàcia del sistema. És a dir, la pretensió de bondat del sistema dominant és, des del punt de vista de les víctimes, el mal. Pinochet té pretensió de bondat. Vostès creuen que no té pretensió de bondat. Doncs bé, ell va voler destruir el marxisme i el materialisme, i salvar la civilització occidental i cristiana. Vostès diuen que és un fanàtic. Precisament, fanàtic és qui té una pretensió de bondat pura. També la té Kissinger, que va ser qui va estar darrere del cop d'estat de Pinochet. Per sort, ja estan considerant cridar a Kissinger al judici de Pinochet, perquè és més culpable Kissinger que Pinochet. La meua *Filosofia de l'Alliberació*, de 1976, comença d'una manera molt estranya, fa molts anys. La guerra és l'origen de tot i després ho és l'ètica. Jo ja posava aquell any a Kissinger entre els acusats, i ara comença a parlar-se'n per primera vegada després de 25 anys no perduts.

La pretensió de bondat no és suficient, la qüestió és observar les víctimes dels meus actes amb pretensió de bondat. Això és una ètica crítica. Les víctimes són empíricament les que manifesten allò pervers de la meua intenció de bondat, per tant, no és una ètica d'intenció, és una ètica de responsabilitat, i encara més, és una ètica que ha de mirar la víctima des d'un punt de vista material, formal i de factibilitat.

Com funciona? En primer lloc, la víctima pren consciència. En aquest punt, puc parlar de Paulo Freire i de la feina de l'educació social perquè Paulo Freire no ensenya. No ensenya com alfabetitzar la cultura dominant, no ensenya com l'ordre ètic entra en el "superjo" de l'inconscient del nen o de l'adult. Paulo Freire comença ara a funcionar perquè ell no ensenya continguts sinó que ensenya una consciència crítica-política sobre els continguts, per això molts no entenen Paulo Freire. Diuen que és un polític, i no ho és. És un crític, que és molt diferent. La raó crítica no és feble, és forta, però és crítica i és escèptica amb la raó del sistema o amb la modernitat. No obstant això, com a tal és forta perquè és crítica, és la raó de la víctima. La víctima és pobre però té la raó.

A Rorty li vaig dir: "vostè vol reconstruir la nostra raó, però no podrà perquè la nostra raó és una crítica de la seva raó, que per molt que sigui fragmentària i postmoderna, és nord-americana. I no em convencerà que jo hagi d'entrar en una conversa pura amb vostè, perquè vostè també és responsable de la pobresa del meu poble". Però Rorty no se n'ha assabentat, perquè és un professor universitari escèptic de la modernitat al centre. Si vostè és crític de la modernitat a la perifèria, vostè ha de construir un món amb la raó crítica i, per tant, ha de tenir una raó forta i constructiva.

Com anava dient, el primer que fa la víctima és ser conscient de la seva situació de víctima. El que fa Paulo Freire és reunir una comunitat, no tan sols aquí on hi ha una comunitat de vius, per exemple, romans a l'Imperi Romà o anglesos a l'Imperi Anglès, sinó palestins a l'Imperi Romà o persones de l'Índia a l'Imperi Anglès o de l'Àfrica a l'Imperi Nord-americà. És a dir, quan vostè se situa fora hi ha una comunitat però és una comunitat de víctimes i quan la comunitat de víctimes comença a prendre consciència dialògicament (que significa consensualment) hem de repetir els tres principis, com a principis crítics.

#### **2.4. El moment de la necessitat de viure**

El principi material es converteix en principi quart. Aquest principi afirma que és necessari viure, però no podem viure. La consciència crítica és prendre consciència que no podem viure, però no podem viure, no perquè siguem mandrosos, perquè siguem d'una raça no blanca, perquè siguem d'una cultura no occidental, perquè siguem dones i no homes, perquè siguem vells i no adults, o nens i no adults, i tots aquests tipus de diferència. La raó és que l'ordre ètic vigent, en la seva injustícia, ens ha fet víctimes. En altres paraules, sóc víctima per una situació d'injustícia del sistema, per tant, prendre consciència, significa tornar sobre el sistema i trobar-li la causa.

Aquesta és la ciència crítica en el sentit fort. La ciència del sistema diu com funciona el sistema, l'economia, la política i tota la resta. La ciència crítica diu on es troba la causa de la negativitat de la víctima. Podem posar l'exemple de tres científics crítics: Popper, Landé o Lakatos. En l'opinió de Popper, Landé o Lakatos, no són científics, segons l'etimologia vigent. Per què no ho són? Perquè Marx es pregunta perquè hi ha pobres en el capitalisme i descobreix la plusvàlua, i això és vàlid avui encara. Freud investiga la causa de les dones histèriques i troba la causa en la fal·locràcia, malgrat la seva voluntat. Paulo Freire vol saber per què hi ha gent inculta i la causa és un tipus de reproducció ideològica del sistema que exclou injustament per qüestió de raça o per ser dona. I si no, és per una injustícia del masclisme, injustícia del capitalisme, injustícia de la cultura occidental moderna, etc. Tots aquests fets es produeixen abans que cap altre.

#### **2.5. El moment del consens crític**

En segon lloc, ens reunim nosaltres, la comunitat dels exclosos i formem una comunitat consensual, a la manera d'Habermas. En canvi, en lloc de tenir un consens simple amb legitimitat, tenim un consens crític, contra el consens anterior que ara queda com a dominador. Això no ho ha pensat mai Habermas.

Es pot dir que ara hi ha dos consensos, el consens dominant (l'educació formal-dominant, la televisió, les xarxes d'Internet, en mans de la dominació) i la comunitat de les víctimes que pren consciència i crea un consens. Som

víctimes, per injustícia del sistema, i ara comencem a debatre democràticament com sortir-nos-en.

D'aquesta manera, neixen els nous moviments socials, entre d'altres. Això també va donar peu al ressorgiment dels antics moviments socials: el moviment obrer, el camperol, la lluita per l'emancipació postcolonial dels estats perifèrics i les macroestructures del poder, no tan sols de les microestructures de Michel Foucault. Per exemple, el feminisme, un nou moviment social, sorgeix quan les víctimes del masclisme es reuneixen, constitueixen un moviment, estructuren una teoria i comencen a lluitar per l'alliberació femenina. Els negres, per la seva banda, comencen a preguntar-se per què la societat ha de ser blanca, amb la qual cosa comença un moviment antiracista. La tercera edat comença a adonar-se que són individus socials i comencen a lluitar contra la societat purament adulta, etc.

## 2.6. El moment de la praxi alliberadora

En aquest punt és on trobem l'educació social, on vostès hi prenen part per tal de crear una consciència crítica d'una comunitat dialogal que és conscient de ser víctima d'un sistema vigent. Aquí trobem el marc teòric. Vegin que Paulo Freire, sense haver tingut aquest marc teòric, perquè no el tenia, va encertar exactament gairebé en tot. Va aplicar la seva metodologia pedagogicodidàctica a adults. Es tractava de gent analfabeta, era igual que sabessin moltes altres coses. En realitat, no tan sols era necessari educar-los, alfabetitzar-los, ensenyar-los les lletres, sinó que, primer de tot, calia educar-los a tenir una consciència crítica sobre la injustícia. En segon lloc, necessitaven educar-se en la presa de consciència comunitària, dialogal. Dins de tot això hi havia una exigència educativa, sobre la qual vull introduir el concepte. Fa molt que no es pronuncia, però jo sempre ho he mencionat com una exigència. Ho diré en alemany com Horkheimer, que l'utilitza molt, *Befreiung praxis*, que significa 'praxi d'alliberació'. Vol dir que la víctima s'allibera de la seva situació d'esclavitud. Recordem un text mític, antic, narratiu, però al cap i a la fi un text com molts altres. Tracta sobre esclaus a Egipte, sortint de l'ordre ètic vigent del faraó. Allí hi trobem una praxi d'alliberació d'aquestes víctimes, no per construir l'ordre ètic establert, sinó un nou ordre futur. Aquest ordre futur és justament allò que l'educador social es proposa: individus nous per a un nou ordre en l'àmbit que sigui, en l'àmbit familiar, de barri, de ciutat, polític, nacional o mundial.

Tot això pressuposa la transformació del sistema, des de les víctimes com a objecte, a les víctimes com a subjecte, o, com diria Alain Touraine, com a subjectivació, que significa l'objecte de béns subjecte. Però principalment vol dir que les víctimes siguin conscients de quin és el sistema que els ha exclòs i negat, i a partir d'aquí, poder establir una estratègia per sortir de la situació.

Aquests són els sis moments d'una ètica. Per als qui llegeixen espanyol, l'he exposada en una ètica que s'anomena *Ética de la Liberación*, de l'editorial Trotta de Madrid. També l'ha editat Bosses, en portuguès, al Brasil. A París

l'ha publicat l'editorial Agustino Ferlaf de Agen, i sortirà en anglès publicat per la Youth University de Durant. El text consta de set-centes pàgines on s'exposa una ètica posterior a Habermas, a Vattimo, a Rorty, a Lyotard, als postmoderns, etc., concebuda des de la perifèria i del punt de vista de les víctimes.

### **3. Algunes exigències sociopedagògiques**

Per acabar, perquè ja s'ha acabat el temps, presentaré algunes conclusions, que han quedat disperses, no sense abans mencionar algunes exigències sociopedagògiques.

En primer lloc, crec que s'ha d'educar críticament, i quan dic críticament vull dir tenint el subjecte com a referència. Ser crític és tenir en compte què exclou aquest subjecte, fet objecte; posar el meu cos junt al seu perquè el meu entorn sigui crític amb l'exterioritat i pateixi.

Quan van posar una bomba a casa meva, i vaig veure que la casa m'havia explotat i que els meus llibres eren al carrer vaig pensar: "almenys qui m'ha posat la bomba ha entès què he dit a les meves classes". Em va envair una profunda alegria perquè vaig saber que algú havia entès què havia dit. Però quan em van fer fora del país ja la cosa fou més greu i en arribar a Mèxic vaig tornar a dir el mateix. Durant vint-i-cinc anys vaig romandre en silenci i vaig ser perseguit. Ara, al final, potser perquè un ja és vell, comencen a reconèixer que he dit algunes coses a partir de l'any 1968. La meva ètica és una herència ni més ni menys que del 1968, però és una ètica del segle XXI.

Cal educar críticament per superar les asimetries postcoloniales dels grups subalterns. Els conceptes centre i perifèria, el concepte modernitat, postmodernitat, transmodernitat, són temes importants. La majoria de la humanitat està en una situació postcolonial. Ho indica Emmanuelle Goulestand, Edward Said, representant de l'orientalisme, o bé Walter Mignolo, als Postcolonial Studies. Tot un pensament nou està sorgint d'aquesta perifèria cultural del món actual, que hauria de referir-s'hi per entendre moltes coses. Per això cal oferir una educació mundial i no tan sols basada en els països privilegiats com Europa i els Estats Units. Al sud trobem les grans cultures del passat i els grans reptes educatius del futur i dins els nostres països, o dels països de vostès, o dels qui estiguin al centre hi ha també exclosos d'aquests mateixos països.

Quan veig marroquins pels carrers de Barcelona i sento parlar àrab, em recordo dels meus dos anys a Israel. Vaig estar dos anys a Israel amb palestins i quan veig què passa allí, penso que la persecució d'aquests pobres àrabs és ferotge i m'adono que Europa és lluny de complir amb les seves obligacions respecte a aquests mons perifèrics, per no parlar dels Estats Units.

En definitiva, en primer lloc hem d'educar típicament des de les asimetries postcolonials. En segon lloc, hem d'educar críticament per superar l'hel·lenocentrisme i l'eurocentrisme cultural. Estic escrivint un llarg tractat sobre política. Normalment, es creu que la política comença sempre per Grècia. Doncs, no, els grecs no són els primers, en res, ni tan sols en democràcia. Molt abans d'ells van existir Biblos i Sidó, i els països fenicis, d'on va sorgir allò que anomenem *democràcia*. Es tractava de societats mercantils, igualitàries, no monàrquiques que van aparèixer 2.500 anys abans que Atenes. Això demostra que som hel·lenocèntrics A més, els europeus o els de la cultura occidental pretenem que Grècia és Europa, mentre que Grècia és l'orient, l'orient com a Imperi Romà Oriental. Els hereus de Grècia van ser els musulmans i l'Imperi Bizantí. Els musulmans mostren molt més component hel·lenístic que els llatins en la construcció de les mesquites i en la influència de la filosofia aristotèlica en la seva educació. Així, doncs, d'una banda, ens atribuïm l'hel·lenocentrisme, que va ser inventat pels romàntics alemanys com Schlegel, Von Humboldt i la Universitat de Berlín, i, d'altra banda, ens refugiem en l'eurocentrisme. No tinc temps per destruir tota la història i reconstruir-la des d'una visió mundial on la Xina, l'Indostan, el món musulmà, bantu o llatinoamericà recuperin un lloc que Europa ha ocupat els últims dos-cents anys. L'hegemonia europea té exactament dos-cents anys, des de la Revolució Industrial el 1776, Adam Smith deia que "de lluny, el país més ric de la terra, el que compta amb la major producció, és la Xina". Però nosaltres ens hem acostumat a oblidar-ho. La Xina va imprimir al segle novè paper moneda per a l'Imperi tres vegades més poblat que tot Europa. Però desconexem fins a tal punt les altres cultures, que creiem que Europa és el centre. No fa ni tan sols dos segles que, gràcies a la Revolució Industrial, la modernitat europea va començar a funcionar, va parlar del despotisme oriental, com mostra Edward Said, i es va creure després centre de la història humana, des d'Adam i Eva. Va projectar la seva centralitat industrial cap al passat. Això s'ha de destruir si volem aconseguir una educació mundial diferenciada, educar críticament per superar l'hel·lenocentrisme i l'eurocentrisme cultural.

En tercer lloc, cal educar críticament davant del mite victorià de la "il·lustració en el criteri de l'eficiència i l'eficiència tecnològica" que està destruint la humanitat ecològicament. Podríem sostenir un llarg debat sobre aquest tema.

I, per acabar, parlaré sobre l'acció sociopedagògica en dos minuts. Abans de res, és evident i necessari evolucionar cap a una acció sociopedagògica creativa que trenqui la referència cap a l'individu burgès de l'*Emili o l'educació* de Rousseau. No sé si vostès han llegit mai l'*Emili*, jo l'he llegit amb molta cura. És com el currículum d'un burgès, que ha d'estudiar la tècnica contra la noblesa, individualment. Després la seva promesa haurà de fer un viatge a Europa per ser culta. Llegeixin vostès l'*Emili* de Rousseau. Entre aquest personatge, que és un individu dins l'ordre vigent, i "la Comunitat Crítica" de Paulo Freire (el "Rousseau del segle xx") hi ha una diferència descomunal de referència del subjecte. Cal educar creativament per a la innovació, no només

per a la repetició. Educar per a la creació implica com a punt de partida, la negativitat de les víctimes.

No cal inventar coses. Es tracta de partir d'allò negat: no mengen, doncs s'ha de procurar que obtinguin menjar; no tenen vestit, s'ha d'aconseguir el vestit; no tenen casa, cal aconseguir-la; no tenen cultura o autoafirmació de la seva pròpia identitat (que, naturalment, es construeix, no està donada), doncs s'ha de construir. No s'ha de pensar en les utopies educatives, s'ha de partir de les víctimes i de la seva negativitat, i la utopia és l'afirmació d'aquesta negativitat, com a positivitat.

Òbviament, i ja es va dir, cal educar en la multiculturalitat en una situació de globalització, però sense oblidar que hi ha una cultura, que és la moderna-occidental que s'imposa, fins i tot mitjançant les armes, a la perifèria. La Guerra del Golf és un bon exemple. Evidentment que el món àrab va veure caure bombes des de la cultura cristiana contra els musulmans i, per descomptat, que no era per ocupar un Kuwait ocupat, sinó per posar la bota americana al centre de la producció petrolífera del món. Tot aquest cinisme de les justificacions no ens permet pensar que hi ha multicultures. N'hi ha una de dominant i les altres estan dominades. Pot semblar que el diàleg intercultural sigui simètric, que els musulmans i els seguidors del Vedanta o taoistes o els xinesos o els bantus parlin a la cultura nord-americana d'igual a igual, no! Una d'aquestes cultures té el Pentàgon, el capital financer i totes les possibilitats d'existència.

He estat a Harvard, he estat professor de Harvard; no estudiant, professor. Quant gasta cada any un estudiant de Harvard? Les despeses de la universitat ascendeixen a 2.500 milions de dòlars per any. Si una universitat de 25.000 estudiants gasta 2.500 milions, aleshores un estudiant que pot anar a l'Índia per estudiar el Vedanta i anar a viure entre els bantus per estudiar el suahili... Que diferent a un hindú... que no pot ni sortir de Delhi, perquè no té diners ni per pagar l'autobús, per anar a casa seva. Quina diferència respecte a un africà bantu que aprèn suahili... però que es mor per la malaltia del virus.

De manera que, apliquem la multiculturalitat, però sense oblidar que hi ha una dominació mortal respecte a les altres cultures que estan desapareixent davant dels nostres ulls.

Cal educar en una susceptibilitat que articuli l'àmbit privat i l'àmbit públic, i educar en la consciència i per a l'acció política en funció de l'Estat. Habermas i molts d'altres, fins i tot Negri i Hardt en el llibre *Empire*, s'atreveixen a dir que l'Estat està superat. És clar, Europa, amb la Comunitat Europea, diu a l'Estat francès o a l'Estat alemany que ha perdut importància i, per tant, hi ha com una ideologia generalitzada que pregona que en procés de globalització, els estats ja no interessin. Però què faria Mèxic, què faria Namíbia, què faria l'Índia, si un estat no protegís una mica la penetració destructora d'aquesta globalització, que no tan sols és penetració cultural, sinó sobretot econòmica,

d'enormes beneficis pel centre. És el cas de Mèxic, un país que ha de pagar 25.000 milions de dòlars per any només per l'interès d'un deute inventat i ja pagat que, a més, va contreure el capital privat i es va adjudicar públicament a un poble. És un "robatori a mà armada" però l'ètica vigent no s'adona de res. Si una fàbrica adquireix un deute, per què s'ha de posar l'estat com a garantia i ho ha de pagar el pobre poble mexicà que no tenia cap deute i que, a més, fou corromput pel capital internacional? Per aquest motiu, cal la defensa política de les institucions comunitàries d'estat per poder fer front a un capital global, que s'ha de reglamentar. Això val per a tots els pobles.

He parlat massa. He emprat més temps del previst. Demano disculpes però eren unes quantes idees sobre una ètica crítica pensada des de la perifèria, a partir del dolor i de l'exili.

Moltes gràcies.

---

Aquest projecte s'ha dut a terme amb el recolzament de la Comunitat Europea.

El contingut d'aquest projecte no reflecteix necessàriament les opinions de la Comunitat Europea, ni implica cap responsabilitat per part seva.