Ètica i estètica com a expressió d'espiritualitat en Paulo Freire

Alípio Casali [1], Pontifícia Universitat Catòlica de São Paulo, Brasil

Traducció: Ximo Martínez Ortiz

Preliminar: Espiritualitat, Educació i Sostenibilitat

El planeta i la Humanitat, com són, no són sostenibles. El sistema-món globalitzat, que començà fa cinc mil·lennis, i s'ha intensificat en els últims 500 anys, abraçà tot el planeta, quasi tots els pobles i nacions i, segons Dussel (2000) « *ho va fer, paradoxalment, amb exclusió dels seus beneficis a la majoria de la humanitat*» (pàg. 11). Si esta forma d'actuar irracional no canvia, la humanitat es mourà inevitablement cap a un suïcidi col·lectiu, sufocada per l'enllestiment dels recursos naturals, la hiperpol·lució, l'escalfament mundial i d'altres desastres ambientals, si no abans per una guerra civil generalitzada de desesperació per la supervivència. El sistema-vida està en crisi estructural.

Semblaria que aquest *lead-in* introduiria un text sobre el tema de medi ambient, economia i política. I ho és, sí, però en la mesura que aquests problemes es deriven també de la qualitat de l'educació.

El reconeixement d'aquesta crisi radical i la indicació d'alguna esperança que en algun lloc en el futur aquests problemes poden ser resolts implica la presència d'una certa espiritualitat, i la convocatòria d'una educació en correspondència amb aquesta.

Això requereix aclariments previs. D'entrada, l'aclariment de la noció d'espiritualitat que ací estem manejant. Aquesta no té un sentit religiós convencional. Es tracta d'un concepte general d'espiritualitat, entesa com a desenvolupament i utilització de referències transcendentals i superiors als individus i les comunitats, preses com a base i direcció per a la conducta dels individus i les comunitats, independentment que tals referències siguen institucionalitzades (en una o altra religió o sistema de creences) o no.

La suposició és que no hi ha espiritualitat que no siga un discurs de denúncia contra la inhumanitat del desordre i la injustícia (*pecat*) al món, i l'anunci de rescat en un

Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual

nou ordre futur, més alt. No hi ha educació, tampoc (insistint: l'educació com a molt més que la capacitació, l'entrenament o l'aprenentatge d'habilitats-competències per al treball), que no estiga inscrita en aquest mateix discurs espiritual redemptor (Casali, 2012).

Espiritualitat i Educació, cadascuna en la seua dimensió i substància, per tant, impliquen compromisos a un nou ordre moral per al món i la humanitat, el que hi garantiria la sostenibilitat, no només en el sentit de manteniment o conservació, també en el sentit de permetre-hi desenvolupaments futurs inesgotables. Aquest nou ordre moral, des d'una perspectiva universal, pot ser millor conegut com un ordre ètic, que, en essència, implica el reconeixement de l'Alteritat.

1. Espiritualitat i Educació com a Ètica de l'Alteritat

La vida humana és vida social, de manera que, és *con-viscuda*. Aquest és el centre de referència de tota acció educativa i comunicativa, que involucra tots els educadors i les educadores: la relació entre subjectes, mediats pel coneixement i pels valors culturals –« *mediats pel món*», diria Freire ([1968] 1977, pàg 79).

Una ètica de la vida es compleix solament per una ètica pedagògica de l'Alteritat. Això s'imposa preliminarment com *factum*: simplement no pot haver-hi educació sense un Altre (l'autoformació és una empresa limitada, que correspon només parcialment a la manera de ser humà, i funciona només després que el subjecte ha desenvolupat un considerable nivell d'autonomia). De la mateixa manera, no hi pot haver un adequat exercici de l'espiritualitat sense subjecte involucrat en una comprensió del món a la llum de referències de significat i sentit, a més d'un Altre subjecte antropològic, individual i col·lectiu, l'alteritat s'inclou en l'anunci de la redempció. La relació intersubjectiva, dialògica, entre dues llibertats que es toquen, dos desitjos i anhels que convergeixen, dues intel·ligències que provoquen, quan es porta a terme críticament obri un horitzó il·limitat i imprevisible de comunicacions, accions compartides, desenvolupaments entre subjectes. Això requereix també aclariments previs sobre la noció d'alteritat i sobre certes qualitats espirituals indispensables a l'educador i l'educadora, perquè les seues accions puguen ser críticament ètiques.

Pel que fa a la noció d'ètica de l'alteritat en la relació pedagògica, cal assenyalar en primer lloc l'obligació originària de tot subjecte humà enfront de la integritat de la vida de l'Altre. L'educand no pot ser convocat simplement com a subjecte cognitiu, sinó que també i sempre en la seua condició concreta de subjecte corporal,

Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual

sensible, emocional, cultural, estètic, etc. (Casali, 2007, pàg. 86). Això vol dir que els subjectes no són genèrics, i molt menys homogenis. L'Altre és sempre un subjecte concret i únic, nascut i criat en una classe social, un nínxol cultural, un entorn familiar i afectiu circumscrit, sota influència d'un determinat sistema d'educació i de tradició religiosa, que es diferencia d'altres subjectes per classe, gènere, origen ètnicoracial, color de pell, condició física i mental, edat, creences religioses, creences polítiques, orientació afectivosexual, estètica personal, etc. L'educador i l'educadora, críticament ètics i espiritualment densos, conscients que les diferències entre els éssers humans no només són naturals, sinó que també i sobretot històriques i culturals, han de mantenir sempre una actitud radicalment inclusiva d'atenció i cura respecte de tots i de totes, però no poden deixar de considerar que la seua atenció preferent ha de ser dirigida a l'altra persona més negada, més víctima, més exclosa. La pedagogia de Paulo Freire, a manera d'exemple, ha triat en el seu origen, com educands i educandes prioritaris, els camperols analfabets: « *el primer experiment es va dur a terme a Recife, amb un grup de cinc persones analfabetes (...) que provenen de les zones rurals...*» Freire, [1965] 2000, pàg. 111). La teologia de l'alliberament (expressió racional i de fe d'una espiritualitat cristiana compromesa amb la integritat humana) va conrear fortament aquesta atenció preferent als exclosos, des del tema establert en la Segona Conferència Episcopal Llatinoamericana-CELAM, celebrada a Medellín, Colòmbia, 1968: l'opció preferencial pels pobres, l'anunci de la Bona Nova de l'alliberament als pobres (GUTIÉRREZ, 1998). Cite la teologia de l'alliberament, ja que ha estat una referència constitutiva de la formació de l'espiritualitat de Paulo Freire.

En segon lloc, i com a conseqüència de la seua singularitat irreductible, l'Altre és un subjecte que ha de ser capaç de parlar per si mateix en última instància (autonomia). Naturalment, això és resultat d'un procés de maduració, des de la posició més indiferenciada en què s'inicia la vida del subjecte humà, fins a les diferenciacions més subtils d'identitat que cadascú pot conrear: diferenciacions i retallades relacionades amb la seua identitat cultural (condició de gènere, ètnicoracial, edat, etc.) i relacionats a les individuacions del subjecte (condició mental, emocional, afectiu-sexual, estètica, religiosa, política, etc.).

L'ètica de la vida només pot ser una ètica pedagògica de l'Alteritat. Això també vol dir que l'educació que es nodreix d'espiritualitat és una pràctica de l'Alteritat en ambdues direccions: processos en què l'Altre és constitutiu de l'acció; i processos sempre inacabats *d'alteració* de si mateix i de l'Altre, siga l'Altre proïsme, siga

Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual

l'Altre del futur.

2. L'Espiritualitat Mundana

Per a una comprensió àmplia i densa del tema de l'espiritualitat en Freire, un exercici preliminar hiperbòlic sembla convenient: demarcar la idea d'una espiritualitat atea. El filòsof André Comte-Sponville (2006) és un bon exemple d'aquesta posició. Ell proposa un concepte d'ateisme que es pot resumir en una doble proposició, de negativitat i de positivitat. Negativament, ell es declara ateu, perquè entén simplement que les religions són innecessàries (2006, pàg. 77) i que no hi ha Déu (Ibíd., pàg. 86). Positivament, ell es declara reconéixer que les religions han introduït dues virtuts històricament essencials: la comunió social i la fidelitat als valors culturals i normes que transcendeixen les cultures (Ibíd., pàg. 16). Reconéixer i afirmar les virtuts de fidelitat i comunió és reconéixer el valor de l'espiritualitat, i molt més: és reconeixement que l'espiritualitat és el que ens fa més típicament humans. Per tant, segons Comte-Sponville, no hi hauria cap raó per acceptar la noció d'un sagrat transcendent com si fos una realitat substantiva exterior: la natura immanent és suficient i és prou, i l'experiència humana ja té transcendència en la seua interioritat. En l'ateisme de Comte-Sponville, no només és possible la comunió i fidelitat sense religió, sinó que també una espiritualitat sense Déu (Ibíd., pàg. 29), i per això, no creure en Déu no vol dir renunciar a l'espiritualitat, que és la funció més alt de l'ésser humà (Ibíd., pàg. 145).

El filòsof, historiador i teòleg Enrique Dussel, tot i que des d'un altre lloc cultural i ètic, postula posicions convergents amb Comte-Sponville en alguns aspectes. Afirma que el punt de partida de tota crítica és un ateisme radical: negar la divinitat de tot sistema fetitxe (Dussel, 1977a, pàg. 107), negació de la negació. En aquest sentit metafísic, diu Dussel, Marx tenia raó quan postula en la seua crítica a Hegel que « *el començament de tota crítica és la crítica de la religió*» (MARX, apud Dussel, 1977b, pàg. 20). El començament de tota crítica és la crítica de l'ídol, el fetitxe, a tot el que aliena, de manera que siga possible l'afirmació de l'ésser humà. Marx té raó, diu Dussel, perquè les religions han estat predominantment mediacions per al tancament de sistemes sobre si mateixos, convertint-se en moments fonamentals de la ideologia de les classes dominants. En aquesta condició, com a religions fetitxistes, aquestes es confonen amb la superestructura sociocultural. A partir d'aquí, però, Dussel avança analitzant algunes experiències i sistemes religiosos que el denomina com infraestructurals, que feren obertura radical als oprimits, com en l'Egipte de Moisés, a la Palestina de Jesús, a l'Amèrica de Bartolomé de las Casas

Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual

i de la Teologia de l'Alliberament (Dussel, 1977b, pàg. 45). Per aquest camí es pot arribar a un sentit de veritable espiritualitat per a la religió: el sentit de l'alliberament.

El llast d'aquest doble moviment dusselià, d'ateisme antifetitxista seguit d'espiritualitat positiva radical, infraestructural, ens permet situar millor ara el posicionament de l'espiritualitat pedagògica de Freire.

3. L'Espiritualitat de Paulo Freire

En una entrevista a la televisió de la Pontifícia Universitat Catòlica de São Paulo (PUC-SP), on va treballar, dues setmanes abans de la seua mort, l'abril de 1997, Paulo Freire va registrar la seua confessió de fe humanitària i religiosa, que es va revelar com un paradigma per entendre el fons des del qual es concep, en última instància, la seua pedagogia dels oprimits. En cert moment, Freire declara: « *Em situe entre els que creuen en la transcendentalitat; i entre aquells que no dicotomitzen la transcendentalitat de la mundanitat*»(FREIRE, 1997). I continua: « *Estic en la meua fe. I mai vaig necessitar arguments de naturalesa científica i filosòfica per a justificar-me en la fe*» (Ibíd.). El moment més important de la seua declaració, però, venia a seguir:

«Vaig anar als pantans, rierols, turons de Recife, a treballar amb els camperols i els ' *favelados'*. Hi vaig anar mogut per una certa lleialtat a Crist, de qui jo era més o menys un company… Però quan vaig arribar allà, he vist la dura realitat de l'habitant dels barris marginals i el pagés, la negació del seu ésser com a persona, la tendència a l'adaptació, el seu estat gairebé inert davant de la negació de la llibertat… tot això em va enviar a Marx. I com més llegia Marx més trobava raons objectives per a continuar sent un company de Crist… Les lectures que jo vaig fer de Marx mai m'han portat a deixar de trobar el Crist en les cantonades dels barris pobres. Em vaig quedar amb Marx en la mundanitat a la recerca de Crist a la transcendentalitat»(Ibíd.).

Una declaració més forta i clara és impossible. Aquest extraordinari passatge resumeix i representa l'aparició de la consciència crítica d'Amèrica Llatina en la dècada de 1960. Al mateix temps, resumeix la superació de la crítica a la dualitat teològica convencional de matèria-esperit. I ens recorda, per descomptat, l'Ètica d'Spinoza ([1675] 2008) amb la seua solució extraordinària de superació del

Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual

dualisme cartesià i l'obertura d'una escletxa crítica dins de la Modernitat del segle XVII.

Freire mostra, en aquest testimoni, la qualitat unitària de la seua espiritualitat, la integritat del seu ésser, la integritat de la seua fe amb la seua política i, en conseqüència, amb la seua pedagogia. És amb aquesta actitud fonamental davant la vida i l'Altre que s'organitza tota la seua pràctica. Ella conté, per tant, amb poca densitat, saviesa i qualitat humana. Es tracta, amb tota claredat, de l'afirmació i vivència d'una espiritualitat positiva, radical, infraestructural, com diria Dussel (1977b, pàg. 45), i per això alliberadora.

En aquest text considerem l'expressió d'aquesta unitat substancial dels conceptes de Freire, que reflecteix la unitat substancial de la seua pràctica, a través de la unitat de dues claus analítiques de comprensió de la seua pràctica: l'estètica i l'ètica. Aquests dos temes són transversals en tota l'obra de Freire, amb registres especials en certs passatges més que en altres. Comencem amb l'estètica.

4. L'Estètica de Paulo Freire: un *Boniteza*

Freire, mestre també de la paraula i dels seus jocs semàntics, amb els quals sempre va revelar sentits subtils del discurs des dels seus significats aparentment banals, sovint va utilitzar una paraula que és un aparent neologisme en portuguès: *Boniteza*. Aquesta paraula no apareix en el clàssic i monumental *Diccionari Etimològic de la Llengua Portuguesa* de José Pedro Machado (1952); però apareix en el *Diccionari Houaiss de la Llengua Portuguesa*(2001), encara sense indicació del seu origen històric. Explorarem una mica de l'aparició d'aquesta paraula, per extreure-hi màximament els seus significats i sentits, que tant revelen la substància espiritual de Paulo Freire.

Guimarães Rosa, mestre brasiler de la bellesa de les paraules i de les coses, va escriure com a epígraf del seu immortal conte literari *El tiempo y hora de Augusto Matraga*(1971) això: « *El sapo no salta de lo bonito [por boniteza], sino por necesidad [por precisão]...*(proverbi camperol).

Hi ha molt en aquest epígraf. Abans de res, per l'origen del proverbi: segons Rosa, es tracta d'un antic proverbi camperol. Si és així, l'origen de la *Boniteza* es perd en el sense-fons de l'imaginari popular brasiler. Per tant, no seria un neologisme, com molts consideren. Després ve la *Boniteza* en contra joc, en oposició a *necessitat–precisão*(« *No salta per Boniteza, sinó per necessitat-precisão*»). Està clar que el

Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual

significat de ‘precisão’ aquí no és la precisió del rellotger… Guimarães Rosa juga amb la mateixa nebulositat i ambivalència amb què Fernando Pessoa es va manejar quan, citant el general romà Pompeu (106-48 aC), va escriure que « *navegar és necessari [cal], viure no cal [és imprecís]…*», però ara en la direcció oposada. Doncs, si per a Fernando Pessoa « *la vida és inexacta [imprecisa]*», aquí, al proverbi de Rosa, *ser precís és el mateix que ser necessari*. Així es tanca l’arc dels sentits d’aquest proverbi citat per Rosa i tota la bellesa (*Boniteza*) que conté.

Però n’hi ha més: si el gripau salta ‘per necessitat’, per instint imperatiu, i no per la gratuïtat, això vol dir que el mestre Guimarães Rosa està relacionant la paraula *boniteza a gratuïtat*: *la boniteza* no se segueix de la necessitat, sinó de la gratuïtat. Així s’expandeix més encara la bellesa de la *boniteza*. En el cas del contingut del conte, aquest títol de ‘necessitat’ evoca el contrastant acte del personatge Senyor Augusto Matraga (del mateix conte) que, després de practicar tota la generositat ingènua de la seua ànima convertida, va ser pres per la *boniteza* de la seua bondat (i el seu sentit de la justícia) per tirar de la pistola davant la injustícia i ‘escombrar’ al pati de terra amb una pluja de bales, en l’èxtasi de reviure el seu anterior temps de *justicier*. Per tant, ell fa justícia fent morir el dolent (negació de la negació), plenament justificat per la mateixa imperiosa necessitat moral de fer el bé… Una bella i bona qüestió ètica i teològica; i no menys pedagògica.

Però també el salt del gripau ¿no és en si mateix una *boniteza* de la natura, malgrat la seua necessitat? Si és així, Senyor Augusto Matraga es confirma, així, com a personatge enterament bell i bo, en simultània necessitat i gratuïtat de la seua bondat i del seu exercici de la justícia.

En conclusió, la paraula *boniteza*, en el seu origen, d’acord amb l’autoritat literària de Rosa, té la bellesa de la gratuïtat, al mateix temps que la bellesa de l’obligació ètica.

Aquí està, al meu parer, el fons semàntic, existencial i ètic de la declaració de Paulo Freire sobre la *boniteza* de la vida i de l’ensenyament. L’imperatiu (obligació) ètic es compleix a través d’actes de gratuïtat, bells i bons.

És comú descompondre la paraula *boniteza* com a procedent de bonic + bellesa… És un arranjament *bene trovatto, ma non è vero*. Morfològicament, la paraula *boniteza* es compon simplement de la bonic + eza (Houaiss, 2001), i aquest sufix eza és el mateix que es troba en molts altres adjectius substantivats (puresa, grandesa…). Ho lamente per aquest desencís de la il·lusió semàntica… la *boniteza*

Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual

sens dubte seria més bonica si contingués aquesta associació morfològica amb la bellesa.

D'altra banda, val la pena comprovar l'origen etimològic d'aquest *bonic*. Trobem, ara, un nou element inspirador per al sentit del que és bonic. És que, en portuguès, *bonic* deriva d'un procés de construcció semàntica que es remunta a la paraula espanyola *bo* en la seua forma *buenito*. Per tant, *bonic* va ser originalment sinònim de bo (*buenito*), i d'aquest significat i sentit mai es va separar.

Així doncs, tenim aquí un important marc semàntic inicial per al ple sentit de la *boniteza*: el que uneix la bondat a la bellesa (l'ètica a l'estètica). Això mereix més atenció i un major desenvolupament.

5. La *Boniteza* Freireana com inseparabilitat de la bondat i de la bellesa, de l'Ètica i de l'Estètica

Mares, sovint, a una cosa dolenta comesa pel seu fill, censuren així: «– *Que lleig*!...»; i quan el mateix xiquet se'n penedeix i es torna un gest d'afecte, reaccionen així: «–Que valent!...». La lletjor i la bellesa, aquí, no són estrictament qualitats estètiques, sinó més aviat ètiques: lleig és el moralment incorrecte, i bell és el moralment correcte. Aquest «instint» educatiu de les mares amb les seues paraules no és per casualitat. Elles posen de relleu el sentit arqueològic –sovint oblidat– de la identitat original entre la bellesa i la bondat.

En part, aquesta identitat de significat es va mantenir en el nivell subconscient del llenguatge acadèmic de les llengües llatines, en diverses manifestacions, però en destacarem només dos. La primera, present a l'antepositiu *dec*, del verb llatí *decere*(ser convenient, decent, decorós) i del substantiu *decor, decoris*(la decència, el decor), del que ens ve l'expressió *decoro parlamentar*, que no té res a veure amb l'estètica arquitectònica o decorativa de les oficines del Congrés Nacional, sinó que amb la conducta moral dels polítics parlamentaris. La segona manifestació, en la designació d'una conducta inacceptable: la negociació entre, d'una banda, la prestació de serveis coberts pel segell de «servei públic» (de fet, serveis privats) i, d'altra banda, els diners. El nom donat a aquesta conducta és: *suborn*. Aquesta paraula també es refereix a la relació entre l'ètica i l'estètica, ja que es tracta del verb llatí medieval *(sub) ornare*. Un cop més aquí està el decor, l'ornament, com a sinònims de conducta moralment bona. Un *sub-orno* és una ruptura (degradació) del decor (*subornamentació*). Paulo Freire diria, és una *in-decència*(indecorós). És la *corrupció*(*co-ruptura* dels llaços socials de confiança i polítics).

Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual

Però els hebreus ja havien marcat més originalment aquesta identitat originària: al voltant del segle VI aC, els escriptors del llibre de Gènesi s'han gravat, després de la narració de la creació del món per Déu en sis dies: « *Y vio Dios que todo lo que había hecho era bueno…*»(Gènesi 1, 31). El lector del Gènesi se sorprén amb aquesta frase, perquè, completada la descripció de tantes gestes extraordinàries, creació de la llum, el cel, el sol, les estrelles i la lluna, l'aigua, la terra, les plantes, els éssers vius, l'home… al sisé dia, el que es desplega davant els ulls seria l'espectacle estètic de la *bellesa* de totes les coses creades; però el que Déu veu és més aviat la *bondat* de la creació. En hebreu: *Elohim ierê ki tov*… Els traductors de la Septuaginta [2] ho han transcrit en grec així: καὶ εἶδεν ὁ θεὸς ὅτι καλά. Aquest καλά tradueix literalment, en plural, l'adjectiu *bell*(que mantenim en memòria avui en paraules com ara la cal·ligrafia, és a dir, *bella* escriptura…).

Aquest tema és una gran festa per a l'esperit grec. A veure. En el període anomenat Hel·lenisme (338 aC.-146 aC.) l'experiència de la polis grega, ja sedimentada, va expressar la notable unitat entre la bellesa i la bondat, que així es deia: καλός κα i αγαθός (*kalós kai agathós*). La bellesa (*kalós*) s'identificava com una qualitat de puresa (bondat natural) i la finor (noblesa), que es pot trobar en tots els éssers; la bondat (*agathós*) referència a l'ètica (normes de conducta), identificada especialment en la valentia heroica d'una persona i, per extensió, en la virtut de la ciutadania. Plató ha assimilat aquesta referència cultural i la va anomenar *kalokagathía*, la integració de totes les virtuts: la bellesa associada amb virtuts morals, cíviques i religioses. Aristòtil va estendre aquest concepte platònic, prenent-lo com una designació de l'apropiació intel·lectual de la virtut (*areté*).

No obstant això, l'estètica i l'ètica, al llarg del desenvolupament del pensament occidental, han perdut aquesta unitat original i van donar lloc a activitats particulars i diferents a la filosofia, referenciades únicament per la racionalitat formal aliena a l'activitat productiva i quotidiana del subjecte. S'han circumscrit, a priori, com a conjunts transcendents apriorístics d'universals que prescriuen, des de l'exterior, valors i maneres d'existència per al subjecte. Emfatitzen, abans, la Bellesa i la Bondat que els actes concrets de subjectes concrets, bells i bons. Això revela com la producció de la subjectivitat va estar, al llarg de segles, empresonada en referències transcendentals i metafísiques. La filosofia contemporània es va prendre al seu càrrec complir amb radicalitat el projecte modern d'afirmació del protagonisme del subjecte, procés aquest que es va establir pròpiament només amb Nietzsche. És Foucault (1994), encara, qui va portar aquest projecte als seus límits: ha superat el transcendentalisme de l'estètica per a afirmar-la reintegrada

Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual

en l'ètica, en la idea de la vida com a obra d'art.

6. L'Ensenyament com a Estètica i Ètica en la Pedagogia de l'Autonomia i la Pedagogia de la Indignació

Freire no va complir la mateixa ruta crítica que Foucault, el qual va superar a Hegel a través de la ruta oberta per Nietzsche amb la noció de protagonisme del subjecte. La superació hegeliana per Freire es fa inicialment en el seu passatge pel personalisme cristià, per mitjà de la idea cristiana de persona. Només més tard, amb la *Pedagogia de l'Oprimit*(1968), Freire va superar Hegel per mitjà de Marx, amb la idea del subjecte productiu. En la *Pedagogia de l'Autonomia*(1996), tota aquesta tradició (hebraica, hel·lenística, cristiana, il·lustrada i materialista) ve carregada sintèticament de la riquesa polisèmica dels conceptes d'ètica i d'estètica com a unitat d'acció del subjecte concret, històric i cultural

Encara que no siga aquest un dels seus llibres el més conegut, la *Pedagogia de l'Autonomia*(1996) és l'última obra completa escrita per Freire. És evident en aquesta obra l'esforç de síntesi, ja en l'estructura dels tres capítols exhaustius, amb el lema inicial repetitiu en cada article inicial d'aquests capítols: « *L'ensenyament requereix...; ensenyament requereix...*»

Les Primeres Paraules del llibre ja marquen la pauta del que segueix: que el llibre es teixeix amb i per l'ètica. De fet, la paraula *ètica* i les seues variants substantives i adjectives (eticitat, etc.) es registra no menys de 27 vegades en només set pàgines! Aquesta observació lèxica ja seria suficient per a indicar la centralitat del tema. Es tracta d'una « *ètica universal de l'ésser humà*» (pàg. 15), insisteix Freire, que és « *inseparable de la pràctica educativa*» (pàg. 16). Aquesta demarcació ja ens permet inferir que el tema de l'estètica, també present al llarg d'aquesta *Pedagogia de l'Autonomia*, és inherent i inseparable de l'ètica. Per això, potser, la idea de *boniteza* apareix emprada sovint just com l'expressió d'aquesta unitat, com es discuteix a continuació.

En el capítol 3, secció 3.6. (*Ensenyar requereix saber escoltar*) Freire és declaratiu de « *la boniteza de l'ensenyament i la discència*» (pàg. 119). No obstant això, en la introducció del capítol 1, titulat *No hi ha ensenyament sense discència* Freire estén el camp en el qual se situa aquest concepte:

«Quan vivim l'autenticitat requerida per la pràctica de l'ensenyament-aprenentatge

Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual

participem en una experiència total, directiva, política, ideològica, gnoseològica, pedagògica, estètica i ètica, en què la *boniteza* s'ha de trobar en la mà amb la *decència* i serietat» (pàg. 24) –El subratllat és nostre.

És a dir, l'experiència ha de ser total i integrada, estètica i ètica, amb *boniteza* i decència. Aquesta integralitat requereix, com s'indica més endavant en el seu text, que «el pensar correcte, sempre al costat de la puresa (…), [és] rigorosament ètic i generador de *boniteza*…» (pàg. 28) i que « *el mestre que pensa de manera correcta transpira als estudiants que una de les bonitezas de la nostra manera de ser al món i amb el món, com a éssers històrics, és la capacitat de, al intervenir en el món, conéixer el món»*(Ibíd.). Aquí, llavors, apareix la *boniteza*, a més d'associada amb l'ètica, també relacionada amb el coneixement i amb la pràctica d'intervenció en el món (llegiu 'Política').

Però és en el títol del punt 1.5, en el Capítol 1, que la delimitació conceptual del nostre tema es presenta d'una manera clara i radical: « *Ensenyar requereix l'estètica i l'ètica*». En el seu primer paràgraf ja s'afirma « *una rigorosa formació ètica sempre al costat de l'estètica*»; « *La decència de la mà amb la boniteza*» (pàg. 32.); i immediatament després: « *la pràctica educativa ha de ser en si mateixa un testimoni estricte de la decència i la puresa*» (pàg. 33). Aquí es troben: la unitat conceptual i pràctica de l'estètica i l'ètica; la formació necessària per a aquesta unitat; el concepte de *boniteza* associat amb la decència. I he aquí, també, l'antepositiu *dec*, de *decència* i *decòrum*, també associat amb la puresa, com en els grecs. Podem ara concloure: la *boniteza* de Paulo Freire clarament està allotjada dins del principi unitari del *kalós kai agathós*.

Es destaca en aquest passatge també la qüestió de la formació: « *educar és substantivament formar*» [pàg. 33]. En una nota al peu de pàgina del punt 1.9, més endavant, Freire escriurà:

«També no és possible la *formació docent* indiferent a la *boniteza* i *decència* que estar en el món, amb el món i amb els altres, substancialment, es requereix de nosaltres. No hi ha veritable pràctica de l'ensenyament que no siga en si mateix una prova estètica i ètica, permeteu-me que repetisca (pàg.45). –El subratllat és nostre.

Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual

En el punt 2.1, ja en el capítol 2, Freire introdueix una nova parella vocabular i conceptual a la *boniteza*: la lletjor com el seu oposat. Freire diu que l'hominització/ humanització de l'ésser humà requereix « *tensió radical i profunda entre el bé i el mal, entre la dignitat i la indignitat, entre la decència i la indecència, entre la boniteza i la lletjor del món»*(pàg. 52).

Si hi ha una cosa que encara s'ha d'afegir per corroborar la densitat del concepte freireà de *boniteza*, això es pot trobar en el seu treball inacabat, editat i titulat per Nita, la seua esposa, com *Pedagogia de la Indignació*. *Cartes pedagògiques i altres escrits*(2000). Són tres Cartes, i la *boniteza* apareix en les tres. A la primera, l'abast del concepte és més ampli. Tot i aquesta amplitud, la *boniteza* no deixa de ser una vegada més associada amb l'ètica:

«Estic convençut que cap educació que tinga pretensió d'estar al servei de la *boniteza* de la presència humana en el món, al servei de la responsabilitat, del rigor ètic, la justícia, la fermesa de caràcter, el respecte a les diferències, compromesa en la lluita per la realització del somni de la solidaritat pot tenir lloc fora de la relació tensa i dramàtica entre l'autoritat i la llibertat» (pàg. 34).

En la Segona Carta, aquest concepte apareix com qualitat adjectiva del Moviment Sense Terra- MST [3], quan Freire afirma que « *el Moviment dels Sense Terra, tan ètic i pedagògic com ple de boniteza, no va començar ara, ni fa deu o quinze, o vint anys...*» i associa la seua *boniteza* amb antigues lluites d'alliberament. A la Tercera Carta, inacabada, Pablo està perplex i indignat pel cas dels adolescents de classe mitjana de Brasília que han cremat viu l'indi Galdino Pataxó, el 21 d'abril de 1997 (Dia de l'Indi, al Brasil!), Pocs dies abans de la seua pròpia mort, i va dir:

«L'acceptació de l'Altre, el respecte dels febles, la reverència per la vida, no només humana, sinó de plantes i animals, la cura de les coses, el gust de la *boniteza*, la valoració dels sentiments, tot això ha estat reduït a poca o cap importància» (pàg. 66).

Com veiem, tan profunda com en la Primera Carta, la *boniteza* aquí està vinculada a un complet programa existencial moral.

Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual

7. *Boniteza*: Espiritualitat, Saviesa i Qualitat Humana de Paulo Freire

Aquestes curtes notes indiquen que els sentits de la *boniteza* en Freire avancen molt més enllà del registre del seu curt abast estètic, tal com apareix encara en els diccionaris. Ens trobem davant un concepte que, en unitat amb l'ètica, s'articula en tota la seua extensió metafòrica la bellesa, la bondat, la veritat, la legitimitat, la llibertat i la civilitat política de les accions humanes, però especialment les accions pedagògiques. És a dir, és un concepte indissociable d'un complet programa d'existència humana autèntica, personal i social, cultural i política.

En aquesta demarcació epistemològica, ètica, estètica, política i pedagògica, la *boniteza* és una expressió de la profunda i densa espiritualitat de Paulo Freire; és revelació i testimoni de la saviesa i la qualitat humana que estan indeleblement associades amb la seua persona i la seua obra. En aquest marc conceptual i pràctic, la *boniteza* inspira i qualifica l'educació i la política, i apunta un futur sostenible en el qual, el món i la humanitat, poden tenir les mateixes qualitats que es troben en la narració del Gènesi: ser bells i bons, i així ser-ho per a tots els homes i totes les dones.

Referències bibliogràfiques

CASALI, Alípio. "Educação e Teologia : a epistemologia e a ética implicadas". In: FIGUEIRA, Eulalio & JUNQUEIRA, Sérgio (Orgs.). Teologia e Educação. São Paulo: Paulinas, 2012. Coleção Teologia na Universidade, pàgs. 107-124.

CASALI, Alípio. "Ética e Educação : referências críticas". In: Revista de Educação PUC- Campinas. Campinas, SP, nr. 22, Junho 2007, pàg. 75-88.

COMTE-SPONVILLE, André. L'esprit de l'athéisme – Introduction à une spiritualité sans Dieu. París: Albin Michel, 2006.

CONFERÊNCIA EPISCOPAL LATINO-AMERICANA – CELAM. Medellín, 1968. Disponível em : http://www.cpalsj.org/wp-content/uploads/2013/03/Medellin-II-CELAM-1968-POR.pdf Accés el 15 de junio 2016.

Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual

DUSSEL, Enrique (1977a) . Filosofia de la liberación. Mèxic : Edicol.

DUSSEL, Enrique (1977b). Religión. Mèxic : Edicol.

FOUCAULT, Michel. “Une esthétique de l’existence” (entrevista com A. Fontana). In: Dits et écrits (1980-1988), IV, París: Gallimard, 1994, pàg. 730-735.

FREIRE, Paulo. Entrevista à TV PUC. São Paulo, abril de 1997. Disponível em : http://espiritualidadeemissao.blogspot.com.br/2010/04/paulo-freire-e-teologia-da-libertacao.html . Accés el 15 de junio 2016.

FREIRE, Paulo (1968). Pedagogia do Oprimido. 4 ª. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

FREIRE, Paulo (1996). Pedagogia da autonomia. Saberes necessários à prática educativa. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

FREIRE, Paulo (2000). Pedagogia da Indignação. Cartas pedagógicas e outros escritos. São Paulo: Editora Unesp.

GUTIÉRREZ, Gustavo. “A atualidade de Medellín”. In: Conclusões da Conferência de Medellín, 1968: Trinta anos depois, Medellín é ainda atual ? São Paulo: Paulinas, 1998, pàgs. 237–252.

HOUAISS, Antônio e VILLAR, Mauro. Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

MACHADO, José Pedro (1952). Dicionário Etimológico da Língua Portuguesa. Lisboa: Livros Horizonte. Primeiro Volume A-B, 7 ª. ed., 1995.

ROSA, João Guimarães (1946). “A hora e vez de Augusto Matraga”. In Sagarana. Rio de Janeiro: Livraria José Olympio Editora, 13a. ed., 1971, pàg. 324-370.

SPINOZA, Benedictus de (1675). Ética. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2008.

Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual

Notes

[1] L'autor és un filòsof, doctor en educació a la Pontifícia Universitat Catòlica de São Paulo – PUC-SP, postdoctorat en educació a la Universitat de París, professor titular del Departament de Fonaments de l'Educació, professor i investigador en el Programa de Postgrau en Educació : Currículum, de la PUC-SP.

[2] La *Septuaginta* ha estat la primera traducció de l'Antic Testament hebraic, feta en grec popular, abans de l'Era Cristiana. Disponible en http://www.sermon-online.com/search.pl?lang=en&id=11909&title=&biblevers=&searchstring=&author=0&language=0&category=0&play=0&tm=2 Accés el 15 de juny de 2016.

[3] El Moviment dels Sense Terra – MST es va originar en la dècada de 1980. Així es presenta a la seua web oficial: «El MST està organitzat en 24 estats en cinc regions del Brasil. En total, són prop de 350.000 famílies que han conquerit la terra a través de la lluita i l'organització dels treballadors rurals. Fins i tot després d'instal·lades, aquestes famílies romanen organitzades en l'MST, perquè la conquesta de la terra és només el primer pas en la implementació de la reforma agrària». Disponible a: http://www.mst.org.br/quem-somos/ Accés el 22 de juny del 2016.

Licencia Creative Commons Reconocimiento-No comercial-Compartir igual