

Joaquim SEMPERE CARRERAS

NECESSITATS HUMANES
I TECNOLOGIA

LA PRODUCCIO DE LES NECESSITATS

Assaig antropològic de construcció del concepte
de necessitats humanes

Tesi doctoral dirigida pel
Doctor José María Valverde

Departament d'Història de la
Filosofia, Estètica i Filosofia
de la Cultura

Universitat de Barcelona

Març de 1991

Index

Presentació	111
1. LA NECESSITAT COM A DEPENDENCIA. DELIMITACIO CONCEPTUAL	
1.1. Interacció i dependència	1
1.2. Consciència i desig	4
1.3. La temporalitat humana	9
1.4. Plasticitat. Inconsciència. Creences i expectatives	11
1.5. La satisfacció	16
1.6. Vida i excés	21
1.7. La necessitat com a imperatiu interior	26
2. LES DIFERENTS DIMENSIONS I MANIFESTACIONS DE LES NECESSITATS HUMANES	
2.1. Les necessitats elementals, bàsiques o primàries	29
2.2. Els aspectes biològics	34
2.3. Els factors ecològics	43
2.4. Els factors socials	48
2.5. La integració social com a necessitat	56
2.6. Protecció i seguretat	61
2.7. Reconeixement	68
2.8. El necessari i el superflu	82
2.9. De les necessitats primàries a les instrumentals	92
2.10. L'atractiu de la tècnica	96
2.11. El sistema tècnico-social	100
3. LA PRODUCCIO DE LES NECESSITATS HUMANES	
3.1. Les necessitats, producte de la pràctica humana	105
3.2. Estalvi d'esforç i de temps	114
3.3. El refinament de la sensibilitat	137
3.4. El refinament dels costums	147
3.5. Distinció i luxe	156
3.6. L'emergència moderna de la individualitat lliure	165
4. L'EXPLOSIÓ DE LES NECESSITATS	
4.1. El progrés científico-tècnic	177
4.2. Economia mercantil contra economia natural	191
4.3. Capitalisme, tècnica i expansió de la producció	198
4.4. La religió del creixement	205
4.5. La multiplicació ideal de les possibilitats.	216
4.6. El diner com epifania d'un món de possibles.	222
4.7. La confiança liberal-utilitarista en el creixement indefinit i les seves apories.	231

5. ¿CAP A NOVES NECESSITATS?	
5.1. La llibertat positiva	235
5.2. Formació alienada de necessitats i resistència a aquest fenomen	239
5.3. Límits socials i límits naturals al creixement	256
5.4. El consumisme	267
5.5. Alguns plantejaments normatius	275
6. EPILEG SOBRE MARX I LA "RIQUESA DEL GÈNERE HUMÀ" . .	291
Bibliografia	327

PRESENTACIO

Es sorprenent que un tema tan bàsic com el de les necessitats hagi rebut una atenció específica tan escassa en la literatura econòmica, antropològica i històrica. Des d'Aristòtil és un concepte recurrent en els textos de les disciplines socials i humanes, però no ha rebut mai el tractament que mereix (o no l'ha rebut de manera satisfactòria, doncs les aportacions més omnicomprensives sobre el tema, com les de Julien Freund i la Paul Albou, són francament insuficients).

En el present treball s'intenta una elaboració sistemàtica i globalitzant del concepte. L'enfocament és, d'una banda, naturalista: parteix dels fets biològics i psicològics més universals en l'espècie humana; i de l'altra, genètico-històric. Això obliga a un recorregut a través d'una literatura variadíssima pel que fa a la temàtica. L'empresa és excessiva per a una sola persona, i per aquesta raó el resultat no pot pretendre ser res més que una temptativa, un assaig, una primera aproximació al tema, amb l'esperança de suscitar l'interès i la curiositat d'altres que puguin fer una tasca més sòlida i documentada. Aquesta tasca només pot ser multidisciplinària; només cal recordar que d'un fragment tan particular com és la història del pa s'ha dit que té les arrels "amagades en molts altres (estudis), des de la botànica a l'economia agrària, i des de la tecnologia de la fleca fins a la política i la teologia" (Jacob, 1970, pròleg). El tema és tan oceànic que se'n desprèn una feblesa de la qual sóc plenament conscient: la impossibilitat pràctica de basar-me en treballs de primera mà, de contrastar suficientment les fonts utilitzades amb altres fonts de la mateixa disciplina, pot fer que els fets adoptats com a base de la reflexió no siguin els adequats o que no responguin als resultats més recents de les

respectives disciplines científiques. Es tracta d'un risc conscientment assumit, que espero que no m'hagi impedit obrir alguns camins d'interès entorn del tema. El coneixement és un camí escarpat i difícil, en què cal de vegades prendre certs riscos, davant dels quals el millor antídoto és la lucidesa.

El treball es pot considerar que pertany alhora a l'antropologia filosòfica --perquè intenta captar filosòficament alguns trets fonamentals de l'ésser humà-- i a la filosofia de la ciència entesa en un sentit ampli i no formal, com a reflexió bàsica sobre el resultat de diverses ciències (sobretot biologia, psicologia, antropologia cultural, teoria econòmica, història econòmica, història dels costums i altres parts de la història) i síntesi crítica generalitzadora d'aquests resultats, alhora que com a projecció de noves demandes a les ciències particulars.

El meu enfocament naturalista i genètico-històric no està associat a cap metodologia reduccionista. He optat per una aproximació multicausal, seguint un model ara freqüent en arqueologia i història (del qual és exemple Charles L. Redman, 1989). El que m'interessava no era entrar en controvèrsies de filosofia de la història, sinó esbossar una reflexió antropològica sobre un tema de moltes i molt variades dimensions, sense que importi massa, en aquest context, si hi ha o no jerarquies o relacions de dominància o causalitat entre els diversos nivells de la realitat.

L'àmbit geogràfic adoptat és l'euro-nordamericà. Si la tasca empresa ja em supera en aquest àmbit tot sol, sortir-me'n està totalment fora del meu abast. Aquesta limitació, inevitable, és un inconvenient gros a l'hora d'intentar una teoria general de les necessitats humanes; he deixat com a mínim constància de l'inconvenient amb algunes referències disperses a d'altres cultures, especialment cultures primitives. Ara bé, la limitació a l'àrea coneguda com

"Occident" té, tanmateix, una justificació històrica en el fet d'haver esdevingut dominant pràcticament a tot el món. Les necessitats generades a Occident provoquen un fortíssim impacte mimètic sobre altres societats, i per tant els problemes d'Occident esdevenen universals. No ignoro que podria resultar productiva la comparació d'Occident amb altres àrees culturals evolucionades, com l'Índia, la Xina o el Japó. (Sobre el Japó modern es pot consultar profitosament Morishima, 1982.) He deixat de banda les societats amb economies planificades pseudosocialistes, també per no complicar el quadre, però igualment pel seu seguidisme cultural respecte als països capitalistes: són societats que no han creat sistemes de necessitats alternatius (o que han fracassat en l'intent). Tampoc he entrat en els problemes dels països dependents o perifèrics. M'he limitat als països de capitalisme desenvolupat, que són els creadors del model examinat al capítol dedicat a allò que anomeno "explosió de les necessitats". Degut a la mundialització econòmica, política i cultural, però, tant els països dependents com els pseudosocialistes formen part del rerafons d'aquesta "explosió", i per això ha calgut de vegades fer-hi referència.

Els autors en què principalment m'he basat són Abraham Maslow i Bronislaw Malinowski, que són dels pocs que han esbossat una teoria de les necessitats. La meua trajectòria constructiva se cenyeix bastant a les idees de tots dos, sotmetent-les a una fecundació recíproca, a una dinamització històrica per corregir el seu ahistoricisme i a un intent d'articulació globalitzant. En el recorregut històric m'he inspirat en diversos historiadors de la tècnica i dels costums, com David Landes, Siegfried Giedion i, sobretot, Lewis Mumford, el qual aborda l'evolució de les tècniques amb una atenció molt particular als seus efectes humans, és a dir, a les seves conseqüències en les sensibilitats i les

disposicions humanes. En el camp de l'economia el meu deute principal és amb Tibor Scitovsky i Fred Hirsch. El primer és un dels pocs economistes que ha explorat la motivació dels consumidors --d'un punt de vista sobretot psicològic-- en comptes de limitar-se a acceptar la "demanda efectiva" com un fet que no cal explicar. "L'economia moderna --diu-- reposa sobre el supòsit que els consumidors saben el que volen, volen el que compren i que per tant les seves compres reflecteixen adequadament les preferències de la societat" (1986, 47). En realitat, la decisió de consumir o adquirir tal o tal bé té darrera seu no sols una determinada distribució de la riquesa i una determinada pertinença de classe, de nació, etc., sinó també una complicada trama de causes individuals i socials, presents i passades, que sovint s'endinsen en tendències profundes de la civilització a la qual pertany el subjecte econòmic. És per això que cal capbussar-se en una "història o crítica social dels valors d'ús, de les necessitats o de la natura humana" (Lichtman, 1982, 250). Fred Hirsch, que fa la distinció entre béns "naturals" i "posicionals", dona claus per comprendre la dinàmica explosiva d'unes demandes que creixen sense frens degut a la interacció competitiva en un món pletòric de mercaderies, i alhora els "límits socials" amb què topa aquest creixement.

Dec molt a Marx tant per la seva inspiració general com pels esbossos d'elaboració del tema de les necessitats continguts en la seva obra, per bé que fragmentaris i dispersos. Sobretot hi recullo les seves idees sobre la "producció" històrica de les necessitats. A l'Epíleg figura una reflexió sobre el concepte marxista de necessitat que posa en relleu la seva importància --gairebé sempre només implícita-- per a aquest autor; també l'hi relaciono amb la seva filosofia de la història i la seva actitud davant de la moral, a propòsit de la productiva noció de "riquesa del

gènere humà". D'Agnes Heller he recollit inspiracions importants, tot i que les seves aportacions a la teoria de les necessitats són escasses, malgrat la seva sensibilitat pel tema. He d'agrair a Wolfgang Harich haver-me fet sentir, més que cap altre autor, l'interès teòric del tema i haver-me posat sobre la pista d'Arnold Gehlen, que m'ha proporcionat unes bases antropològico-filosòfiques molt fecundes. De Jost Herbig he recollit nombrosos suggeriments crítics i aguts sobre la manipulació del consum en la societat industrial capitalista. Respecte de Manuel Sacristán, el meu deute és doble: per la influència general sobre mí --com amic, mestre i company de lluita-- del seu tarannà intel·lectual exigent i lliure, i perquè em va animar a endegar aquest treball pocs mesos abans de la seva mort, la qual, però, va frustrar un ajut que m'hagués resultat inestimable. Vull deixar testimoni del meu agraïment al doctor José Ma. Valverde, director de la tesi, per l'ajut generós que n'he rebut, fruit d'una amistat molt vella i d'una sensibilitat compartida entorn de tants problemes.

El lector potser pot sentir-se incòmode davant d'una excessiva oscil·lació entre el vessant material de les necessitats i el vessant psicosocial. Però justament una de les tesis del treball és que són aspectes inseparables. No pretenc haver-ne trobat l'articulació correcta, però estic convençut que van sempre junts. Precisament una de les fecunditats d'aquest enfocament és que permet reunir aspectes de la conducta que normalment es tracten per separat. Això és molt visible en economia, on la conducta de l'actor social s'acostuma a simplificar (com a maximitzador d'alguna "utilitat" d'origens inescrutables) en el camp de les motivacions.

La reflexió continguda en aquest treball ha tingut un motiu cultural i polític ben clar: la intuïció que la

dinàmica social desenfrenada del món modern, amb les amenaces que fa pesar sobre la supervivència de la civilització, no es poden explicar només amb els instruments teòrics habituals, polaritzats entorn de l'esfera de la producció material, sinó que cal buscar-hi també claus explicatives en l'esfera subjectiva de les disposicions interiors. Quan el progrés científico-tècnic i polític-social ha desfermat una recerca de benestar i poder (abans reservada a minories), animada d'una ànsia expansiva, tendencialment entre tots els individus vivents, enderrocant límits de totes menes i destruint i desprestigiant els frens que la saviesa humana de totes les èpoques havia erigit treballosament a l'ambició desmesurada, els resultats són vertiginosos i alarmants. Al final de la meua investigació crec comprendre millor els deliris de la nostra època, però per això mateix em queden menys motius per a l'esperança.

Març de 1991

1. LA NECESSITAT COM A DEPENDÈNCIA. DELIMITACIÓ CONCEPTUAL

1.1. Interacció i dependència

L'individu humà és un ésser de necessitats. Com tota realitat, pertany a xarxes d'interacció, i com a ésser viu, depèn del medi exterior. Però la seva dependència respecte al medi exterior es específicament humana. Les necessitats són expressió d'aquesta dependència.

L'ésser humà, abans que res, és un organisme, és a dir, un sistema existent per si, compost d'elements o òrgans interdependents. Els organismes posseeixen una autonomia relativa, però no absoluta: no poden existir --ni, a fortiori, reproduir-se-- sense intercanvis amb el medi exterior (absorció de substàncies i energia i expulsió a l'exterior dels elements sobrants), és a dir, no poden existir sense metabolisme. Constitueixen un medi intern, determinat només parcialment pel medi extern. Situats en un medi físic d'entropia creixent, capten entropia baixa i mantenen una resistència al creixement de l'entropia al propi interior, resistència destinada fatalment, amb el pas del temps, a la derrota que és la mort. O, per dir-ho amb paraules de Schrödinger, la vida és la capacitat de resistir a l'entropia; la vida manté un ordre i una regularitat amb menys àtoms i molècules dels que caldrien a la matèria inert.

L'organisme, doncs, per subsistir, ha de conservar la interdependència funcional del seus elements, l'equilibri intern, que sempre és un equilibri inestable, a diferència dels sistemes cibernètics d'equilibri estable. Fins i tot el mínim d'activitat vital, el metabolisme basal, implica un desgast d'energia. En l'esfera biològica s'anomena **autoreproducció** el procés de restauració permanent de l'equilibri vital en un organisme viu, i **reproducció** la formació de nous individus dotats d'existència autònoma. La

reproducció és una altra característica essencial dels organismes vius. Com que l'ésser humà té més dimensions que l'estrictament biològica, caldrà ampliar aquests conceptes de la manera oportuna en cada cas. Veurem que l'(auto)reproducció és una característica essencial de la vida humana en les seves diverses especificacions

El desgast energètic i material genera una mancança i desencadena processos dinàmics tendents a restituir les condicions inicials: per això es parla d'autoregulació. En la seva forma elemental, necessitat és la mancança productora del mecanisme destinat a superar aquesta indigència. La necessitat fa possible, doncs, l'existència i autoreproducció de l'organisme de manera autoregulada. La necessitat és manifestació dinàmica interior de les dependències de l'organisme respecte al medi exterior. La necessitat expressa "una mancança experimentada per la individualitat biològica i acompanyada per la tendència a extingir-la amb uns mitjans susceptibles de satisfer-la" (Freund, 1970, 17-18). Ara bé, si es pren en consideració que l'organisme necessita no només satisfer o omplir mancances, sinó també eliminar substàncies (matèria fecal, orina, diòxid de carboni de la respiració), la noció de "mancança" resulta estreta i insuficient; el metabolisme, efectivament, és alhora assimilació i desassimilació de matèria. Per això resulten més omnicomprensives les definicions de necessitat que la relacionen amb les "insatisfaccions" (com acostumen a fer els psicòlegs). Per dir-ho amb paraules de Murray, una necessitat "és una força (de la qual es desconeix la naturalesa físico-química) de la regió cerebral, que organitza la percepció, l'apercepció, la intel·lecció, l'impuls (conation) i l'acció de tal manera que una situació insatisfactòria es transformi en una direcció determinada" (Murray, 1938, 124). Es podria considerar que aquesta interacció és regida pel principi

d'homeòstasi: quan es trenca l'equilibri inicial, aquesta ruptura desencadena un moviment intern tendent a restaurar l'equilibri; la restauració de l'equilibri, al seu torn, retroactua sobre l'organisme extingint-hi les causes del moviment intern. Però els sistemes vivents no són sistemes cibernètics d'equilibri estable, sinó que sovint les reaccions s'hi produeixen per excés. Les reaccions reben el nom genèric d'impulsos.

"La manca que caracteritza la necessitat expressa que no trobem en nosaltres mateixos totes les condicions de la nostra conservació i de la nostra supervivència (...). La vida apareix així com un intercanvi perpetu entre el medi interior i el medi exterior sota les diverses formes successives de l'apropiació d'elements energètics manlevats a l'entorn, assimilació de les substàncies vitals i rebuig o excreció de les matèries no assimilables". La vida és essencialment dependència i la necessitat un "advertidor (avertisseur) psicofisiològic que té la missió de regularitzar les funcions biològiques" (Freund, 1970, 18).

Correspon a la fisiologia de les necessitats estudiar les modificacions fisiològiques que les desencadenen i les transformen en la seva expressió psicològica. El descens de la glucosa i altres substàncies a la sang, les modificacions en el pH o en la presència de sals al protoplasma cel·lular de determinats teixits, la presència d'hormones al corrent sanguini i altres alteracions actuen sobre determinats centres nerviosos i esdevenen "signe d'una pertorbació que, segons el cas, es manifesta com a tensió o com a lassitud" (Freund, 1970, 18-19). La pertorbació genera un impuls, i l'activitat moguda per aquest impuls restableix l'equilibri i elimina així el moviment de l'impuls.

1.2. Consciència i desig

L'ésser humà, comparat amb els altres organismes vius, té un repertori d'interaccions amb el medi ambient molt més ric, que depèn de la superior complexitat del seu sistema nerviós. Fora d'algunes reaccions elementals, les reaccions humanes són elaborades al cervell, i difícilment poden explicar-se amb l'esquema conductista d'estímul i resposta. Entre estímul i resposta s'interposa tot l'organisme, que reacciona de manera global. Per això, les respostes humanes no es poden entendre com a respostes impulsives concretes a determinades mancances, sinó com a reaccions complexes de conducta en què intervenen, davant de determinats estímuls, una sèrie de motivacions condicionades per records, hàbits, etc., és a dir, per tota la personalitat.

La diferència específica més evident en els humans és la consciència. ¿Què passa quan s'afegeix la consciència a la necessitat?

Claparède ha afirmat que la necessitat no existeix si no és percebuda. Però aquesta és una afirmació excessiva: no totes les mancances són experimentades directament com a tals ni identificades. De vegades només són viscudes sota la forma de sensacions de malestar, dolor, ansietat, etc. i no apunten necessàriament a l'objecte que realment les pot extingir. Aquesta mena de mancances és la que es manifesta en les pertorbacions inconscients, en què la persona afectada "necessita" alguna cosa que no és capaç d'identificar (i que pot ser identificada més fàcilment per un observador exterior, lliure dels mecanismes inhibidors de la consciència que actuen en la persona afectada). E l subjecte, en tots aquests casos, només és conscient dels efectes pertorbadors de la necessitat, no de la necessitat mateixa. Pot passar que la presa de consciència de la necessitat li doni més força; però la força d'una necessitat no depèn sempre del seu caràcter conscient. De vegades les

necessitats inconscients són les més imperioses --potser justament perquè escapen a tota possible intervenció correctora de la consciència--.

La necessitat és "cobejança (*convoitise*) intencional", segons expressió de Julien Freund, però no és evident que aquesta descripció capti la diferència específica de la necessitat humana. Freund sosté que és amb la consciència com l'impuls esdevé cobejança intencional, però també els impulsos animals --i els impulsos humans inconscients, com acabem de veure-- tenen, o poden tenir, intencionalitat.

En canvi, és específicament humana el desig. El pensament filosòfic modern abans de la psicoanàlisi ha identificat desig amb tendència conscient cap a un objecte representat. "El desig és l'apetit amb consciència de si", deia Spinoza. En el desig, segons aquesta concepció, la necessitat s'acompanya de tendència espontània i de representació de l'objecte de la necessitat. Descartes ho diu amb la màxima claredat: "la passió del desig és una agitació de l'ànima causada pels esperits que la disposen a voler de cara al futur coses que ella es representa com a convenientes per a ella". Observi's que Descartes inclou en el concepte de desig no només la representació i la consciència, sinó també l'element emocional ("passió", "agitació de l'ànima") i l'element dinàmic o impulsiu que caracteritza la necessitat ("voler") que aquí s'ha descrit com a tendència espontània¹. Avui sabem, gràcies a la psicoanàlisi, que hi ha també zones

¹ Spinoza admet que no hi ha diferència substancial entre apetit i desig: "Deinde inter Appetitum et Cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii, at propterea sic definiri potest, nempe Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia" (E, III, ix, schol.). La cita de Descartes correspon a PA, art. 86: "La passion du désir est une agitation de l'âme, causée par les esprits, qui la dispose à vouloir pour l'avenir les choses qu'elle se représente être convenables".

del desig que apunten intencionalment a objectes precisos sense tenir-ne representació ni consciència.

Deixem oberta la qüestió de la relació entre desig i consciència i atenim-nos al nostre tema. ¿Quina és la relació entre desig i necessitat? No és fàcil de traçar-ne la diferència. En tots dos casos hi ha impuls o inclinació. Normalment es tendeix a parlar de necessitat quan aquesta inclinació es manifesta com a particularment imperiosa per al subjecte i quan forma part de l'autoreproducció (física o moral) de la seva vida. Un desig pot ser també fortament imperiós, de vegades més que una necessitat. Però en general se li atribueix un paper més ocasional, no lligat a l'autoreproducció del subjecte, i un superior grau de llibertat. En el desig es plasma l'autoafirmació lliure o arbitrària, enfront de la necessitat, de la qual som més esclaus.

Julien Freund diu que amb el desig entrem en l'àmbit de la subjectivitat: "El desig introdueix la subjectivitat, és a dir, l'elecció: la necessitat ja no ve determinada simplement per l'objecte, sinó també pel subjecte" (1970, 28). (Observi's en aquesta darrera frase l'oscil·lació o intercanviabilitat amb què l'autor utilitza els conceptes de desig i necessitat.) De fet, la dialèctica entre subjecte i objecte és més complicada. El que comença originant-se en el subjecte com a simple manca esdevé tendència determinada per l'objecte --com a objecte capaç de satisfer aquesta tendència--, i només en un tercer moment torna a originar-se en el subjecte, però a un altre nivell: el del desig, on intervenen la representació i l'anticipació. És en el curs d'aquest desplegament quan s'enriqueix i es modula la necessitat com a necessitat humana. Som, en aquest punt, en un àmbit d'elecció.

Hi ha, doncs, una polaritat entre necessitat i desig, que reflecteix una afinitat dinàmica entre els dos conceptes

i que fa difícil establir límits precisos entre ells. Convindria explorar a fons aquesta afinitat dinàmica. Així, per exemple, podem preguntar si la necessitat és sempre anterior al desig. Hi ha qui, com Tarde, sosté que, al contrari, és del desig que neix la necessitat. La base d'aquesta afirmació és òbvia: la constatació del fet que els humans es construeixen necessitats abans inexistents sobre l'apetència d'objectes que no havien estat necessaris en una etapa anterior. Aquest fet, que respon a la plasticitat enorme de l'estructura pulsional humana, és crucial en la constitució de l'ésser humà com a tal, per damunt de l'animalitat. Però la idea de Chombart de Lauwe segons la qual entre necessitat i desig hi ha causació en tots dos sentits sembla més plausible (Albou, 1976, 116).

La polaritat entre necessitat i desig correspon també a una altra distinció: la que es pot establir entre la necessitat en sentit més estricte, entesa com a imperatiu biològic que s'imposa segons mecanismes "naturals", i el desig com a construcció cultural que correspon a una estructuració més o menys complexa de la personalitat. La necessitat en sentit estricte és un signe d'alerta orientat a la mera supervivència. El desig, en canvi, indica una vida pròpiament humana: no s'orienta a tasques biològiques de mera supervivència sinó a satisfaccions que expressen un grau (variable) de progrés humà o hominització. Però aquesta distinció entre necessitat entesa com a imperatiu biològic i desig com a apetit suprabiològic o construcció cultural no és tampoc del tot satisfactòria, perquè en el curs (ontogenètic i filogenètic) de l'hominització hi ha un transvasament constant de l'esfera del desig cap a l'esfera de la necessitat. Els humans esdevenen humans en la mesura que per a ells esdevenen necessitats uns determinats impulsos que inicialment no existien o existien de forma únicament latent i potencial. En altres paraules, el món dels desitjos

alimenta i enriqueix incessantment el món de les necessitats, instal·lant en el psiquisme humà uns elements dinàmics cada cop més complexos. El desig és element motor de l'autosuperació humana. L'home primitiu "pobre en necessitats" (Marx), però també el derrotat i l'oprimit, l'esclau maltractat, la dona apallissada i l'aturat crònic sovint no tenen el "coratge de desitjar" (Sen) coses que d'altres, més afavorits per les circumstàncies, desitgen confiadament. El desenrotllament de la persona només es manifesta al ritme de nous impulsos esdevinguts desitjos, i, tard o d'hora, necessitats sentides i conscients. No per estar més allunyades de la pura indigència elemental, aquests desitjos, o necessitats, són menys imperiosos. Sovint passa el contrari: quan la recerca de la subsistència ocupa massa temps i energia, la vida cau en un estat de letàrgia, rutina o passivitat. Les capacitats --actives i passives, de producció i de gaudiment-- queden en estat de latència i no arriben a desplegar-se.

El desig es pot també correlacionar amb el superflu, per oposició al necessari. En certa manera, allò que ens és necessari no ho desitgem, sinó que se'ns imposa a partir d'una força interior que ens doblega i ens obliga. El desig neixeria, en aquest cas, d'allò que no necessitem, del superflu. El desig d'una menja exquisida seria l'atracció del superflu, és a dir, dels aspectes no directament lligats a la seva capacitat nutritiva, sinó als factors de refinament afegits. El desig seria, així, l'àmbit de l'autocreació humana, en què la humanitat posa distància entre la necessitat purament animal i l'impuls específicament humà, i representaria, per tant, l'esfera pròpia de l'hominització. Equiparant desig i recerca del superflu, diu Bachelard: "La conquesta del superflu dóna una excitació més espiritual que la conquesta del necessari. L'home és una creació del desig, no una creació de la

necessitat" (1949, 34). Ara bé, justament en la mesura que els humans no només conquisten el superflu, sinó que, a més a més, el transformen en necessari per a la seva vida, en una necessitat "superior", és possible un progrés de les capacitats humanes. I aquesta és una raó addicional per la qual és tan difícil establir límits entre desig i necessitat, i que aconsella de relacionar aquests conceptes sota l'esquema de la polaritat.

1.3. La temporalitat humana

La categoria del desig és important, però no és suficient per interpretar l'emergència de les necessitats humanes que van més enllà de la simple pulsio vinculada a una mancança. Quan Julien Freund diu que "la necessitat com a tal pertany més aviat a l'ordre de la reacció, i només el desig condueix a l'acció" (29), esquematitza el problema en excés. Es sens dubte fecunda la distinció entre "reacció" i "acció". Una insuficiència calòrica provoca immediatament una reacció orgànica que en si mateixa no és acció: perquè hi hagi acció cal un conjunt articulat i finalístic de conductes que condueixi a un resultat eficaç, a un resultat que satisfaci la necessitat. Però això no s'explica només per l'elevació de la necessitat a desig.

Arnold Gehlen (1974) fa una elaboració de la temporalitat de l'existència humana heurísticament interessant per al problema aquí considerat. L'home, segons Gehlen, és pre-visor. Com Prometeu, està orientat cap a allò que és llunyà, que no és present en l'espai i el temps. Contràriament a l'animal, "viu per al futur i no en el present" (36)². Recollint una expressió de Hobbes (De

² Probablement caldria matisar aquesta i altres afirmacions successives on es compara l'ésser humà amb "els altres" animals, en el sentit que la distinció no és sempre vàlida, o no ho és totalment, en el cas dels antropoides i, fins i tot, d'altres mamífers superiors. Espero que basti

Homine, X, 3) segons la qual l'home no experimenta només la fam present, sinó que a més a més pateix avui la fam de demà, Gehlen sosté que "sense la preparació del demà, aquest demà no tindria res del que hom pugués viure" (58). Per a l'ésser humà seria insuportable que la recerca d'aliment fos una resposta immediata i aïllada a l'aparició de la sensació de fam, és a dir, que l'acció destinada a satisfer la necessitat fos una simple "superació del present". L'ésser humà "coneix el temps" i viu anticipadament el futur. Per això no sols satisfà les necessitats immediates sinó que crea les condicions per satisfer les necessitats futures. Transforma el seu entorn a fi de garantir la satisfacció continuada d'unes necessitats que es reproduïxen en el transcurs del temps. Així és com la transformació de l'entorn esdevé, al seu torn, necessitat: perquè satisfà "la fam de demà". Que no és fam fisiològica --pot afegir-se--, com la fam present, sinó necessitat de dominar la incertesa del futur, necessitat de seguretat, necessitat de controlar mentalment i conscientment les condicions de satisfacció futura de les indigències humanes. De la necessitat primària passem, doncs, a la "necessitat dels mitjans" que permeten obtenir la satisfacció de la necessitat primària:

"La pulsio de la fam ha de passar, sense límits estrictes, a la indigència o necessitat --per dir-ho així-- de buscar un lloc determinat que ja s'hagi acreditat com a font d'alimentació, i ha de realitzar les operacions pràctiques corresponents (...) Les indigències de tipus elemental (...) han de poder ser amplades fins a esdevenir indigències o necessitats dels mitjans necessaris, i dels mitjans d'aquests mitjans (...) Les indigències han de créixer paral·lelament amb les accions" (58-59).

aquesta observació per relativitzar les comparacions, sense que calgui entrar en més detalls en cada cas.

En la mateixa línia, Agnes Heller (1978) fa de la necessitat d'instruments de l'home faber el primer tret diferenciador dels humans en el regne animal: "En la producció dels instruments aptes per a satisfer necessitats elementals, la necessitat dels instruments és ja una necessitat nova que es diferencia de la necessitat animal" (45). Per això les necessitats humanes no estan mai adherides a la mera satisfacció de mancances presents i concretes. La resposta humana a la necessitat, per elemental que sigui, no és mai de pura reacció, sinó que implica una acció i per tant una conducta. Amb aquest plantejament queda palès com el pas de reacció a acció involucra més elements que no el simple desig. La vida pulsional dels humans és conscient, conté imatges dels objectius, records o anticipacions de satisfaccions, circumstàncies, etc. Per això Gehlen parla d'"interessos". Els interessos, en aquest context, són "les indigències conscients de les circumstàncies, plantejades de cara a una duració prolongada i adaptades a l'acció" (59). L'ésser humà, en suma, no viu en l'ara-i-aquí, reaccionant punt per punt a la pulsó immediata de fam, de fred, de sexe, sinó que estructura tant l'entorn material i social com els seus impulsos a fi que les seves indigències puguin ser satisfetes d'una manera regulada i previsor, i mitjançant una acció que no és mera reacció. En aquest procés constructiu d'estructuració pulsional, es crea noves dependències --que esdevenen necessitats d'un ordre superior-- respecte dels mecanismes psicosocials que li permeten distanciar-se de la necessitat fisiològica bruta i emancipar-se de l'esclavitud animal respecte de l'ara-i-aquí.

1.4. Plasticitat. Inconsciència. Creences i expectatives

El fet de la representació --i l'anticipació mental de l'acte d'apropriar-se de l'objecte desitjat-- desconnecta la

necessitat de la seva satisfacció i obre un espai de llibertat. El desig, "pel fet de ser representació i anticipació, valoritza el món exterior, hi introdueix distincions, busca o rebutja, determina les prioritats, de vegades reprimint una necessitat vital urgent en benefici d'una altra esdevinguda imperiosa per causa de la representació" (Freund, 1970, 28). La desconexió de necessitat i satisfacció, en realitat, no es manifesta només en el desig, sinó en el conjunt de totes les pulsions humanes, i fa possible la gran plasticitat interna del psiquisme humà.

La plasticitat del psiquisme humà té la seva base fisiològica en la riquesa de connexions neuronals del cervell, que fa possible la desconexió i la ulterior recombinació de les experiències. Així és com les pulsions es poden transferir del seu objecte immediat a les circumstàncies que en fan possible la satisfacció. La possibilitat de transferir la pulsio des del seu objecte propi cap a d'altres objectes permet invertir de càrrega pulsional objectes molt diversos. La necessitat de vessar el propi amor a d'altres persones es pot transferir a un animal domèstic. La necessitat insatisfeta de pertinença a una comunitat es pot desplaçar cap a una intensa identificació emocional pseudocomunitària amb un club esportiu o un grup ètnic. La psicoanàlisi, alhora que ha posat en evidència que algunes necessitats són **inconscients**, també permet d'entendre alguns mecanismes de transferència emocional d'uns objectes a d'altres. Algunes necessitats (per exemple, les pulsions de l'id) troben obstacles en el **super-ego** per esdevenir conscients: però no desapareixen, sinó que busquen una satisfacció que només es manifesta a la consciència per la via del **desplaçament** (i indirectament pels símptomes de malestar i/o neurosi). Aquestes necessitats, que no es tradueixen directament en desitjos, tenen una importància

capital en el comportament individual mediatitzat per la societat. Donen origen, per exemple, a la recerca de satisfaccions compensatòries, tema sobre el qual es tornarà més endavant.

Si l'ésser humà viu per al futur i no només en el present, si la seva conducta no és mera reacció immediata a un estímul actual, si representació i anticipació són elements importants de la conducta humana, aleshores la creença hi juga un paper destacat. "Tenim necessitat d'una cosa quan desitgem l'eliminació d'un mal determinat o l'adquisició d'un bé i creiem que aquesta cosa ens permetrà obtenir aquest resultat", diu Tarde (Albou, 1976, 93). Un desig va sempre precedit per una percepció o idea, que inclou un judici intel·lectual o simplement sensitiu. La capacitat humana per prefigurar imaginativament el futur comporta la capacitat per dotar axiològicament les prefiguracions imaginatives. Sense aquest element de creença el desig seria arbitrari, no es podria orientar teleològicament. No cal dir que aquest element introdueix en el psiquisme individual una dimensió social, perquè no hi ha creences deslligades de la dialèctica social i de la seva materialització lingüística. Justament, de la plasticitat interna de l'estructura pulsional humana i del paper que hi juguen les creences sorgeix la necessitat, que cada cultura segueix a la seva manera, "de formar una jerarquia determinada i unes regles de distribució de les accions exigides, tolerades i prohibides, i també alhora de formar les pròpies necessitats i d'imposar-les als joves. No actuem així o d'una altra manera perquè tinguem unes necessitats determinades, sinó que tenim aquestes necessitats perquè els éssers humans obrem així o d'una altra manera" (Gehlen, 1980, 388).

La creença intervé no només a posteriori en la formació dels desitjos. En la mesura que el desig depèn de la

representació de l'objecte desitjat, es forma sempre a partir d'alguna creença sobre les qualitats que el fan desitjable. Desitgem o necessitem moltes coses en funció de les creences socials del nostre entorn que ens les presenten com estimables. En una societat guerrera que valori la valentia física, l'aptitud al combat i el gust del risc, qualsevol infant mascle aprendrà des de petit a desitjar i necessitar aquestes capacitats. En una societat que valori l'èxit, l'èxit serà per a molts individus un imperatiu per obtenir una identitat personal pròpia, és a dir, serà una necessitat. Una societat que imposi un tabú alimentari contra un determinat animal bloquejarà la formació del desig --i la corresponent necessitat-- de menjar la carn d'aquest animal. Un cas particular d'aquest fenomen és el de les **expectatives i dels sentiments de legitimitat**. Només es forma el desig --i més encara la necessitat-- d'allò que percebem que és al nostre abast o legítim per a nosaltres. Aquest procés és essencial en la gènesi de noves necessitats en aquells casos en què desapareixen obstacles a la consideració de desitjables o "necessaris" de determinats béns que abans, per les raons que fós, no apareixien com a tals. L'expansió de la producció de béns, o el seu abaratiment, modifica el conjunt de béns a disposició de les persones i obre així la porta a la formació de noves necessitats en funció de les noves expectatives. En la mateixa direcció actuen els canvis sobre allò que és legítim. Més endavant (vegi's 3.6) veurem com la universalització moderna dels drets civils i polítics ha suprimit per a tothom uns obstacles que privaven la formació de certes necessitats, abans només accessibles i sentides per minories de privilegiats o benestants.

L'examen de la creença ens ha portat naturalment a considerar la dimensió social de l'existència humana, dimensió, però, que haguéssim pogut fer explícita en totes

les reflexions anteriors. Perquè l'ésser humà és essencialment social i no es pot entendre fora de les relacions socials. Considerat com a organisme vivent, es relaciona amb altres organismes humans, i aquestes relacions juguen un paper capital en les interaccions dels éssers humans amb el medi. Com s'argumentarà més endavant (vegi's cap. 2), cada ésser individual esdevé humà assimilant un conjunt de pràctiques i institucions heretades de les generacions anteriors durant el període de la seva socialització en el grup, que el protegeix durant la llarga fase de la seva immaduresa. Veurem que l'individu necessita vitalment, per a la simple supervivència, la pertinença a un grup social que li donarà protecció i reconeixement. Aquestes necessitats psicosocials estan inseparablement lligades a les necessitats metabòliques i fisiològiques, perquè la satisfacció humana d'aquestes depèn normalment de la satisfacció de les primeres. L'infant tarda molt a adquirir autonomia per procurar-se aliments, aixopluc, vestit i els altres béns indispensables per a viure. I quan adquireix autonomia es procura aquests béns no segons pautes de conducta innates --o inventades ab nihilo--, sinó segons pautes de conducta heretades i normades per la societat on viu, que són les que li permeten emancipar-se de l'esclavatge animal respecte a l'ara-i-aquí de les pulsions. Aquestes formes de conducta i de reacció, doncs, no són innates, sinó construïdes pels éssers humans en el curs d'un procés històric.

Les necessitats humanes, en suma, no responen només a un metabolisme elemental amb la natura. No són el desencadenant de reaccions simples davant d'estats d'indigència concrets. Tenen la seva arrel biològica en aquests estats d'indigència, però són construccions humanes, dels individus en societat. Són resultat de la consciència i la temporalitat pròpies dels humans, i la seva complexitat

deriva de l'extrema plasticitat de l'estructura pulsional humana. En la seva constitució juguen no sols les pulsions elementals, sinó també els hàbits, tant els hàbits individuals com els que són cristallització de la vida social. Les necessitats es perllonguen en els interessos, expressant a través d'ells l'impuls a dominar l'entorn i a obtenir seguretat per a la pròpia vida.

1.5. La satisfacció

La pertorbació causada per la manca generadora de necessitat s'expressa psíquicament com a malestar, que "pot adoptar aspectes molt diversos: dolor, fatiga, esgotament, molèstia, o inversament accessos de violència o de convulsió". El malestar s'extingeix amb la satisfacció, que elimina la pertorbació i restableix l'equilibri trencat, i que "pot provocar el plaer, l'embriaguesa, la voluptuositat o simplement un acontentament o alleujament" (Freund, 1970, 19).

La determinació dels estats òptims de satisfacció és un problema que ha ocupat el pensament moral, religiós i filosòfic des dels seus inicis. Una resposta ha estat l'hedonista: satisfacció equival a plaer, i el plaer és la finalitat o objectiu essencial de la vida humana. Però ja Epicur, que representa un hedonisme crític enfront de l'hedonisme primari d'Aristip de Cirene o d'Eudox de Cnido, distingia moltes classes de plaers: del cos i de l'ànima, i també plaer "cinètic" i "catastemàtic". El cinètic és el que respon a estats d'agitació de la sensibilitat, mentre que el catastemàtic "correspon a allò que en francès es diu la joie de vivre" i seria una mena d'estat anímic estable, equilibrat, alliberat d'angoixes, temors i desitjos (García Gual, 1981, 156). Scitovsky (1976) distingeix també entre "comoditat" i "plaer", segons el pes relatiu de l'apaivagament de tensions o, a la inversa, de

l'estimulació. Però no hi ha una resposta única i invariable a l'interrogant sobre la natura del plaer, doncs els nivells òptims d'estimulació satisfactòria varien segons els moments, els estímuls exteriors, el temperament del subjecte i altres variables. Segons Scitovsky, alguns psicòlegs "postulen l'existència d'un nivell òptim de l'estimulació total i del despertament, que origina un sentiment de comoditat i benestar. Es probable que aquest nivell no sigui estable a través del temps, sinó que variï amb el cicle del despertament" (39). (Quan aquest autor parla de despertament fa al·lusió al fet que sense una activitat contínua del cervell, no hi pot haver cap resposta als estímuls.) El concepte d'òptim cal que sigui interpretat de manera laxa, com un promig al llarg del temps i que varia amb la tipologia dels individus. "Els extravertits busquen l'excitació, l'estimulació externa, el contacte amb d'altres persones; tendeixen a ser juganers, arriscats, entremaliats, inclinats als jocs d'atzar i a córrer riscos. Els introvertits, en canvi, són endreçats, meticulosos en el respecte de les regles, i persistents; tendeixen a ser reservats, autosuficients, enemics de l'excitació" (42).

L'activitat nerviosa humana travessa cicles de despertament de diversos nivells, i allò que de vegades provoca plaer --la sedació de l'excitació-- pot esdevenir en altres ocasions una font d'incomoditat o dolor. "Així com una estimulació excessiva i el despertament massa elevat que en resulta són desagradables i desperten el desig de posar-hi fi, una estimulació massa pobra (o inexistent) resulta també desagradable i genera el desig d'augmentar-la." L'autor es refereix a l'observació feta durant la guerra de Corea sobre presoners de guerra nordamericans, que van ser objecte d'autèntics "rentats de cervell" només pel fet de veure's sotmesos a una privació prolongada d'estímuls degut al confinament solitari, que els provocava un desig agut

d'estímuls externs. El dolor de la falta d'estimulació va fer que en lapses d'entre una i vuit hores la majoria d'homes patissin migranya, nàusea, confusió, fatiga, al·lucinacions o una afectació temporal de diverses facultats mentals (58). També els experiments amb treballs mecànics, repetitius i poc exigents han posat de manifest un deteriorament gradual de la qualitat del treball i una insatisfacció creixent dels subjectes. Els procediments per donar interès i creativitat a feines fetes tradicionalment amb cadena de muntatge ("illes de producció" i altres mètodes de job enrichment i job enlargement) han estat respostes a situacions de creixent absentisme i neurosis entre els obrers per falta d'interès en el treball.

Per això convé revisar la coneguda identificació freudiana entre motivació i tensió, i la consegüent idea segons la qual la gratificació seria essencialment una reducció de la tensió. Kurt Goldstein (1951) polemítza contra aquesta idea referint-se a l'exemple de l'orgasme, que Freud considerava paradigmàtic del seu punt de vista: "L'estat de tensió no és sempre quelcom de negatiu que cal eliminar; pot ser, ben al contrari, un mitjà que fa possible que l'operació s'efectuï. En un cas així l'organisme no pateix la tensió, sinó que la busca i, de vegades, tendeix a prolongar-la. Això és el que passa, per exemple, en l'orgasme o en una operació intel·lectual intensa. Ens equivoquem quan interpretem l'orgasme com la resolució d'una tensió. És cert que la resolució forma part també del procés sexual, però en el seu punt culminant li correspon una tensió volguda i viscuda que figura entre les realitzacions màximes de l'actualització humana. Tensió i apaivagament formen part alhora de l'operació" (166-167). En termes fisiològics, la idea freudiana es podria expressar així: l'impuls comportaria una alta activitat cortical i la gratificació una activitat cortical baixa. Les coses,

efectivament, no semblen passar d'aquesta manera. Ja hem vist que de vegades l'organisme necessita estimulació, la qual cosa ha fet postular a Murray un "impuls a l'activitat" (activity drive). Dues solucions han estat ofertes a aquest problema. Miller i Dollard sostenen hipotèticament que el que pot passar és que, en els casos d'"impuls a l'activitat" (com és el dels infants que troben una satisfacció evident en el moviment incansable i el joc), el descens d'activitat cortical s'acompanyi d'augment de l'activitat nerviosa perifèrica. Murray, pel seu compte, suposa que allò que és gratificant no és l'estat final, sinó el procés que hi porta (McClelland, 1967, 436-439). Tampoc no és el mateix, del punt de vista de la satisfacció, esperar un èxit que témer un fracàs: la hipòtesi de reducció de la tensió confon els dos casos.

L'anticipació de la satisfacció juga un paper essencial en el grau i la intensitat d'aquesta. Una expectativa alta eleva la satisfacció, però també la frustració en cas de no assolir els seus objectius. Són coneguts els experiments amb nens als quals es fa néixer un desig (per exemple, proveint-los d'una joguina) i després se'ls en priva (retirant-los la joguina): la reacció és de frustració i violència. Més enllà de les conclusions estretament conductistes dels experiments, és evident que la satisfacció/frustració depèn en alguna mesura important de les expectatives prèvies. Estoics, epicuris i budistes ja havien comprès el principi d'economia psíquica segons el qual una manera d'evitar les frustracions (i la infelicitat que produeixen) és reduir les pròpies expectatives, procediment, però, que comporta el risc de disminuir la gratificació³.

³ Sartre parla d'"hipocresia de l'estoïcisme" i d'"astúcies jesuítiques" a propòsit d'això: "Croit-on que je peux continuer d'affirmer avec ma chair la valeur de l'objet, bref de faire le martyr de cette valeur et en même temps de trancher à la racine tout mon désir? Ne voit-on pas

Ara bé, la reducció de la satisfacció a principis tan elementals com el plaer no permet de copsar molta de la complexitat psíquica humana. "Plaer", "comoditat", "nivell òptim d'estimulació" són principis massa atomístics que no permeten una categorització adequada de la satisfacció. El propi Epicur, quan parlava de plaer catastemàtic com a "goig de viure", eixamplava el concepte de plaer i l'aproximava a una noció més omnicomprensiva, com la "felicitat" aristotèlica (eudaimonia) o el "benestar", on intervenen diverses dimensions de la satisfacció, perquè no sols hi ha sedació de l'excitació, comoditat, nivell òptim d'estimulació, coexistència alternant d'estats plaents diversos, etc., sinó també una autoconsciència personal que fa el balanç entre estats "dolorosos" i estats "plaents", entre conducta real i model ideal, i que incorpora al benestar les condicions psíquiques de control sobre les pròpies capacitats i sobre les circumstàncies exteriors. Si es concep la necessitat no com a pura necessitat psicofisiològica concreta i atomística, sinó com una construcció fisiològica i psicosocial que s'articula amb d'altres necessitats, caldrà concloure que la satisfacció de les necessitats ha de ser concebuda no només com a plaer atomístic, sinó com a benestar, dintre d'un marc més ampli que abracci tota la complexitat de la conducta humana individual. Es pot dir, fins i tot, que allò que ens és necessari --a diferència del simple desig o caprici ocasional-- és quelcom sense el qual no podem arribar a una autorealització personal. Investim coses (objectes, activitats o interaccions humanes) amb un valor tal que la seva privació ens resulta insuportable.

que je saisis cette valeur à travers mon désir? Il est donc nécessaire de faire subir à l'objet une certaine dépréciation qui favorise l'extinction de mon désir" (1983, 68-69).

1.6. Vida i excés

Ni la necessitat ni la seva satisfacció es poden comprendre amb una visió purament homeostàtica: la vida és un sistema d'equilibri, però inestable. Els fenòmens vitals tenen una dimensió de sobreabundància i escreix, de desbordament i expansió. Hi ha una economia vital de malbaratament de recursos com a garantia de supervivència o d'afirmació de la vida.

D'acord amb els impulsos a l'activitat de què es parla a l'apartat anterior, alguns biòlegs s'han referit a una "necessitat d'activitat" (Piéron). Moltes de les activitats observades en tota mena d'animals no manifesten cap utilitat funcional. Es realitzen per elles mateixes, sense cap finalitat exterior, i en aquest sentit justifiquen que es postuli una necessitat específica d'activitat. Huizinga parla del caràcter "sobreabundant" i "superflu" del joc, afirmant-lo com element constituent essencial de la vida humana (i animal) que no requereix cap altra justificació fora d'ell mateix. La vida en general té un component expansiu en virtut del qual l'ésser vivent s'autotranscendeix constantment i s'esforça per ocupar nous espais i nous dominis⁴. Atenint-nos a l'afirmació de Gehlen segons la qual és específica dels humans no sols la

⁴ Nietzsche va pretendre derivar d'una base biològica la "voluntat de poder" que, suposadament, caracteritza la condició humana: "Una cosa viva, abans que res, vol donar sortida a la seva força" (*Més enllà del bé i del mal*); i "la vida és específicament (...) una voluntat d'acumulació de poder" (*La voluntat de poder*). La insatisfacció, la hybris, l'aspiració a fins desmesurats sembla formar part de la condició humana, i aquest fou un tema recurrent de la literatura de l'antiga Grècia. Però hi ha una diferència essencial entre la necessitat biològica d'activitat, amb el seu caire expansiu, i l'ambició pròpiament humana, la qual -tenint en compte la gran varietat de conductes al llarg de la història, i l'evident condicionament social a què estan sotmeses-- només es pot explicar a través de l'evolució psicosocial de l'espècie humana.

necessitat de coses, sinó també la del "mitjans" i dels "mitjans dels mitjans" per aconseguir-les, haurem d'acceptar que el primer mitjà, o el més immediat, és la pròpia activitat, corporal o psíquica. D'aquí en deriva una necessitat important: la necessitat d'exercitar les capacitats pròpies. "Si la reducció de les tensions és l'objectiu perseguit més sovint, també la realització de les possibilitats de l'organisme (...) és un mecanisme poderós" (Albou, 1976, 152). Es prou conegut el fenomen de les atrofies i disfuncions de músculs que no s'exerceixen (per exemple, en cas d'inactivitat prolongada): això sembla indicar la funcionalitat dels impulsos d'activitat, que es poden interpretar com mecanismes per mantenir l'organisme "en forma". Aquesta seria la base per la qual la satisfacció, sovint, es troba en l'activitat més que no en les seves conseqüències, en l'exercici de les capacitats més que en els objectes o béns que aquest exercici procura. De vegades, "avançar cap a aquests objectius i lluitar per assolir-los és més satisfactori que la seva consecució efectiva" (Scitovsky, 1976, 78). Caçar i combatre tenen objectius externs a l'activitat mateixa: la presa per alimentar-se i la victòria per defensar-se o obtenir poder. Però les activitats mateixes de caçar i lluitar són motivacions que sovint passen per davant dels seus objectius externs, fins a esdevenir objecte d'emulació o competició (tema de l'èpica o base de la seva ritualització en l'esport). La sobreabundància expansiva de la vida troba aquí un camp d'aplicació il·limitat.

Si la vida no humana ja té un component d'excés i desbordament, la vida humana, en la mesura que es projecta en objectivacions --les quals són acumulatives--, dona origen a una multiplicitat indefinida de possibilitats que enriqueixen la vida i que s'ofereixen acumulativament com a objectes de nous impulsos i de noves necessitats. L'ésser

humà és l'únic animal que té un món justament perquè crea un món al seu voltant, i aquest món és un escriu (potencialment infinit) respecte a l'entorn natural. Hannah Arendt distingeix entre labor (treballar, treball) i work (obrar, obra); el treball seria la funció primària de l'ésser humà, com a animal laborans, en el seu metabolisme amb la natura, i estaria al servei del ritme cíclic de la reproducció natural; l'obra seria en canvi una funció superior en què l'ésser humà, com a homo faber, s'arrenca del seu destí natural i comença a construir-se un món de coses destinades a durar, a oposar-se al cicle natural de naixement i mort, i a donar testimoni del caràcter "sobrenatural" dels humans. La contraposició dels dos conceptes, tal com la formula Arendt, és artificiosa, perquè les dues menes d'activitats estan íntimament imbricades i són indestriables. Però té la virtut de destacar la característica humana de ser creador d'un món, a través de la qual afirma la seva dominació sobre la terra. "L'animal laborans, que nodreix la vida amb el seu cos i amb l'ajuda d'animals domesticats, pot ser amo i senyor de totes les criatures vivents, però encara és el servidor de la natura i de la terra; només l'homo faber es comporta com a amo i senyor de tota la terra" (1958, 139).

La problemàtica del caràcter desbordant de la vida es pot explorar a propòsit de dos altres impulsos: el gust (o disgust) per la novetat i el gust (o disgust) pel risc.

¿Què es pot dir del gust per la novetat? La novetat genera de vegades atracció i de vegades repulsió. Piaget havia observat que els subjectes humans no estan inclinats a contemplar o assimilar allò que els resulta massa nou, perquè no entra fàcilment en els seus esquemes de percepció previs: el cost de l'assimilació és massa elevat i esdevé penós. Però tampoc no s'interessa per allò que li és massa

familiar: hi ha un efecte de saturació que en suprimeix l'interès i el plaer.

Ja en els animals no humans hi ha impulsos exploratoris, és a dir, una tendència que busca satisfacció en les percepcions noves, que podria estar associada a la funció biològica de dominar el medi ambient (conèixer les fonts d'aliment, els refugis davant dels perills, etc.). Experiments fets amb rates permeten de fer una observació significativa. Si es posen rates en un laberint fins que esdevé conegut i familiar per a elles, quan aquest laberint és ampliat amb algun trajecte nou, les rates, en condicions normals, mostren una preferència per recórrer i explorar el tram nou, preferència que es pot interpretar com a prova del seu instint exploratori. Només quan les rates tenen fam, estan sotmeses a un ambient anormalment sorollós o han rebut injeccions d'amfetamines, prefereixen els camins coneguts. Entre els humans es pot fer una constatació anàloga: les persones ansioses troben massa excitants --i per tant desagradables-- molts entreteniments gaudits per persones que no pateixen ansietat, les quals, en canvi, manifesten un gust, més o menys accentuat, per la novetat⁵.

Scitovsky fa una hipòtesi que permetria de vincular el plaer derivat de la novetat amb el gust de l'exercici de les capacitats pròpies: "els objectes i les sensacions més gaudibles i més agradables (...) són aquells que tenen un contingut d'informació que s'aproxima al límit superior de la capacitat de processament d'informació de l'ésser humà" (59-60). El gust per la novetat estaria determinat per l'exercici d'una capacitat: la de processar informació. La

⁵ Tibor Scitovsky (1976) és un dels pocs economistes que ha fet un intent, poc convencional, d'estudiar genèticament els gustos i les necessitats, sobretot des d'un punt de vista de psicologia individual. La referència a Piaget i als experiments amb rates procedeixen de les pp. 54 (nota 13) i 55. Vegi's també Scitovsky (1986).

proximitat al límit superior d'aquesta capacitat n'assenyalaria un òptim de satisfacció. (Val a dir que en el cas del gust per la novetat, com en tants altres casos en què intervenen creences i expectatives, l'entorn social pot ser decisiu a l'hora de determinar les satisfaccions òptimes. Hi ha societats "neòfiles", dinàmiques, renovadores o revolucionàries, i societats "neòfobes", tradicionalistes, conservadores: unes i altres transmeten als seus membres expectatives diferents, que tenen efectes diferents en la gènesi de necessitats sobre la qüestió.)

Examinem finalment el gust del risc. En general, com es veurà més endavant, la seguretat és una necessitat que es pot considerar bàsica (Maslow, 1954, 39 ss). Els organismes vius necessiten seguretat per no esgotar un excés d'energia en les tasques d'autoconservació i autodefensa. Això no obstant, és obvi que existeix, de manera molt estesa en les diverses societats, el gust pel risc i el perill. Fisiològicament, s'ha parlat de la gratificació que es troba en la reducció dels estímuls provocadors d'impulsos; el que seria gratificant no és el resultat final, és a dir, la quietud, la inactivitat, la falta d'estímuls, sinó el procés que hi porta. El gust pel risc vindria, segons aquest plantejament, de la satisfacció derivada de la reducció de la tensió quan queda superada la situació de risc (i de l'anticipació imaginativa del resultat final). Les situacions de risc o perill, reals o imaginàries, viscudes o contemplades (esports perillosos, aventures, però també films i històries d'horror o de crims), exerceixen una atracció que pot tenir l'esmentada explicació psicològica. Darrera d'aquesta atracció pot haver-hi també el valor adaptatiu del perill: només assumint situacions arriscades poden aconseguir-se determinats resultats. Però també pot haver-hi una variant de la inclinació a l'exercici de les capacitats pròpies: una situació de perill equival a posar a

prova, en la màxima tensió, les capacitats d'una persona en matèria de combat físic, de velocitat, de domini corporal o mental. Com es veurà més endavant --a propòsit del "reconeixement"--l'estima (pròpia i dels altres) es pot aconseguir demostrant la magnitud d'unes o altres capacitats posseïdes. L'emulació davant dels perills, en tot cas, es troba en les èpiques de totes les societats.

1.7. La necessitat com a imperatiu interior

Abans d'iniciar, al capítol següent, l'itinerari des de les formes més elementals fins a les més complexes de la necessitat, convé fer un balanç d'aquesta delimitació conceptual per recollir les notes essencials del concepte.

Hem vist, en primer lloc, que la necessitat implica una situació de dependència d'un organisme respecte al seu entorn, amb el qual estableix un intercanvi que li permet de realitzar les condicions de la seva existència. En segon lloc, aquesta dependència, que s'expressa en una indigència o alguna forma de malestar, provoca un dinamisme que s'origina a l'interior del subjecte, un moviment espontani tendent a superar la indigència o el malestar i dotat d'una força imperiosa. El fet que sigui conscient o no és inessencial. La plasticitat de l'estructura pulsional humana fa que algunes tendències o inclinacions que no han estat necessitats en una etapa de la vida puguin esdevenir-ne com a resultat de l'habitució. En general, un criteri per distingir el necessari del no necessari és que la privació d'allò que ha esdevingut necessitat provoca un malestar específic derivat de l'habitució⁶. La meta del moviment

⁶ Rousseau sostenia que les comoditats assolides per la civilització esdevenen necessitats en el sentit que és més dolorós veure's privat de la seva satisfacció que plaent continuar-la tenint. La descripció és aguda i recull el doble fenomen de l'esmussament de la sensibilitat per saturació i de la "síndrome d'abstinència" (DI, 168-175).

desencadenat és l'obtenció de satisfacció, és a dir, el restabliment d'un cert equilibri, no necessàriament estable. La vivència immediata de la necessitat no és gairebé mai el desencadenant de la conducta tendent a satisfer-la, perquè l'ésser humà, pel seu caràcter previsor lligat a la seva específica experiència del temps, satisfà les seves necessitats a través de mediacions tècniques i socials i hàbits que esdevenen noves necessitats, de tal manera que es constitueixen per a cada individu sistemes de necessitats que apleguen des de les indigències metabòliques més elementals fins a les mancances i els desitjos més complexos.

A partir d'aquestes constatacions, aquí s'utilitzarà un concepte ampli de necessitat que permeti categoritzar tot un conjunt d'indigències variades que són motors de la conducta humana. Aquest concepte ampli de necessitat implica: 1) dependència, 2) imperatiu interior, i 3) recerca de satisfacció.

El concepte de necessitat s'ha fet servir sovint en ciència econòmica, i aquesta circumstància ha tendit a reduir la necessitat a allò que es pot satisfer amb béns i serveis (i, més reductivament encara, a aquells béns i serveis que passen pel mercat). De fet, l'economia convencional parla poc (o gens) de necessitat, ocupant-se del concepte afí de "demanda", lligada a "consum". Aquí es dedicarà una atenció especial a la dimensió econòmica --que cal no confondre amb merament mercantil o crematística-- de les necessitats humanes. Però les necessitats no s'hi reduiran a aquesta dimensió. Hi ha moltes necessitats que no se satisfan amb coses o objectes, sinó amb activitats del subjecte, o amb interaccions amb altres persones, i que per tant desborden àmpliament l'esfera econòmica, encara que tinguin implicacions econòmiques per a la seva satisfacció.

la necessitat de seguretat, la d'autoestima, la d'amor, la de religió, etc.

En suma, definirem la necessitat com un imperatiu interior dels individus humans originat per la seva dependència --natural o culturalment construïda-- respecte a alguna realitat exterior a l'individu, que el subjecte viu com una mancança acompanyada de la tendència a satisfer-la.

2. LES DIFERENTS DIMENSIONS I MANIFESTACIONS DE LES NECESSITATS HUMANES

2.1. Les necessitats elementals, bàsiques o primàries

Els éssers humans necessitem aliments i aire, però també amor, estimulació o prestigi. Hi ha persones per a qui practicar un determinat esport o viatjar ha esdevingut una necessitat; la privació d'aquestes activitats els provoca infelicitat o frustració. Ja hem vist al capítol anterior que l'ésser humà satisfà les necessitats elementals no responent a la sol·licitació immediata, "ara i aquí", de la pulsio de fam, fred, sexe, etc., sinó a través de la construcció d'un món d'interessos i de mediacions; i que investeix de càrrega pulsional les activitats i situacions que formen aquest món, de tal manera que cal parlar de necessitats també en aquests nous àmbits en què es desenvolupa la vida humana. Per això és essencial comprendre els diferents sentits de la noció de "necessitat" i les articulacions o derivacions que hi pugui haver entre ells. Entre els autors que han tractat el tema, és general la distinció entre diferents nivells de necessitats, des de les més elementals fins a les més complexes. Però no hi ha coincidència en la manera de conceptualitzar-les ni de classificar-les.

Les necessitats elementals es poden entendre com a simples necessitats físiques, fisiològiques o de supervivència, és a dir, com aquelles mancances o insatisfaccions que quan no són satisfetes adequadament provoquen malestar, malaltia, dolor o la mort. Però acceptant que la vida humana és més que supervivència, aleshores la llista de les necessitats elementals --enteses com les condicions mínimes indispensables al benestar, quan són satisfetes-- esdevé més llarga. Aquest és, per exemple, el punt de vista d'Abraham Maslow, que considera que entre

les "necessitats bàsiques" cal incloure, a més de les fisiològiques, les de seguretat, d'amor i pertinença, d'estima i d'autorealització. Un punt de vista diferent que també servirà aquí de referència és el de Bronislaw Malinowski, que considera "bàsiques" només les fisiològiques (subdividides en metabòliques, de reproducció, de benestar corporal, de moviment, de creixement i de salut) i les de seguretat (que ell interpreta en un sentit més biològic que no Maslow). Darrera d'aquesta diferència de punt de vista hi ha una diferència d'intenció científica: psicològica en el cas de Maslow, d'antropologia cultural en el cas de Malinowski¹.

El concepte de necessitats "bàsiques" o "primàries", enteses com a necessitats físiques o fisiològiques o de supervivència², té dificultats epistemològiques. ¿Es un

¹ L'exposició de les idees d'aquests dos autors sobre les necessitats es troba a Malinowski (1944), especialment al cap. 10, i a Maslow (1954), especialment al cap. 4. La teoria de Maslow, que ell mateix qualifica d'"holística-dinàmica", afirma que les necessitats enumerades formen una jerarquia, de tal manera que quan s'han satisfet les inferiors, "de seguida n'emergeixen unes altres (superiors) i són aquestes, i no els apetits fisiològics, les que passen a dominar l'organisme. I quan aquestes, al seu torn, són satisfetes, en tornen a emergir d'altres (encara més elevades), i així successivament" (38). Més endavant, a l'Epíleg, em refereixo a la distinció de Maslow entre *deficiency needs* i *being needs*, que és la base per introduir necessitats d'ordre encara més elevat que les esmentades.

² Aquest concepte té una gran varietat de versions, no sempre coincidents en el contingut. Marx parla de "necessitats naturals" o "necessitats necessàries" (*notwendige Bedürfnisse*) per oposició a les "socials" o "socialment produïdes" (Heller, 1978, 31 i 33); Jean Baudrillard de "necessitats primàries" i "secundàries" (1969, 61-62); Julien Freund de "necessitats vitals, fonamentals o primàries" per oposició a les "derivades o secundàries" (1970, 25); Paul Albou de "necessitats elementals" i "de supervivència" per oposició a les "de civilització" (1976, 109); Tibor Scitovsky de "necessitats bàsiques" i de "béns de primera necessitat" (1976, 61 i

concepte empíric, amb un referent observable i mesurable? ¿O és un concepte purament teòric? Aquesta dificultat té una raó evident si hom s'adona de la seva proximitat a la noció de "necessitats animals", és a dir, necessitats de l'individu humà com a membre d'una espècie animal. Els éssers humans esdevenen pròpiament humans justament quan comencen a transformar el medi amb la seva acció intel·ligent i quan, tot transformant el medi, es transformen ells mateixos. Per tant, als orígens mateixos de l'emergència humana respecte al regne animal l'ésser humà deixa de ser "natural" i comença a esdevenir producte de l'"artifici". Les seves necessitats purament físiques o animals són sobredeterminades per l'esfera cultural generada per la seva acció. Encara que ens remuntéssim a fases molt primitives de la societat humana, mai no podríem trobar estats de la vida humana on les necessitats fossin purament animals.

Aquesta dificultat --que retrobem en qualsevol aspecte de l'activitat humana considerada genèticament-- pot donar pretext a posicions teòriques que neguen la viabilitat teòrica del concepte, com és el cas de Jean Baudrillard:

"La legitimitat d'aquest concepte es basa en l'existència d'un mínim vital antropològic que seria el de les "necessitats primàries" --zona irreductible on l'individu es determinaria ell mateix, perquè sabria el que vol: menjar, beure, dormir, fer l'amor, allotjar-se, etc. En aquest nivell és impossible alienar-se en la pròpia necessitat sentida: hom només pot sentir-se privat dels

121); Gerald Cohen de "necessitats físiques" per oposició a les "socialment desenvolupades" (1978, 65 nota); Mario Bunge de "necessitats bàsiques" (basic needs) i de "mancances" (wants) en un sentit ben precís (1989, 34-35) que examino més endavant (a l'apartat 2.8 infra). Vegi's les classificacions elaborades per Albou (ibidem) i Freund (ibid., 25 nota 1).

mitjans per a satisfer-la. Aquest postulat bioantropològic duu immediatament a la dicotomia insoluble de les necessitats primàries i de les necessitats secundàries: més enllà del límit de supervivència, l'Home ja no sap el que vol: és aquí on esdevé típicament 'social' per a l'economista, és a dir alienable, manipulable, mistificable. (...) De fet, el 'mínim vital antropològic' no existeix: a totes les societats és determinat residualment per la urgència fonamental d'un excedent: la part de Déu, la part del sacrifici, la despesa sumptuària, el benefici econòmic. Aquesta extracció del luxe és el que determina negativament el nivell de supervivència, i no a la inversa (ficció idealista). A tot arreu hi ha precessió del benefici, del profit, del sacrifici, en la definició de la riquesa social, precessió de la despesa 'inútil' sobre l'economia funcional i la subsistència mínima" (1969, 64-65).

L'observació de Baudrillard sembla plausible degut a la relativa elasticitat dels mínims vitals i al fet que no hi ha cap mínim vital històric que no contingui elements culturals, com es veurà a continuació (i que, per tant, no pugui ser reduït "una mica més"). Però en rigor és falsa. No s'entén que la "urgència d'un excedent" pugui violar impunement els límits absoluts de la supervivència. El concepte d'"economies de subsistència" --diu Alfons Barceló (1981, 170-171)-- ha estat criticat per diversos antropòlegs perquè en tots els sistemes econòmics reals hom troba, en un grau més o menys desenvolupat, béns "sumptuaris" destinats a facilitar determinades relacions socials i envoltar-les d'elements simbòlics: "és cert que l'home no viu només de 'pa', i que un cop aconseguit el mínim calòric i el fons de reposició, pot produir-se un allargament de l'activitat en virtut de requeriments i incentius socials. Ara bé, cal destacar el paper de segon ordre que juguen aquests fons de cerimonial, encara que siguin molt importants del punt de

vista social, perquè sense fons de reposició no hi ha supervivència, mentre que n'hi pot haver si es redueix el fons cerimonial". Ho il·lustra amb l'exemple de comunitats índies mesoamericanes que han abandonat el catolicisme, de rituals més costosos, substituint-lo pel protestantisme, més sobri. L'explotació de classe més desprietada, d'altra banda, ha de respectar els imperatius de reproducció de la força de treball dels oprimits: es tracta d'un imperatiu biològic. L'estudi econòmic i demogràfic de les primeres civilitzacions ha mostrat que existeixen certes condicions necessàries per al sorgiment de la vida urbana i civilitzada pel que fa a la proporció entre recursos i població. Així, per exemple, a fi que poguessin aparèixer ciutats durant el que s'ha anomenat "revolució urbana", calia un excedent agrícola suficient per alimentar la població urbana no agrícola; i com que la quantitat d'aliments que poden ser lliurats (o venuts) per cada família d'agricultors era molt petita a les primeres societats urbanes (Egipte, Mesopotàmia, Índia, Mesoamèrica, etc.) --doncs ni la més gran fertilitat de la terra ni la millor tecnologia agrícola disponible no permetien obtenir un plusproducte per treballador gaire elevat--, l'única possibilitat d'alliberar un excedent capaç d'alimentar tota la població urbana no agrícola i fer front a les despeses públiques (camins, obres d'irrigació, temples, sepulcres) era agrupar en poc espai una gran quantitat de persones: "la condició més important per al començament de la urbanització era l'existència d'una població prou nombrosa i densa" (Boserup, 1984, 106-107). Aquesta mena de raonaments no tindrien sentit si Baudrillard tingués raó. El sociologisme extrem d'aquest autor no permet categoritzar ni entendre processos com aquest ni tampoc els fets bàsics de la supervivència, que són fets perfectament empírics durant situacions extremes, com les catàstrofes naturals, les guerres, els camps d'extermini o les

situacions endèmiques de fam, susceptibles d'estudi i quantificació. La relativa flexibilitat dels mínims vitals -- que varien segons els individus, els climes, els règims de treball, etc.-- no pot ocultar que hi ha allò que Agnes Heller anomena "límits existencials per a la satisfacció de les necessitats", que aquesta autora considera un "concepte límit" (1978, 33). Per sota de determinats nivells d'alimentació, de protecció de la intempèrie o de repòs, l'organisme humà és víctima de lesions, dolor o destrucció. Aquesta realitat no es pot tampoc considerar com una "abstracció" biològica que no té res a veure amb la societat, perquè no hi ha societat sense fets biològics ni reproducció social sense reproducció biològica.

2.2. Els aspectes biològics

Comencem, doncs, per la dimensió biològica de les necessitats. Pel que fa a l'alimentació, la FAO va establir el 1981 com a necessitat diària mitjana per a un individu humà la quantitat de 2.700 quilocalories, incloent-hi 0,75 grams de proteïnes per cada kilo de pes corporal. L'observació d'infants greument subalimentats mostra manifestacions visibles de retard en el desenvolupament intel·lectual en comparació amb infants alimentats normalment; una més gran vulnerabilitat a malalties i epidèmies per insuficiència de les defenses corporals; una falta d'activitat intel·lectual i una incapacitat per al pensament globalitzador o creador; una excitabilitat exagerada; i, en casos extrems, una incapacitat per establir vincles socials normals (Herbig, 1983, 176-177).

Les necessitats alimentàries es poden desglossar en necessitats de diferents components. La primera mancança que l'alimentació omple és l'energètica. La vida, fins i tot la més vegetativa, comporta sempre un desgast energètic que cal

compensar³. Però l'organisme obté de l'alimentació altres beneficis. Els aminoàcids continguts a les proteïnes són indispensables per afavorir i regular el creixement dels teixits. Els músculs, els òrgans, les cèl·lules, les hormones i els enzims es componen de diverses classes de proteïnes, constituïdes per combinacions específiques d'aminoàcids que formen cadenes llargues i complexes. A partir de molècules obtingudes de les fècules, el sucre, els greixos vegetals i l'aigua, el propi organisme humà pot sintetitzar una dotzena d'aminoàcids. Però n'hi ha deu, els anomenats "aminoàcids essencials", que no pot sintetitzar i que ha d'obtenir menjant vegetals o animals que puguin sintetitzar-los o que els hagin obtingut ja sintetitzats d'altres vegetals o animals.

Un altre component indispensable per a la vida humana són les vitamines, sense les quals l'organisme pateix diverses disfuncions. La falta de vitamina B12 provoca anèmia perniciosa, trastorns nerviosos i conductes psicòtiques. La de vitamina D provoca raquitisme. La de vitamina C, l'escorbut. Etc. Aquestes substàncies les obtenim normalment amb l'alimentació, tot i que en alguns casos poden tenir un altre origen: la vitamina D s'obté normalment gràcies als efectes de la llum solar sobre la pell (excepte en latituds molt septentrionals, amb llum solar insuficient, on cal obtenir-la a través de la dieta).

L'organisme necessita també un conjunt de minerals, en quantitats molt petites (que per això reben el nom

³ El cost energètic de les activitats per als humans es medeixen per quilocalories de calor produïdes en 24 hores per cada quilogram metabòlic (pes en quilograms elevat a la potència 0,75). Tenen els valors aproximats següents: 70 quilocalories per quilogram metabòlic el metabolisme basal, 90 el repòs, 100 estar-se dret, 200 caminar, 240 un treball moderat, 500 nedar, 560 treballs feixucs com tallar llenya amb destal, 570 córrer, 1.050 córrer molt de pressa, 1.100 pujar pendents (Geist, 1978, 3).

d'oligoelements»), quasi tots aportats per la dieta. El ferro és indispensable per al transport d'oxigen per la sang, el calci és necessari per al desenvolupament dels ossos, el zinc per a la fecunditat masculina. Necessitem igualment coure, iode, etc.

L'alimentació aporta també substàncies que no són nutrients però que són indispensables per a la bona marxa de certes funcions orgàniques, com la fibra, que aporta a l'intestí gros una massa que facilita els moviments peristàltics i s'excreta sense ser assimilada.

El conjunt de les aportacions alimentàries requerides per al desenvolupament saludable de l'organisme no és un conjunt rígid, sinó que es mou entre uns màxims i uns mínims que depenen de factors ambientals o del propi organisme. Hi ha, d'entrada, diferència entre els sexes. Així, per exemple, la presència d'estrògens a l'organisme femení contraresta els efectes del colesterol i fa que les dones siguin més immunes a les malalties cardiovasculars. Els diferents individus i grups humans tenen diferents capacitats per assimilar o sintetitzar substàncies necessàries: un exemple típic d'aquest fenomen és la presència a la mucosa intestinal dels individus adults de l'enzim anomenat lactasa, que permet la digestió de la llet; fora dels blancs euroamericans són poques les ètnies que disposin de lactasa a l'intestí i puguin alimentar-se de llet després de la infància. L'entorn ambiental presenta també requeriments diversos (com s'ha vist a propòsit de la disponibilitat de llum solar per sintetitzar vitamina D). Els climes freds exigiran més calories; la disponibilitat variable de proteïnes animals obligarà a buscar més o menys proteïnes vegetals; etc. D'altra banda, els propis individus (i les comunitats d'individus) adapten el seu rendiment vital a les possibilitats que proporciona la dieta: una dieta més pobre imposa més necessitat de repòs o ritmes més

lents de treball⁴. Inversament: el tipus, el ritme i la intensitat de l'activitat imposen requeriments a la dieta: "l'òptim (pel que fa a la dieta alimentària) només és definible en relació amb el quantum de treball, muscular i nerviós, amb la complexitat de les tasques, amb la tensió potencial i els esforços exigits per una determinada configuració cultural dels individus" (Malinowski, 1948, 87).

El conjunt de les aportacions alimentàries tampoc no és un conjunt rígid en un altre sentit. Alguns aliments o nutrients poden tenir aplicacions diverses. El cas més il·lustratiu és el de l'ús alternatiu de les proteïnes, que quan són ingerides sense que hi hagi una aportació suficient de fonts més elementals de calories (per exemple, hidrats de carboni), són aprofitades justament com a font energètica i no com a font d'aminoàcids, de manera que en poden resultar disfuncions i malalties. Per aquesta raó, la determinació d'una dieta estàndard ha de tenir en compte no només les quantitats absolutes sinó també l'equilibri dels seus components⁵.

⁴ Si aquests ritmes, i els límits entre els quals es mouen, són violats per forces externes, provoquen malalties o escurçament de la vida, com va passar a les Antilles immediatament després de l'arribada dels espanyols, els quals van fer elevar la taxa de mortalitat dels autòctons no sols escampant entre ells malalties infeccioses contra les quals no tenien mecanismes d'immunització, sinó també obligant-los a ritmes de treball forçat als quals no estaven acostumats. La desorganització cultural pot tenir en casos així també efectes letals: vegeu els casos recollits més endavant, a l'apartat 2.5.

⁵ "D'acord amb aquest punt de vista, el problema alimentari mundial no rau en el fet que els aliments vegetals són una font inferior d'aminoàcids, sinó en el fet que la manca de calories a la dieta impedeix que els aminoàcids existents a les plantes siguin 'estalviats' i utilitzats com a proteïna i no com a energia." Aquest punt de vista va originar el 1973 una revisió cap avall del consum diari recomanat de proteïnes. Però el 1981 el Comitè

Cal esmentar, entre les necessitats metabòliques, la d'aigua, que es pot satisfer mitjançant la ingestió de líquids, però també d'aliments sòlids, que contenen quantitats variables d'aigua. La necessitat d'aigua depèn també de la quantitat d'aigua excretada per orina, transpiració, etc. I, òbviament, cal esmentar també la necessitat d'oxigen.

Tenint en compte que metabolisme és intercanvi entre organisme i medi, és obvi que excretar (la matèria fecal, l'orina, el diòxid de carboni de la respiració) forma part de les necessitats metabòliques. L'ésser humà té, a més, unes necessitats d'higiene: allunyar les substàncies excretades i algunes substàncies adventícies per eliminar els perills patògens i les incomoditats que comporten.

Es tasca de la fisiologia estudiar els mecanismes pels quals les mancances o necessitats esdevenen pulsions; per exemple, la presència o absència de substàncies determinades al corrent sanguini actuen d'una manera o d'una altra sobre el sistema nerviós desencadenant pulsions de recerca d'aliments, parella sexual, etc.

A propòsit de les necessitats alimentàries, val la pena esmentar que els organismes animals tenen una capacitat considerable d'autoregulació al servei de l'homeòstasi. L'autoselecció dietètica, tant en els humans com en els altres animals, proporciona, dintre d'uns límits, una quantitat i una varietat satisfactòries d'aliments. L'estudi de D.M. Davis sobre l'autoselecció dietètica en nens de dos

sobre nutrició de la OMS/FAO va tornar a revisar aquest criteri, fent passar de 0,57 a 0,75 grams de proteïnes diaris per quilo de pes corporal. L'argument dels experts fou que el nivell de 1973 només valia per a un adult normal, sà i plenament desenvolupat, però no tenia en compte el que passa quan la persona no és ni adulta, ni normal, ni sana. Les infeccions, els embarassos, la lactància, el creixement i altres situacions reclamen nivells més alts de proteïnes (Harris, 1985, 33-34).

anys, que posa en evidència la "racionalitat del cos", n'és un cas il·lustratiu: Davis va trobar que l'autoselecció dels infants es corresponia amb els requeriments nutritius (citats per Fitzgerald, 1977, 44). També Cannon, que parla de "saviesa del cos", ha comprovat l'existència d'automatismes per mantenir un estat constant i normal del corrent sanguini ("homeòstasi") i ha estudiat el fenomen pel que fa al contingut d'aigua, de sals, de sucre, de proteïnes, de greix, de calci, d'oxigen, a l'equilibri àcid-base i a la temperatura. Aquestes dades apunten a l'existència de mecanismes autoreguladors que identifiquen les necessitats pròpies de l'organisme: Davis parla d'impulsos basats en necessitats (**need-based drives**). Altres observacions, però, relativitzen --si més no-- aquestes conclusions, com l'experiment de Young (1949) sobre conducta tròfica de les rates, que va dur a la conclusió que "les rates desenvolupen impulsos a buscar aliments que els agraden donant-los preferència respecte a d'altres aliments que necessiten (és a dir, que els són més favorables del punt de vista nutricional)" (citats per McClelland, 1967, 440).

Les necessitats metabòliques tenen a veure amb l'intercanvi de materials i energia amb l'entorn físic, i són bàsiques o primàries, però no són les úniques necessitats fisiològiques. La necessitat sexual és la necessitat primària que il·lustra millor la insuficiència de la definició de la necessitat com a "mancaça", i la utilitat de definir-la com a "insatisfacció". Tot i no ser una funció metabòlica, la urgència de l'impuls sexual és tan forta que Freud va poder afirmar amb versemblança que és l'impuls fonamental del psiquisme humà. En aquest cas no és l'imperatiu de supervivència individual el que genera la necessitat, sinó el de supervivència de l'espècie, que apareix associat a la font més vigorosa i imperativa d'obtenció de plaer. En l'espècie humana, l'activitat sexual

no està lligada als períodes de zel: es manifesta al llarg de tota la vida. La seva no satisfacció no atempta directament a la supervivència de l'individu, però és font de malestar i desequilibris psicossomàtics.

La necessitat de repòs i la de protecció física són dues altres necessitats fisiològiques elementals. El repòs té a veure amb la dotació energètica. Es una forma d'estalvi energètic que facilita la conservació de l'energia necessària per a les activitats vitals. Però també respon al funcionament cíclic del sistema nerviós, que durant el dia travessa fases diferents pel que fa a la seva estimulació: la son apareix també quan no estem cansats, segons una repetició cíclica bastant regular. La protecció física és en part protecció respecte al desgast energètic (el vestit i l'aïxopluc o l'habitatge són mitjans que redueixen aquest desgast o que faciliten un repòs més segur i reparador, obtenint així el mateix resultat) i en part protecció respecte als perills naturals, a les agressions animals o humanes susceptibles de provocar traumatismes, ferides o malalties.

Tant el repòs com la protecció física tenen relació amb la conservació de l'energia corporal i, per tant, amb l'alimentació: una alimentació escassa pot provocar atonia o somnolència, i dona menys resistència al fred. Però són necessitats específiques, objectivament diferenciades de la necessitat alimentària, doncs responen a unes exigències somàtiques diferenciades, no reductibles a les alimentàries. El greix acumulat als teixits adiposos fa una funció protectora del fred assimilable a la d'un vestit de llana o la de les parets d'una casa; però per sota de determinades temperatures no hi ha cap teixit adipós que permeti evitar la mort per congelació. En altres paraules, cal tenir en compte el grau de temperatura, el percentatge d'humitat atmosfèrica i l'absència de substàncies nocives a proximitat

del cos, és a dir, el conjunt de condicions del benestar corporal, relacionades amb el metabolisme però que no en formen part.

També és una necessitat fisiològica elemental la protecció enfront de la malaltia i el dolor. Tots els animals defugen les causes de dolor i malestar: fugida davant d'amenaces a la integritat física, curació de ferides, evitació de paràsits patògens. La higiene comença en el regne animal com a lluita contra els paràsits nocius, i és ja una necessitat en animals molt primitius en l'escala evolutiva. Els sistemes d'immunitat són una protecció contra unes o altres malalties infeccioses, i els éssers humans hi intervenen conscientment i intencionalment (amb pràctiques sanitàries) o inconscientment, escampant els microorganismes patògens --a conseqüència de viatges, migracions, etc.-- cap a societats que abans els desconeixien (Crosby, 1986, 41-46).

El moviment i l'exercici corporals són una condició per a la utilització eficaç de les diferents capacitats físiques: els malalts o accidentats obligats a romandre molt de temps immòbils al llit sofreixen atrofies, afebliments o altres pèrdues de capacitat motriu (pèrdues normalment reversibles, dintre d'uns certs límits, amb exercicis de recuperació posteriors). L'espai es pot considerar quelcom de necessari en la mesura que és indispensable per al lliure exercici de les capacitats físiques. Però de fet la necessitat d'espai té una significació de més abast. En els animals apareix en forma de territorialisme, lligat no sols a les necessitats motrius, sinó també a la protecció, la provisió d'aliments, la recerca de parella i la nidificació.

L'exercici corporal té a veure amb el joc:

"Els nombrosos intents que s'han fet per a determinar la funció biològica del joc són molt divergents. Hom ha cregut que era possible definir l'origen i la base del joc com la

descàrrega d'un excés d'energia vital. Segons d'altres, l'ésser vivent obeeix, quan juga, a un impuls congènit d'imitació, o satisfà una necessitat de relaxament, o s'exercita per a activitats serioses que la vida li exigirà més endavant, o, finalment, el joc li serveix d'exercici per adquirir domini de si mateix. D'altres, encara, busquen el seu principi en la necessitat congènita de poder alguna cosa o d'efectuar alguna cosa, o també en el desig de dominar o d'entrar en competència amb d'altres. També hi ha els que el consideren una descàrrega innocent d'impulsos nocius, una compensació necessària d'un impuls dinàmic orientat massa unilateralment o una satisfacció dels desitjos que, no podent ser satisfets en la realitat, han de ser satisfets mitjançant una ficció, servint així per a mantenir el sentiment de la personalitat. Totes aquestes explicacions comparteixen el pressupòsit que el joc s'exercita per algun mòbil diferent d'ell mateix, que serveix a alguna finalitat biològica" (Huizinga, 1954, 12-13).

L'autor no accepta la reducció "biologista" del joc a cap de les funcions enumerades: "El joc és una categoria vital absolutament primària". Però el fragment aquí recollit és un bon inventari de les diverses interpretacions possibles (i realment formulades) sobre una activitat, el joc, "més vella que la cultura; perquè, encara que restringim molt el concepte de cultura, pressuposa sempre una societat humana, i els animals no han esperat que els homes els ensenyessin a jugar" (11); una activitat, doncs, que, independentment de com l'interpretem, forma part de les necessitats elementals.

Les esmentades al·lusions de Huizinga a la "descàrrega d'un excés d'energia vital" i a una "necessitat de relaxament" apunten a una qüestió ja tractada al capítol I a propòsit de la satisfacció: que el psiquisme humà oscil·la entre extrems (variables segons els individus i segons les

circumstàncies) d'estimulació i descàrrega, i que el benestar està estretament lligat als equilibris que s'hi van obtenint en cada moment.

Les necessitats fisiològiques tal com han estat fins aquí inventariades són conceptes-límit. En la vida real la determinació concreta de l'objecte i la forma de satisfacció de les necessitats és resultat d'interaccions ecològiques i socials. Les necessitats empíricament observables són les d'individus ecosocials, és a dir, membres d'alguna comunitat humana situada en algun entorn natural.

2.3. Els factors ecològics

Les necessitats d'aliments, de vestit, d'aixopluc se satisfan amb els productes de la terra que en cada cas són a l'abast de l'ésser humà; els productes disponibles vindran determinats pels recursos minerals i per la flora i la fauna presents en el radi d'acció de l'ésser humà en qüestió i de les capacitats tècniques de què disposi. És la interacció entre els éssers humans agrupats en comunitats i el seu entorn natural allò que origina les diferents maneres de satisfer les necessitats físiques elementals⁶. L'estudi de la gènesi de les necessitats remet, doncs, a les condicions geogràfiques i ecològiques dels hàbitats humans, als moviments de la població, als intercanvis amb altres poblacions i a les tècniques utilitzades en aquests

⁶ "La pluja determina la vegetació i com que la vegetació és la primera anella de la cadena tròfica, determina també l'abundància de la vida animal. L'home caçador i recol·lector és al cim de la cadena tròfica, i pel fet d'explotar tots els recursos vegetals i animals disponibles, depèn de les seves condicions ecològiques de reproducció." Godelier (1974, 233-234) es refereix aquí als aborígens australians en general, i recull conclusions de diversos antropòlegs respecte a la relació entre condicions ecològiques i 1) distribució territorial de les tribus; 2) grau de mobilitat i nomadisme; i 3) estructures de parentiu.

processos. El clima i les propietats físico-químiques dels sòls condicionen els tipus de recursos disponibles, que, evidentment, depenen també de la intervenció humana. El domini tècnic de la natura modifica el ventall de les necessitats. Els cereals esdevenen un bé de primera necessitat quan es generalitza l'agricultura i s'inventa la mòlta de gra i la cocció de la farina.

La magnitud de la població --més precisament, la seva magnitud relativa respecte als recursos disponibles-- juga un paper en les estratègies alimentàries dels humans, no sols pel que fa a les quantitats d'aliments, sinó de vegades també pel que fa als tipus de recursos que són explotats. Sobre aquesta qüestió resulta il·lustrativa la primera gran transició històrica de la humanitat: la revolució agrícola. La historiografia actual estableix que l'adopció sistemàtica de l'agricultura i la ramaderia com a formes dominants de l'economia va obeir principalment a una crisi ecològica resultant d'augmentos demogràfics combinats amb la desaparició de boscos. Aquesta crisi hauria obligat a generalitzar unes tècniques agrícoles que, en molts casos documentats, ja eren conegudes per les comunitats de caçadors i recol·lectors, però utilitzades només marginalment. L'augment demogràfic en relació amb els recursos naturals hauria obligat a adoptar l'agricultura degut al seu superior rendiment energètic per unitat de superfície⁷.

⁷ Aquest resultat de l'arqueologia posa en qüestió la versió "progressista" de la història, segons la qual els éssers humans han anat adoptant formes de producció "superiors" a mesura que les han anat descobrint. Les dades disponibles donen més aviat suport a "la hipòtesi que el canvi es produeix com a resposta a la pressió demogràfica creixent sobre els recursos alimentaris silvestres. Segons sembla, el comportament normal consisteix en continuar la recol·lecció d'aliments tant de temps com sigui possible" (Boserup, 1981, 69). L'adopció de l'agricultura seria, doncs, no simplement el pas a una forma superior de

Adoptant un punt de vista més ampli, es pot contemplar un ventall més extens d'interaccions entre homes i natura per afrontar l'escassetat de plantes i animals silvestres al final del Paleolític:

"Si començaven a escassejar els animals salvatges i les plantes silvestres consumits, perquè el grup creixia o per altres raons, els membres del grup s'adaptaven a la nova situació consumint aliments diferents dels recollits o caçats fins aleshores, emigrant, controlant la fecunditat o efectuant canvis tecnològics" (Boserup, 1981, 59).

Examinem una per una aquestes quatre reaccions a l'escassetat.

1) L'últim període anterior a l'inici de la producció (i no simple recol·lecció) d'aliments és qualificat pels arqueòlegs com el període de l'"espectre ampli", durant el qual s'ingerien molts tipus d'aliments. Segons sembla, molts pobles de diferents parts del món van ampliar la seva dieta, incloent-hi més articles alimentaris abans no aprofitats, per fer front a la pressió demogràfica creixent en el període preagrícola.

2) L'altra resposta possible és l'emigració. Tard o d'hora l'emigració fa penetrar en zones climàtiques diferents, i obliga a afegir nous tipus d'aliments a la dieta, a fi de substituir els que no es poden trobar en el nou entorn.

3) En comptes d'actuar sobre la provisió d'aliments, els éssers humans poden actuar sobre la població amb mesures de control de la natalitat. Deixant de banda els factors no intencionals de limitació de la fecunditat (avortaments espontanis, alletament prolongat, llargs intervals intergenèsics), les societats primitives tenen mitjans de

producció d'aliments, sinó una resposta, adoptada sota la constricció de l'escassetat, a una crisi ecològica.

control intencional de la natalitat: l'infanticidi, l'avortament provocat i altres, que de vegades obeeixen a una por conscient d'escassetat d'aliments.

4) Finalment, els éssers humans poden afrontar la crisi amb invencions destinades a augmentar els aliments disponibles: millores en les tècniques cinegètiques, domesticació de plantes i animals, etc. Una manera indirecta de fer-ho és amb tècniques com la cocció amb foc o la molla, que permeten de convertir en aliments substàncies abans no digeribles (59-61).

Es poden fer consideracions ecològiques anàlogues a propòsit de la necessitat de vestit, de vivenda i altres necessitats materials, que se satisfan també d'acord amb les disponibilitats de recursos naturals i les tècniques existents en cada cas.

La humanitat s'apropia dels recursos que li ofereix la natura i els transforma. Però no sols transforma la part de natura que posa al seu servei, sinó també la part restant. Així, per exemple, incendia boscos per lluitar contra les bèsties ferotges o guanyar terreny destinable a conreus o pastures; pol·luciona l'aigua o l'atmosfera, etc. Si metabolisme és intercanvi, el metabolisme de la societat humana amb la natura implica que els residus de les activitats humanes retornen a la natura i la modifiquen. Aquest fenomen fa que alguns béns naturals que satisfan necessitats esdevinguin, degut a l'acció humana, béns escassos que cal buscar i obtenir amb esforços instrumentals suplementaris (que caldria sostreure, com a "deseconomia" o com a "valor de nocivitat", nuisance value --segons expressió de Scitovsky, 1986, 49--, per obtenir el valor net del producte final). Per a l'habitant d'una ciutat moderna, l'aire pur i el silenci són béns necessaris no disponibles, que requereixen una mediació addicional per a ser obtinguts.

Alguns estudiosos protoecologistes, estudiats per Martínez Alier (1984) (Podolinski, Sacher, Geddes, Popper-Lynkeus, Ballod-Atlanticus, Soddy, Hogben i Neurath), han fet càlculs de les necessitats materials des del punt de vista de la capacitat sustentadora de la terra en funció de la població, introduint punts de vista correctors de l'economia convencional (inclosa la marxista), que treballa amb valors crematístics i expulsa fora del seu àmbit els fets naturals com els intercanvis físics de materials i energia. Es tracta d'aportacions essencials a la teoria de les necessitats, tot i que aquests autors manifesten poca o nul·la consciència de les dimensions culturals i psicològiques del fenomen⁹.

Recapitulem. Els individus humans tenen un repertori de necessitats físiques bàsiques que constitueixen un límit inferior per sota del qual sobrevenen disfuncions orgàniques, malalties, malestar i la mort. Però aquestes necessitats es poden satisfer amb substàncies, condicions ambientals i circumstàncies molt diverses. La seva concreció en cada cas dependrà de l'entorn natural i de l'acció humana, passada i present, essencialment col·lectiva. La gènesi de les necessitats, doncs, depèn del substrat biològic i de la interacció entre comunitats humanes i medi natural, interacció que pot adoptar plasmacions diverses. Els éssers humans, com els altres animals, comencen

⁹ Després d'aquests autors i abans de la recent onada d'interès per l'ecologia en general i l'ecologia humana en particular, han estat escassos els estudis en aquesta línia. Una excepció és R.L. Meier (1956), que fa un estudi quantitatiu dels recursos i necessitats mundials, comptant amb estadístiques més elaborades. Després ja saltem a autors com Kenneth E. Boulding (que el 1966 va inventar la imatge de "la nau espacial Terra" i citava el llibre de Meier) i Nicholas Georgescu-Roegen, precedents directes de la nova "economia ecològica".

apropiant-se directament dels recursos que troben al seu abast; posteriorment, es veuen obligats a respondre als reptes llençats per les modificacions (induïdes o no per l'acció humana) de l'entorn natural, i ho fan apropiant-se de recursos abans desaprofitats, millorant les seves tècniques o actuant sobre la població (migracions i control de la natalitat). Es en la resposta a aquests reptes on es manifesta l'especificitat humana dintre del regne animal, i on la satisfacció de les necessitats esdevé satisfacció humana de necessitats humanes. Aquesta forma específica de satisfacció depèn de factors psicosocials que s'examinen a continuació.

2.4. Els factors socials

L'ésser humà és essencialment social. Una de les claus de la seva emergència fora de la mera animalitat és justament la capacitat que té d'objectivar la seva experiència en el llenguatge, les eines i les obres del treball, els costums, les arts i les institucions, i de transmetre l'experiència objectivada en aquests productes a les generacions posteriors a través de la socialització i l'aprenentatge. No sols les necessitats se satisfan en un marc social, sinó que els impulsos que generen només prenen forma en un marc social. Fins i tot la respiració (que depèn d'un bé sobreabundant com és l'aire, del qual l'ésser humà s'apropia sense la mediació de cap treball) és modulada pel marc cultural:

"Els fenòmens respiratoris (...) es produeixen dintre d'espais tancats, en una casa, una mina, una cova o una fàbrica. Es pot dir que hi ha una relació entre la necessitat d'oxigen als pulmons i la de protecció integral durant el son, la feina o les reunions socials. Les exigències de temperatura o ventilació han de ser satisfetes mitjançant dispositius culturals. (...) L'ajustament adequat

de la respiració profunda a les exigències de l'oratória pública, a la recitació de fórmules màgiques i al cant constitueix un altre àmbit en el qual la respiració es diferencia del simple acte fisiològic. La interacció entre les creences, màgiques o religioses, relacionades amb l'etiqueta i la respiració, proporcionen un altre factor co-determinant del fenomen fisiològic, en cultures on l'exhalació de l'alè, especialment als locals tancats, es considera perillosa, descortesa o nociva, mentre que la inspiració profunda i sorollosa de l'aire és un signe de respecte i submissió" (Malinowski, 1944, 92-93).

La determinació cultural és un fet familiar pel que fa a la fam i a la disposició per menjar. A qualsevol societat hi ha limitacions sobre el que és considerat saborós o admissible, prescripcions i tabús màgics, religiosos, higiènics i socials respecte a la qualitat, ordenació i preparació del menjar, com també rutines que fixen ritme, moment i quantitat del consum alimentari. La conservació i la cocció dels aliments són activitats codificades. L'acte de menjar acostuma a ser un acte social, regit per unes regles de cortesia i uns rituals (93-95). Marvin Harris (1985) ha formulat algunes hipòtesis provocatives sobre allò que és "bo per a menjar" en diferents cultures, en un intent d'explicar, entre altres coses, per què la carn de vaca és prohibida als hindús, la de porc als jueus i musulmans i per què els europeus i nordamericans senten fàstic pels insectes com aliment; l'autor relaciona aquestes prohibicions i gustos culinaris amb reaccions culturals als condicionaments ecològics en què s'han format les diverses cultures considerades.

L'apetit sexual és regulat per prohibicions molt estrictes, com la de l'incest (pràcticament universal), i altres limitacions. L'acoblament no es pot realitzar de qualsevol manera ni a qualsevol lloc, ni sense considerar

els sentiments i reaccions no sols del company o companya, sinó també dels altres membres de la comunitat. Necessitats tan elementals com el descans, la defecació i la micció són satisfetes dintre d'un sistema de regles normalment molt rígides.

L'organització social de la satisfacció de les necessitats és un element fonamental de l'hominització cultural. Maslow ha comprès aquesta dimensió de la vida social quan, després d'afirmar que "a l'home que està extremament i perillosament afamat no li interessa res més que el menjar", observa que no cal portar massa lluny aquesta afirmació, doncs en qualsevol societat que funcioni normalment no acostumen a produir-se situacions de fam que obliguin la gent a dedicar tota la seva activitat a la recerca d'aliment. De fet, "la pròpia cultura és una eina adaptativa, que té com una de les seves funcions principals fer que les situacions d'urgència fisiològica es produeixin cada cop amb una freqüència menor" (1954, 38). Tota societat organitza la provisió d'aliments, d'aixopluc, de vestits, en una paraula, la satisfacció de les necessitats fisiològiques transferint aquesta satisfacció de l'esfera de les pulsions elementals a l'esfera dels hàbits. "Entre les indigències elementals i les seves satisfaccions exteriors (...) se situa tot el sistema d'orientació en el món i de l'acció. Es a dir: l'intermón de la praxi conscient i l'experiència objectiva, que travessa la mà, l'ull, el tacte i el llenguatge. Tot el marc social, vinculat amb ell, es mou finalment entre les indigències-de-primera-mà de l'individu i les seves satisfaccions" (Gehlen, 1974, 60). Les indigències elementals són ampliades fins a necessitats dels mitjans, fins a "interessos", fins a la formació d'impulsos durables, que no abandonaran l'individu, "que l'arrossegaran demà novament a la seva activitat, al treball de Sísif de la dominació quotidiana de l'existència" (65).

"Les necessitats d'aliment, beguda i oxigen no són mai forces aïllades que impulsen l'individu o el grup a una recerca cega d'aliment, aigua o oxigen. (...) Els éssers humans, sota les seves condicions de cultura, desperten ja amb la seva gana matutina ben a punt i també amb un esmozar que els espera o que està disposat per a ser preparat. Totes dues coses, la gana i la seva satisfacció, es produeixen simultàniament en la rutina habitual de la vida. (...)

"Ni l'home primitiu ni el civilitzat esperen necessitar abric per proveir-se d'una pell, un vestit o una flassada. Tots aquests elements del benestar físic són utilitzats rutinàriament com a part de la vida organitzada" (Malinowski, 1944, 101 i 111).

En l'àmbit de cada necessitat específica es desenvolupen hàbits, i dintre de les organitzacions o institucions, la rutina d'aquests hàbits allibera els individus de l'esclavatge que representaria la dependència directa de la necessitat pura. L'ésser humà, doncs, no està pendent, minut a minut, de les necessitats elementals que el sol·liciten, sinó que viu en contextos socials on comparteix amb els altres unes formes normades i previstes de fer front a les necessitats elementals, les quals arriben a perdre la seva imperiositat animal i esdevenen part dels intercanvis socials. El menjar no és simple restitució energètica, sinó ritual col·lectiu i refinament gastronòmic. El vestir no és protecció respecte al fred només, sinó demanda de reconeixement (jeràrquic, estètic o d'altra mena) per part dels altres i d'un mateix. Henri Lefèbvre (1958) ha destacat el paper que juga l'objectivació lingüística en aquesta socialització de les necessitats: "una llengua és un tot (un tot 'estructurat') que conté una altra totalitat, el conjunt de les necessitats socials ja elaborades, formulades, regularitzades, integrades --i és, així doncs, el lligam

concret de les altres necessitats i de les necessitats dels altres amb les de cada subjecte considerat" (43-44).

Ara bé, aquesta domesticació i regulació de la necessitat elemental no sols no en suprimeix el caràcter pulsional, sinó que hi afegeix una nova força pulsional més elaborada (que pot ser tan o més potent que la pulsio primària: la necessitat de "quedar bé" davant dels altres pot ser més imperiosa que la necessitat d'aliment). Aquesta enorme versatilitat de les pulsions humanes té a veure amb el que Gehlen anomena **superàvit pulsional**. Aquest superàvit és, segons aquest autor, propi d'un ésser no especialitzat ni adaptat a cap medi ambient específic (característica distintiva dels humans enfront dels altres animals), que per la seva feblesa i pobresa d'instruments naturals orgànics, es veu constantment exposat a una pressió, a una imposició de tasques múltiples per sobreviure i dominar el medi. L'ésser humà viu, així, en una "penúria crònica", i la seva satisfacció no s'esgota amb les satisfaccions de les indigències animals mínimes, com la fam i l'impuls sexual. La penúria crònica "es mostra físicament en les seves mancances orgàniques; espiritualment, en el volum, tan ample com el món, dels estímuls i motius que li són oferts, i que ha de dominar". Els altres animals tenen un ventall restringit d'estímuls (i de disposicions a les respostes adequades); l'ésser humà està obert al món, rep moltíssims estímuls per als quals no té respostes instintives a punt, i que no tenen relació immediata amb la seva adaptació i supervivència. Ha de seleccionar-los, centrar la seva atenció en aquells que li poden ser útils. D'aquest medi exterior sobreabundant d'estímuls, rep doncs una "pressió a configurar-se" a conseqüència del superàvit pulsional. Ha de construir una estructura d'interessos, optant per uns objectius i suprimint-ne d'altres igualment possibles. En aquesta estructura interna, fins i tot els impulsos mínims

de caire orgànic (fam i sexualitat) es vinculen a les lleis dels interessos superiors: poden ser frenats, desviats, diferits, dintre de certs límits. La persona que per motius patològics no aconsegueix una adaptació permanent i orientada al món, i també una arquitectura dels interessos, degenera en manies autodestructives com a conseqüència del superàvit pulsional (65-68).

La plasticitat del psiquisme humà que fa possible aquestes transferències de càrrega pulsional des de les indigències-de-primera-mà a les necessitats construïdes en l'esfera social s'observa clarament en situacions com les següents: "un aborigen d' Austràlia que ha satisfet la seva gana menjant per error el seu animal totèmic; un jueu ortodox que, per dissort, ha menjat porc; un brahman obligat a ingerir carn de vaca, manifestarien símptomes de caire fisiològic, com el vòmit, la descomposició digestiva i altres manifestacions de malaltia que es consideren el càstig específic de la violació de la norma. El plaer aconseguit amb un acte sexual que ha violat el tabú de l'incest o que ha suposat adulteri o infracció dels vots sagrats de castedat produeix també efectes determinats pels valors culturals" (Malinowski, 1944, 96).

Si la supervivència, el benestar i el desenvolupament de l'individu depenen de la vida del grup (i del domini de l'entorn natural per part del grup), aleshores les necessitats del grup són també necessitats de l'individu. Malinowski anomena necessitats derivades els imperatius culturals que s'imposen a l'ésser humà com a membre d'una comunitat. "L'home no està obligat, per determinisme natural, a caçar amb llança o amb arc i fletxa, a usar dards emmetzinats (...). Però des del moment que aquestes invencions han estat adoptades a fi de perfeccionar l'adaptabilitat al medi, esdevenen condicions necessàries de supervivència. (...) Imagineu qualsevol situació en la qual

estigui en joc una reacció immediata, perillosa i culturalment inevitable. El caçador s'enfronta amb un animal més fort, millor equipat anatòmicament, amb el qual un encontre sense armes provocaria la incapacitació o la mort. Cal que l'objecte que ell usarà, llança, arc o fusell, sigui tècnicament perfecte. La seva destresa i habilitat no han de fallar al moment crucial. En una expedició cooperativa de cacera, l'arma i els caçadors han d'estar al lloc convenient al moment precís, i tots han de complir la seva tasca com cal". La conclusió és que l'equipament tècnic, la preparació, el saber i la cooperació són tan indispensables com qualsevol dels elements purament fisiològics; que les necessitats "derivades" o socials són també imperatives per a la supervivència i la vida, són també necessitats en sentit ple. Malinowski en fa el següent inventari:

1) El patrimoni cultural constituït pels utensilis i béns dels consumidors ha de ser produït, usat, mantingut i renovat. 2) La conducta humana, pel que fa a les prescripcions tècniques, consuetudinàries, jurídiques o morals, ha de ser codificada i regulada, i sancionada quan calgui. 3) L'element humà gràcies al qual es manté tota institució ha de ser renovat, educat, disciplinat, i li ha de ser transmesa la tradició del grup. 4) Dintre de cada institució, l'autoritat ha de ser definida, dotada de poders i de mitjans per a l'execució compulsiva dels seus mandats. Els concomitants culturals que corresponen a aquests quatre imperatius són: 1) economia, 2) control social, 3) educació i 4) organització política (128-134).

En conclusió, Malinowski arriba a definir les necessitats, i més concretament les bàsiques, com "el sistema de condicions que es manifesten en l'organisme humà, en el marc cultural i en la relació de tots dos amb l'ambient físic i que és suficient i necessari per a la supervivència del grup i de l'organisme" (97; vege's també

83). En aquesta definició les necessitats apareixen com propietats o condicions no només de l'organisme individual, sinó també del grup i de la seva interacció amb el medi ambient (és a dir, del que he anomenat "individu ecosocial"). Observi's també que, per a Malinowski, les necessitats no es poden concebre aïlladament, sinó formant un conjunt articulat o sistema, que correspon alhora a l'individu i al grup en què viu i a la seva relació amb l'entorn físic.

Recapitem una altra vegada. L'ésser humà, per la seva essència temporal, viu constitutivament per al futur. La satisfacció de les seves necessitats no pot ser una simple superació immediata del present, sinó que ha de preparar el demà, perquè pateix ja avui la fam de demà, i per tant superar-la avui és també una tasca: l'ésser humà és constitutivament "previsor". Alhora només és humà en la mesura que és social i creix incorporant a la seva conducta individual l'experiència viscuda per generacions anteriors i objectivada en productes, institucions, hàbits, llenguatges, etc. Les necessitats fisiològiques se li manifesten com a necessitats a través de la mediació cultural, i són satisfetes en un marc, també cultural, d'hàbits i institucions, al qual s'ha transferit la seva càrrega pulsional. L'individu humà ja no depèn de la satisfacció immediata de la necessitat, perquè no ha d'esperar que li vingui la gana per buscar el menjar, sinó que es troba immers en una estructura social que li permet de resoldre previsorament el problema, i, emancipant-lo d'aquesta dependència estricta, el deixa disponible per a conductes alliberades de la mera satisfacció de les necessitats purament animals. L'individu paga l'alliberament respecte de la dependència natural amb una dependència respecte del grup social al qual pertany i transfereix la seva càrrega pulsional cap a l'esfera social, cap a les conductes

socialment condicionades que li permeten de satisfer humanament les seves necessitats, des de les més elementals. Per això qualsevol necessitat té un component psicosocial inseparable de les seves dimensions fisiològiques o materials.

Que les necessitats individuals se satisfacin en contextos socials no vol dir que això s'esdevingui de manera harmoniosa i sense conflictes: les necessitats dels individus com a tals poden ser sotmeses a distorsions i violències pel propi marc social que facilita la seva satisfacció. Els imperatius d'una comunitat o dels grups socials que dominen una comunitat s'imposen a través de diversos mecanismes de coerció i/o consens, i sovint són interioritzats com a normes morals més o menys espontànies. Un cas ben clar és el de la sexualitat, on les restriccions socials, habitualment repressores dels impulsos individuals espontanis, tenen com a principi motor la necessitat (social) de mantenir certes estructures familiars que estan cristal·litzades en els costums i més o menys sacralitzades. Qualsevol història de les necessitats ha de tenir present la complicada dialèctica entre individu i comunitat a l'interior de la qual es configuren les necessitats i se'n plasmen les satisfaccions. Una de les complicacions de l'assumpte és que l'educació de certes disposicions humanes individuals sembla inseparable de la disciplina repressiva que sovint imposa la societat. Aquesta idea es troba en Marx, quan considera el dolor i l'opressió de les societats de classes com un factor civilitzador, i, de manera diferent i ahistòrica, en Freud, quan diu que la cultura humana és resultat de la repressió i sublimació d'impulsos.

2.5. La integració social com a necessitat

El benestar humà depèn, en suma, de les circumstàncies psicològiques i socials en què la vida es desenvolupa, i no

només de la satisfacció de les mancances fisiològiques. La imperiositat de certes condicions psicosocials, fins i tot per a la mera supervivència, queda il·lustrada per la següent anècdota que relata Serge-Christophe Kolm (1984, 304-305), referent a la política d'integració d'uns aborígens australians empresa pel govern d'aquest país el decenni de 1960:

"Es va organitzar una expedició dirigida pel doctor Long, del Departament d' Afers Aborígens, per prendre contacte amb un dels pocs grups aborígens que encara existien, els pintubis, a fi d'intentar integrar-los a la civilització. S'establí el contacte i es va posar en mans dels pintubis algunes mostres del consum modern, fent-les-hi experimentar --cervesa, corned beef, pantalons (que intentaven posar-se pel cap)--, tot prometent-los que si anaven a instal·lar-se al poblat de Papunya, força allunyat del seu territori, en tindrien a cor què vols (...). Els pintubis amb qui es va tenir el contacte van anar a parlar-ne amb altres grups de la tribu, en van discutir llargament i al final van acceptar. Els aficionats a la teoria de la sobirania del consumidor poden retenir un detall: que van decidir lliurement; però cal no oblidar que en aquell moment hi havia sequera i, per tant, manca d'aigua i d'animals de caça a la seva regió, la qual cosa els feia més dura la vida que duïen.

"Un miler de pintubis es van instal·lar al poblat de Papunya. Un any més tard no eren més de 300. Els altres havien mort. ¿De què? Hi havia hagut epidèmies, però normalment poc greus, i es comptava amb mitjans per vèncer-les. De fet, en el curs de l'enquesta sobre el terreny que em va ser encarregada, vaig rebre de tots i de tot arreu la mateixa resposta: han mort de broken heart, de cor destrossat, de desesper, degut a la privació cultural. S'havien deixat morir perquè la vida per a ells havia perdut

sentit. Ja no havien de caçar (reben un subsidi del govern), ni practicaven doncs el seu estil de vida tradicional, vinculat a la caça (i, en concret, ja no tenien ocasió d'intercanviar entre ells peces capturades com a regals recíprocs, doncs tot el que captura cadascun dels caçadors és enterament repartit amb els altres). Els seus nous habitatges, de ciment, no els permetien de parlar-se d'una cabana a l'altra, com en tenien costum. Allunyats dels seus llocs sagrats (plens de records dels seus avantpassats mítics), ja no podien practicar els seus ritus ni alimentar els seus mites. A més, al poblat estaven barrejats amb altres tribus. Els supervivents, que fins feia poc havien estat uns admirables i àgils caçadors de cangurs i emús, s'havien tornat obesos i ja no podien córrer ni 50 metres".

En aquest cas queda palès que no només les necessitats fisiològiques --que podien satisfer-se fàcilment entre els pintubis transplantats-- tenen valor de supervivència, sinó que la satisfacció i el benestar que fan possible la vida depenen de l'habitual activitat cinegètica per obtenir l'aliment, amb els seus concomitants lúdics, socials i religiosos. Aquestes condicions són tan peremptòries que si no es tenen poden provocar la destrucció moral i física. Kolm ho relaciona oportunament amb el sentit de la vida: cada acte i cada satisfacció de les indigències biològiques han de realitzar-se en funció d'uns valors que fan la vida estimable i digna de ser viscuda.

Aquesta tràgica anècdota es podria considerar representativa de societats primitives amb una alta integració social, però no de societats més evolucionades, on els diferents aspectes de la vida social no estan tan íntimament articulats. Anem per parts.

En la literatura etnològica és abrumadora l'evidència que confirma la integració social com a necessitat dels

pobles "primitius"⁹. L'expansió colonial europea proporciona nombrosos exemples de "contacte brutal de cultures", en què la cultura europea, gràcies a la seva superioritat tècnica i militar, provoca la desintegració de l'entorn cultural dels pobles sotmesos, infligint ferides mortals a les institucions en què s'encarna la seva existència social. Els signes de decadència cultural poden ser tan paradoxals com en el següent cas. El missioner F.E. Williams informa sobre un poble de la Melanèsia habituat a la guerra en què l'abolició dels combats per la pressió colonialista va fer disminuir la població, ja que la guerra causava molt pocs morts, mentre que la seva pèrdua va significar la desaparició de costums i cerimònies vivificants, generadora d'una vida monòtona i una apatia malsana. L'indígena, en aquestes condicions, sucumbeix a l'abatiment; aniquilat el seu poder de resistència, esdevé víctima fàcil de qualsevol malaltia. Goldenweiser va confirmar la famosa observació feta per Pitt-Rivers també a la Melanèsia, segons la qual la misèria cultural duu a la "mort per avorriment" (cit. per Polanyi, 1944, 439-441). Margaret Mead fa la mateixa observació del que ella anomena situació de "pobles senzills arrencats del seu món moral": "El procés que converteix un grup de salvatges en minaires d'una mina d'or, en la tripulació d'un vaixell o simplement el priva de tota capacitat de reacció, de manera que es deixa morir en la indolència a la vora d'un riu ple de peixos, pot semblar tan estrany a la natura de la societat i al seu funcionament normal, que apareix com un funcionament patològic. (Això no

⁹ Es pot comprovar en autors com Thurnwald, Goldenweiser (que va utilitzar el terme de "buit cultural"), Margaret Mead ("món moral"), Pitt-Rivers ("morir d'avorriment"); en els estudis de les poblacions autòctones de l'Àfrica occidental fets per Mary H. Kingsley i L.P. Mayr i en els estudis dels indis nordamericans de John Collier i Lesser.

obstant,) és el que s'acostuma a produir en una població quan s'hi produeix un canvi violent generat des de l'exterior" (cit. per Polanyi, 258).

Val la pena recordar que el desmembrament institucional i el buit cultural no necessàriament van lligats a una imposició militar directa. Pot provenir també de modificacions institucionals (les quals normalment, però, sempre presuposen alguna superioritat militar). Quan el 1887 el govern dels Estats Units va dictar la General Allotment Act, en virtut de la qual es distribuïa la terra als indis individualment, es va accelerar la destrucció de les comunitats índies, habituades a formes col·lectivistes de possessió de la terra. En canvi, la Indian Reorganization Act de 1934, que restituïa la forma col·lectiva de possessió del territori, va permetre un cert renaixement d'aquelles societats, tocades, però, de mort pel contacte cultural amb la civilització blanca.

Polanyi fa un paral·lelisme entre la disgregació cultural dels pobles colonitzats i la que van sofrir les classes treballadores a la Gran Bretanya sota l'impacte de la revolució industrial. Sosté que també en aquest cas les formes tradicionals d'integració van ser escombrades per les enclosures i la imposició d'una economia de mercat, en què "el treball i la terra esdevenen mercaderies, la qual cosa no és més que una fórmula abreviada per expressar l'anorreament de totes i cadascuna de les institucions culturals d'una societat orgànica" (260). Els efectes sobre les poblacions desintegrades i malmenades per forces que escapaven al seu control havien estat similars: "Els vicis predominants entre la massa del poble eren, per regla general, els mateixos que caracteritzaven les poblacions de color envilides per un contacte cultural desintegrador: el malbaratament, la prostitució, el robatori, la imprevisió i la falta d'energia i de respecte per un mateix" (442).

Si s'accepten les conclusions de Polanyi, es poden fer extensives les observacions anteriors a qualssevol societats preindustrials. ¿Què dir, però, de les societats industrials modernes? ¿Es pot afirmar que la integració social hi és també una necessitat peremptòria? El tema és prou complex per deixar-lo obert i supeditat a un coneixement sociològic més acurat. Només vull afegir un parell d'observacions. La primera és que l'emergència de l'individualisme modern ha fet retrocedir la dependència psicològica --alhora que ha augmentat enormement la dependència material-- de l'individu respecte a la comunitat, i per tant ha fet créixer els sentiments d'autosuficiència i autonomia personal. Això, sens dubte, ha generat mecanismes més complexos d'autodefensa davant de situacions de desintegració social, en què l'individu ha après a moure's en un espai social i espiritual més fragmentat i no és tan fràgil davant de l'anomia social (no es deixa morir tan fàcilment per les raons morals esmentades, l'"avorriment" o el "cor destrossat"), però al preu de nombroses patologies psíquiques, individuals i col·lectives. La segona observació és que, en tot cas, la "necessitat d'integració social" o "necessitat de societat" no és de fet una necessitat primària, sinó una necessitat complexa que cal referir a d'altres més bàsiques: les necessitats de protecció, de seguretat, de pertinença a un grup o de reconeixement. Passem tot seguit a examinar aquestes necessitats psicosocials.

2.6. Protecció i seguretat

El caràcter constitutivament social de l'individu humà comporta una situació de dependència respecte de la societat que té la seva base en la prematuritat de la naixença. Els humans neixen relativament immadurs. La relació entre la capacitat craniana del nou nat i de l'individu adult, que

entre els macacos i babuins és del 70% i entre els antropoides del 35-60%, no supera el 25% en l'espècie humana. El sistema neurofisiològic és molt més immadur també, i es desenvolupa força més lentament. El ximpanzè aprèn a caminar sol cap a les 25 setmanes, mentre que l'ésser humà ho fa cap a les 64 setmanes. També el ximpanzè el supera inicialment en capacitats intel·lectuals, i no queda enrera fins que l'individu humà no comença a parlar. Els humans engendren criatures completament indefenses, incapaces de comunicar-se, de caminar i fins i tot de mantenir-se dretes. El seu primer any de vida ha rebut la denominació significativa de "primer període de desenvolupament extrauterí" perquè és bàsicament la fase final de maduració de l'embrió, transferida del cos matern a una "incubadora social" constituïda pel grup; aquest període inicial es dedica en gran part a la maduració de funcions que en els altres animals superiors assoleixen un ple desenrotllament ja en l'estat fetal¹⁰. Les conseqüències de la immaduresa aquí descrita són òbvies de cara a la relació entre individu i grup social:

"La maduració retardada de l'ésser humà implica un període prolongat de dependència dels infants respecte als adults, que té conseqüències importantíssimes sobre els trets fonamentals dels grups. No cal sinó dir que els nostres avantpassats només van poder augmentar la grandària del seu cervell (i per tant esdevenir homes) perquè simultàniament van crear una estructura social i una cultura

¹⁰ Una explicació del caràcter tan marcadament prematur de la criatura humana és la combinació de l'augment de les dimensions del cervell i de l'estretament del canal ossi de la pelvis materna, a conseqüència de l'adquisició de la posició i la locomoció bípedes. El resultat evolutiu d'aquests dos processos és que només van poder sobreviure els infants que neixien en un estat de desenvolupament menys avançat, quan encara no els havia crescut del tot la caixa craniana (Melotti, 1979, 334-335).

capaces d'assegurar, almenys tendencialment, la supervivència de les criatures, cada cop més incapaces de valdre's per si soles. També des d'aquest punt de vista és clarament visible que no fou l'individu humà qui creà la societat (com diu la vella tesi contractualista), sinó que fou la societat la que creà l'ésser humà" (Melotti, 1979, 336).

La necessitat de protecció arrenca d'aquesta circumstància. Maslow considera aquesta necessitat com la més elemental després de les necessitats fisiològiques; la denomina "necessitat de seguretat" (**safety**). La necessitat de protecció, essencial per a la supervivència de l'infant, es fixa en l'estructura pulsional de l'organisme, que esdevé un "mecanisme buscador de seguretat" (**safety-seeking mechanism**), més enllà de la infància. En l'adult pot adquirir trets compulsius o patològics si les necessitats de protecció durant la infància no han estat satisfetes convenientment. La continuïtat del mecanisme s'alimenta de les amenaces permanents que sempre pesen sobre qualsevol existència individual. Maslow, com a psicòleg, en descriu el contingut amb la següent llista de termes: seguretat; estabilitat; protecció; alliberament de la por, l'ansietat i el desordre; necessitat d'estructura, ordre, regularitat i límits; desig de força en el protector, etc. Igual com la fam humana se satisfà no en cada moment que apareix la pulsio elemental, sinó institucionalment i mitjançant la construcció dels hàbits corresponents, l'individu satisfà de manera semblant l'ansia de protecció: aquí tornem a trobar la idea maslowiana de l'"emergència" de necessitats superiors només quan ja estan satisfetes les inferiors (veure la nota 1 del present capítol), segons la qual si l'individu no té resolta la necessitat de protecció, no se li manifestaran les necessitats superiors: amor, estima, coneixement, etc.: estarà bloquejat patològicament al nivell

de la inseguretats (1954, 39-40). Durant la infància la necessitat de protecció es manifesta amb més claredat, per manca d'inhibicions. L'infant prefereix, per exemple, una o altra mena de rutina o ritme constant, un entorn previsible, legaliforme, ordenat; reclama dels pares coherència en els seus criteris valoratius.

S'han tret inferències de la manca de protecció que són significatives de la importància atribuïda a aquesta necessitat. La sobrecompensació de la manca de protecció porta, segons Adler, a l'afany de poder. Karen Horney, en canvi, treu conclusions diferents de la mateixa constatació: "Igual que Adler, (Horney) parteix del fet que un infant és petit i relativament indefens. Però d'aquest fet, i de les seves observacions clíniques, n'infereix que l'infant necessita no poder, com deia Adler, sinó seguretat davant de l'amenaça. (...) A causa del seu terror davant del perill potencial, l'infant ha de desenvolupar certes 'tendències neuròtiques' que el permetin d'afrontar el món amb algun grau de seguretat" (McClelland, 1967, 402).

La maduració de l'adult implica l'obtenció d'un equilibri intern entorn de les expectatives de protecció que proporciona la societat. Si aquest equilibri no s'obté, pot sorgir la neurosi; la més típica en aquest àmbit és la "neurosi compulsiva-obsessiva". Aquesta mena de neuròtics busquen angoixadament ordenar i estabilitzar el món que els envolta, a fi que no sorgeixi cap perill immanejable, inesperat o desconegut; s'arrapen a fórmules i rituals ben establerts; no els agrada la dosi de novetat i sorpresa que es pot considerar agradable per una personalitat normal. L'obsessió per la seguretat (provocada per circumstàncies socials o per fenòmens com la vellesa) implica una regressió respecte a interessos més elevats.

Una història de la necessitat de protecció hauria d'explorar l'evolució de les causes de la por i la

inseguretat. La fragilitat de la vida humana individual davant dels nombrosos perills, sovint aclaparadors, que l'amenacen han estat i seran sempre una font d'inseguretat, encara que el domini de la natura --per exemple, amb l'obtenció de remeis a certes malalties-- pugui guanyar territoris de protecció força garantida. La vida social mateixa genera causes d'inquietud: guerres, delinqüència, amenaces als drets. Hi ha una dimensió específicament moderna de la por. En el camí cap a una creixent individualització, les persones guanyen llibertat al preu del trencament dels lligams tradicionals amb les comunitats "naturals" (familiar, de parentiu, local, etc.), que les limitaven i potser les oprimien, però també les protegien. La "por a la llibertat" (Fromm) que en resulta pot generar inclinacions sobrecompensadores en una recerca ansiosa de seguretat, una de les fonts modernes de la neurosi obsessiva, més freqüents en les societats atomitzades actuals que no en societats tradicionals més integrades, on la persona podia sentir satisfeta la seva necessitat de protecció de manera molt més vigorosa i evident.

La persona adulta, al marge dels perills de neurosi, necessita sentir-se protegida i segura. Una font important d'inseguretat és la incertesa del futur. Com diu Gehlen, l'ésser humà "està orientat --com Prometeu-- cap a allò que és lluny, cap a allò que no és present en l'espai ni en el temps: contràriament a l'animal, viu per al futur" (1980, 36). Perquè pateix "la fam de demà", ha de saber on i com trobarà demà l'aliment, l'aixopluc, l'aigua. La por de la incertesa del demà, justament perquè l'home viu en el temps, el fa esdevenir previsor. L'ésser humà queda seriosament pertorbat si no té unes garanties versemblants de poder satisfer en el futur immediat les seves necessitats elementals. L'absència d'alguna estructura social-institucional que li permeti de satisfer humanament les

seves necessitats equival a la inexistència d'aquestes garanties, i el confronta a un perill absolut: la regressió a l'ara-i-aquí de l'animalitat, a la recerca immediata del més elemental i indispensable per sobreviure. Per conservar el nivell d'humanitat aconseguit, l'ésser humà necessita la seguretat del demà, necessita conjurar de manera estable i permanent la desprotecció i l'escassetat.

L'abundància de béns contribueix a conjurar la por del futur, essent per això una font de satisfacció. Així és com la representen els nombrosos mites arcaics: paradís, edat d'or, corn de l'abundància, país de Xauxa, són ficcions d'una felicitat que prové de la dissipació del perill d'escassetat per avui i per demà. La visió --real o imaginària-- de l'abundància incrementa l'alegria, fa esdevenir més completa la satisfacció de la necessitat: "Durant la festa de *milamala* --es tracta de les illes Trobriand-- els esperits (dels morts del poble) tornen al poble. La gent els aixeca una plataforma especial, elevada, sobre la qual puguin seure i des de la qual puguin contemplar els jocs i les diversions dels seus germans. Al seu damunt hi escampen aliments en grans quantitats, a fi d'alegrar els seus cors i, ensems, els cors dels qui encara són vius" (Malinowski, 1933, 140). La capacitat per proporcionar béns en abundància a les persones del propi grup o de grups pròxims acostuma a ser un tret apreciat, que confereix prestigi (i poder, si s'escau). La recerca de prestigi a través del malbaratament ostentós de recursos acumulats treballósament durant mesos o anys, que practiquen alguns pobles primitius (l'exemple paradigmàtic és la institució del *potlatx* entre els indis *kwakiutl*, de la costa nordamericana del Pacífic), es fonamenta, probablement, en el sentiment de seguretat provocat per l'abundor de béns.

En els pobles primitius sovint l'acumulació de béns abundants es transforma en consum ritual religiós, en consum

festiu excepcional o en consum ostentós. El consum excepcional, cerimonial o festiu, juga papers importants a les societats primitives. Pot servir per afirmar el prestigi d'un big man, capaç de proporcionar grans festins, com en el cas del potlatx; o per consolidar relacions de cooperació entre grups quan es comparteixen amb altres grups grans quantitats d'aliments en festins de caire cerimonial¹¹.

L'aspiració a la mera abundància és pròpia de les societats sense classes. Quan la recerca d'aliments i altres productes indispensables esdevé objecte d'una aferrissada competència social, la garantia de seguretat passa de la mera abundància (abans garantida per la natura i els déus, convenientment honorats) al poder. A les societats de classes la garantia d'un proveïment adequat de béns és l'accés als recursos productius vitals, és a dir, el poder, que dona seguretat.

La recerca de seguretat és la base de conductes econòmiques previsores com l'estalvi i l'acumulació, i de conductes socials de dependència respecte a individus (o imatges d'individus) suposadament poderosos. L'estalvi destinat al consum futur és una abstenició respecte al consum present que busca seguretat en l'avenir. Però l'estalvi també es pot destinar a la inversió, i no directament al consum, amb l'intent de fer augmentar els béns disponibles. Aquestes conductes poden pervertir-se (per la reversibilitat de fins i mitjans), i donar origen a manifestacions patològiques de fixació en la riquesa acumulada, com és el cas de l'avarícia. Quan l'afany de protecció i seguretat no es projecta en les coses, sinó en les persones, reals o

¹¹ Godelier recull el cas de pobles on una sola unitat domèstica no pot consumir tot un cap de bestiar, i, quan el sacrifica, el comparteix amb altres unitats domèstiques, enfortint així les relacions d'amistat i cooperació amb elles (1974, 144).

fictícies, dóna origen a la dependència de la "personalitat autoritària" (Adorno) respecte a dirigents carismàtics o de la persona religiosa respecte a la figura paterna del déu omnipotent. La necessitat de protecció i seguretat, en suma, ha de tenir-se en compte per a explicar nombroses conductes econòmiques, polítiques i religioses, i és una dimensió important de les interaccions dels individus humans entre ells.

2.7. Reconeixement

La vida humana s'esdevé en un espai social, on, a diferència dels altres animals socials, la interacció dels individus és mediada per la consciència. Que sigui mediada per la consciència no vol dir que tots els factors que intervenen en les interaccions són conscients. La psicoanàlisi ha posat de manifest l'existència de capes de la personalitat que intervenen --i de manera sovint decisiva-- en les relacions amb els altres sense passar per la consciència. Això val tant per l'íd com pel superego. El motor primari de la libido, l'íd, té com objectes del desig altres persones i per tant és impulsor d'interaccions emocionalment intenses entre individus; i el superego no és més que el conjunt interioritzat de les constriccions que governen l'intercanvi social, i revela la forta presència de la col·lectivitat humana en els replecs més íntims de la personalitat individual.

La percepció de l'altre com a tal, en la seva alteritat, igual que la percepció de tota realitat exterior, no és una capacitat innata, sinó construïda activament pel subjecte, com ha posat de manifest la psicologia genètica. En el curs d'aquesta construcció, l'individu adult supera l'egocentrisme infantil i adquireix la capacitat de "posar-se en el lloc d'un altre"; assumeix el que George H. Mead anomena "altre generalitzat", il·lustrat pel joc esportiu,

on cada jugador és intercanviable i interactua amb els altres en funció del rol corresponent al lloc que ocupa, de manera que només pot jugar correctament i eficaçment si en cada instant és capaç de posar-se mentalment en el lloc dels altres jugadors (1953, 183-184). La vida social és un joc interactiu --aquesta és l'abstracció bàsica de la teoria de jocs--, però un joc que en la realitat es complica enormement perquè cada individu pot pertànyer simultàniament a grups diversos i jugar per tant rols diversos i tenir graus d'informació molt variats respecte als altres participants.

Aquí el que de moment interessa és que el fet de pertànyer a una comunitat de consciències interactives fa aparèixer el fenomen del reconeixement, o estima quan el reconeixement va associat a valors positius. Cadascú percep, és a dir, reconeix els altres com a membres del grup; cadascú es reconeix ell mateix membre del grup; i cadascú sap que cadascú dels altres el reconeix com a tal. Hi ha una reciprocitat generalitzada de reconeixements. D'altra banda, la percepció de l'altre no és només factual, sinó valorativa: cadascú jutja, o és capaç de jutjar, la inadequació o l'adequació, la llunyania o la proximitat de la persona percebuda i de la seva conducta a un model tingut per ideal. Cada grup humà posseeix uns models de conducta i d'excel·lència humana en els diferents ordres (tècnic, estètic, moral, etc.). El benestar de cada membre del grup depèn del fet de ser reconegut com membre del grup i com membre acceptable i digne del grup segons els models imperants (els quals no necessàriament són únics ni rígids: poden ser plurals i mal·leables)¹².

¹² La necessitat de reconeixement apareix sovint en la literatura econòmica i sociològica. S.-C. Kolm afirma taxativament que "la motivació humana principal és rebre l'aprovació d'altres éssers humans" (1984, 107), i Talcott Parsons ha sostingut l'opinió pintoresca que, entre les

El reconeixement de la meva entitat humana s'esdevé no únicament als ulls dels altres, sinó també als meus ulls. Hi ha una relació interna entre la necessitat d'estima dels altres i d'autoestima. L'autoestima es construeix en gran mesura conquistant l'estima aliena, que la confirma i la reforça. Una autoestima no corroborada per l'estima dels altres és fràgil i exposa el subjecte a la inseguretats.

La lluita per l'estima o pel simple reconeixement durant els primers anys de vida és crucial per a la constitució de la personalitat, i probablement té a veure amb aquest fet enorme de la immaduresa de l'infant, que l'"obliga" a perseguir amb molta intensitat la protecció indispensable per a sobreviure, i per tant el reconeixement com a individu dotat de la plenitud de drets a ser protegit per la societat adulta. Una gran part de l'energia de l'infant s'esmerça en la tasca d'assumir i interioritzar les propietats característiques del model humà de la societat on li ha tocat de viure, condició per ser reconegut i protegit pel grup. La creixença i corresponent socialització de l'infant és un esforç permanent, travessat de dificultats, temences i ansietats, per apropiarse d'aquests trets del model social. La gratificació d'aquests esforços és el reconeixement que l'infant espera dels adults, començant pels pares. Per això hi ha en les primeres etapes una forta tendència a la conformitat: el nen es veu pertorbat i desorientat si s'enfronta a diversos models concurrents, i prefereix la rutina, la constància dels ritmes, els costums previsibles i ordenats que minimitzin els costos de la tasca ingent de dominar els usos i costums que el permetran d'accedir a la pertinença plena en el grup social. L'estima materna i paterna manifestada en carícies, somriures i altres

motivacions econòmiques de l'empresari, l'amor propi (self-respect) i la consideració social (recognition) pesen tant com l'egoisme, l'avidesa o l'avarícia (Albou, 1976, 74).

gratificacions és un alçaprem fonamental de la maduració personal, i s'hi involucren intensos llaços emocionals amb els pares (admiració, amor, enveja, sentiments de dependència, etc.).

La lluita pel reconeixement desemboca en sentiment de pertinença o afiliació (Maslow qualifica la *belongingness*, juntament amb l'amor, com la tercera de les necessitats bàsiques, per damunt de les fisiològiques i les de seguretat). Cal entendre-ho com el fet de pertànyer a un grup social: comunitat de parentiu, comunitat local, classe o estrat, nació o qualsevol altre grup --de vegades lligat a un territori o altra referència material. La falta de pertinença o d'arrels provoca sovint patologies de la personalitat lligades a la insatisfacció de les necessitats de seguretat i de reconeixement. (La dificultat de separar aquestes dues necessitats posa de manifest la dependència de l'individu respecte a la societat, també pel que fa a la seguretat. Aquesta no és requerida només com a protecció física concreta, sinó també com a promesa de solidaritat i ajut per fer front a qualsevol amenaça possible. Un cop més trobem en aquest animal previsor que és l'ésser humà la transferència pulsional des de la necessitat física o fisiològica estricta cap a aquelles condicions socials o institucionals que permeten a l'individu alliberar-se de la dependència estricta de l'ara-i-aquí.)

Si la necessitat de reconeixement i estima és un motor del desenvolupament infantil, no desapareix, però, en la vida adulta. L'individu revalida constantment davant dels altres els seus "mèrits" per a ser acceptat com a membre digne del grup. Hi ha unes maneres "correctes" de menjar, de vestir-se, de defecar, de mantenir la higiene corporal, d'adreçar la paraula als altres. L'exercici correcte d'aquests rituals o etiquetes és un signe que cadascú espera dels altres per al reconeixement recíproc. Aquest intercanvi

simbòlic té altres funcions, com la de minimitzar els costos d'adaptació mútua i optimitzar la comunicació: si en les rutines quotidianes els altres es comporten tal com jo espero, m'estalvien sorpreses supèrflues i em donen claus per interpretar més eficaçment les peculiaritats individuals i el llenguatge de les actituds i els gestos; això es posa en evidència comparant el tracte corrent dintre de la nostra pròpia societat amb les dificultats inherents a la convivència amb gent d'altres costums.

Per poder viure humanament és indispensable algun grau de reconeixement, per modest que sigui: a la novel·la de Ramón Sender *El lugar de un hombre* --basada en un fet real, el famós "crimen de Cuenca"--, l'autor explica com la insignificància del protagonista, Sabino, dintre de la vida del seu poble li esdevé tan insuportable que opta per "desaparèixer" sense dir res a ningú i fer una vida totalment solitària i salvatge al bosc; el nucli d'aquesta història, doncs, es basa en la presuposició que existeix la necessitat de reconeixement de la peculiaritat de cadascú, la necessitat de sentir que cadascú té alguna entitat o encarna algun valor dotat de significació i estima per a la societat.

Hi ha una oscil·lació entre les pertinences a diferents grups, des de la família fins a l'espècie humana. Cada grup té les seves normes i rituals, que poden contradir-se (fatxenderia amb el grup d'amics i cortesia a la feina, per exemple). Cada individu elabora --autònomament o, al contrari, assimilant mimèticament models que la societat li proposa-- la seva manera d'integrar-se als diferents grups a què pertany (per exemple, fent o no extensiu a altres ètnies allò que es considera imperatiu dintre de la pròpia). Però en tot cas la pertinença als diferents grups d'afiliació expressa una manera de pertànyer a la humanitat. La confusió entre espècie i subconjunt de l'espècie es troba en algunes

llengües que utilitzen una mateixa paraula per designar l'ésser humà i el gentilici propi.

De fet, però, en el procés ontogenètic de socialització, l'accessió a la categoria de membre del grup és l'única manera d'accedir a la condició humana. Una altra cosa és la consciència de pertànyer a la humanitat i les conseqüències morals que se'n poden treure. Quan un individu no és capaç d'elaborar intel·lectualment, emocionalment i moralment la seva integració a la humanitat com un tot i no supera algun horitzó més particular de pertinença (la nació, la raça, la classe, per exemple), es produeix la limitació que Sacristán anomenà de *pseudoespècie*.

A les societats estratificades (és a dir, totes les societats conegudes posteriors a les comunitats primitives), el fenomen particularista de la classe social, l'estrat, l'estament o la casta mereix una atenció especial en relació amb el reconeixement. En el joc interactiu que és la societat, els individus persegueixen objectius propis en un marc de constriccions establert per les divisions en grups estratificats. Cada individu neix destinat a ocupar-hi una posició determinada; només alguns veuran modificada la seva posició per l'atzar o l'activitat pròpia (la taxa de modificació variarà segons la rigidesa o mobilitat del sistema de classes en qüestió). La socialització dels infants, aleshores, es produeix directament en el marc classista. L'individu buscarà el reconeixement no com a membre genèric de "la societat", sinó com a membre de la seva classe, i interioritzarà els patrons de conducta propis d'aquesta.

Cada estrat social es caracteritza per uns rols i estereotips de conducta diferenciats que s'imposen als seus membres individuals. La pertinença a cada estrat inclou drets diferenciats d'accés als recursos materials i culturals de la societat. Els individus se socialitzen

apropiant-se dels rols, estereotips i drets diferencials de l'estrat al si del qual han nascut. Hi ha un primer nivell de reconeixement social i d'autoestima que l'individu només pot obtenir si interioritza els rols i estereotips del seu grup: si menja, es vesteix, s'allotja i gaudeix en general dels béns disponibles tal com estableixen els estereotips corresponents; en suma, tal com s'espera en funció de l'estrat al qual pertany. Tot un conjunt de necessitats que es poden qualificar de **derivades** són determinades per aquesta circumstància. (El terratinent ric necessitarà sabates per satisfer la necessitat --bàsica-- de protegir-se els peus, que podria satisfer, com el pagès pobre, amb espadenyes o esclops. La necessitat de sabates depèn en aquest cas també de la identificació del terratinent ric amb la seva classe i amb els símbols que l'expressen: és un fenomen de reconeixement. No disposar de sabates implicarà vergonya, frustració, etc. en el cas del terratinent, però no en el cas del pagès pobre.)¹³

L'impuls a optimitzar la posició individual dintre de la societat queda reabsorbit i condicionat per la pertinença a un o altre estrat social. L'optimització individual es pot aconseguir desertant de la pròpia classe, si és una classe desfavorida, i incorporant-se a una de més privilegiada; però també es pot buscar, i normalment es busca, a l'interior de la classe pròpia. Els individus dels estrats menys afavorits interioritzen les constriccions inherents a la seva condició social; aprenen a viure sabent que les oportunitats al seu abast són limitades (per comparació amb

¹³ Deixem de banda, de moment, el fet que la necessitat de calçat que comparteixen terratinent i pagès es podria considerar no bàsica en la mesura que la humanitat ha caminat descalça durant una bona part de la seva existència històrica, i que moltes persones continuen avui caminant descalces. En aquest cas entrem en el terreny de les necessitats històricament desenvolupades. Vegi's cap. 3.

les d'altres estrats superiors) i redueixen les seves expectatives, tot elaborant actituds de conformitat del tipus "raïms verds" (sour grapes), és a dir, l'ajustament de les preferències a les possibilitats, com fa la guineu davant dels raïms inabastables a la famosa faula de La Fontaine. Elster anomena "formació (o canvi) de preferència adaptativa" aquest mecanisme tan freqüent de determinació de les conductes individuals en funció dels contextos socials (1983, 109-110). Al mateix temps, però, els estrats desfavorits o explotats, satisfan la seva necessitat de reconeixement i estima elaborant imatges socials i morals que els dignifiquin. Un mecanisme (alienat) d'autodignificació és el que Nietzsche descriu com a "moral del ressentiment" o "moral dels esclaus", que té com a motiu central la inversió de la taula de valors pròpia dels poderosos¹⁴. Un altre mecanisme (no necessàriament alienat) d'autodignificació és l'elaboració i codificació d'una cultura de classe susceptible de proporcionar una identitat col·lectiva dotada de valors positius. Aquest mecanisme es troba en les classes obreres industrials modernes; per exemple, en el que Bourdieu anomena "gust de necessitat", que s'orienta cap a allò que és pràctic, funcional, tècnicament necessari, enfront del "gust de luxe", considerat prescindible, superflu, afectat i expressiu de

¹⁴ "Els miserables són els bons; els pobres, els impotents, els baixos són els únics bons; els que pateixen, els indigents, els malalts, els deformes són també els únics pietosos, els únics beneïts de Déu, només per a ells hi ha benaurança" (GM, 39). Els qualificatius pejoratiu aplicats per Nietzsche ("moral del ressentiment" o "dels esclaus") al·ludeixen a l'evident deformació axiològica d'aquestes morals (vista, però, unilateralment) i es basen en un criteri vitalista discutible, però que aquí no m'interessa discutir. En canvi, em sembla interessant indicar que és un exemple de la capacitat humana per configurar alguns aspectes de les preferències (en aquest cas, preferències de segon ordre) i per tant de les necessitats.

les classes mitjanes i burgeses. La proximitat del consum obrer i popular a les necessitats més elementals fa valorar més la "funcionalitat" i accessibilitat dels béns que no el desig de causar "efecte", l'aparença que distingeix (es valoren més, per exemple, els aliments més nutritius i alhora més barats). La satisfacció més senzilla i econòmica és valorada per damunt de la més sofisticada i refinada, més aparent i més cara (Bourdieu, 1979, vii, 195, 441). L'elaboració d'aquest sistema de valors classista respòn, segons Bourdieu, al mecanisme de les preferències adaptatives: és un ajustament a les possibilitats objectives, un conjunt d'eleccions realistes fundades en el renunciament a uns beneficis simbòlics que, en qualsevol dels casos, són inaccessibles (441). Ara bé, aquest sistema de valors, aquesta cultura popular és alhora un marc en el qual és possible: 1) satisfer la necessitat de reconeixement social i autoestima gràcies a la dignificació de les constriccions en què hom viu; 2) desanimar les estratègies del tipus franc-tirador (free-rider) que afebleixen la solidaritat de classe i per tant la capacitat de la classe per combatre per un repartiment més igualitari de la riquesa social, la qual cosa resulta de tenir una visió del món capaç de fer front al potencial integrador del model de les classes dominants, important en societats amb mobilitat vertical com són les modernes societats industrials; i 3) dotar-se d'un marc col·lectiu que permeti de satisfer la necessitat de pertinença i de protecció, important en societats individualistes que tendeixen a erosionar les solidaritats de grup. A la societat industrial moderna s'han desenvolupat formes específiques de cultura popular lligades a la classe obrera: "consciències de classe" que basen l'autoestima col·lectiva en la lluita contra l'explotació i en l'ideal actiu d'una societat sense explotació, i que són

susceptibles de fer transcendir les actituds individualistes (enveja, ressentiment, etc.) en actituds altruistes.

De tota manera, les cultures de les classes desfavorides tenen limitacions en la seva capacitat per satisfer la necessitat d'estima social i d'autoestima, perquè actuen en un marc social més ample que declara "inferiors" aquestes classes i que les priva de l'accés efectiu a béns incondicionalment superiors. Aquest fenomen és visible en la valoració elevada que els desfavorits fan sovint de les formes de vida dels privilegiats (generadora d'admiració i enveja), i en la incomoditat i sentiment d'inferioritat dels membres de les classes desfavorides en aquells casos en què entren en joc certes habilitats adquirides, com el domini del llenguatge, l'èxit escolar, l'apreciació de l'art més refinat, l'elegància en el vestir o la sofisticació acadèmica. En la història de les classes oprimides, hi ha també etapes en què una part més o menys àmplia de la classe viu en la incapacitat d'elaborar elements de cultura que li donin una identitat i un reconeixement; situacions així porten els individus afectats prop dels límits inferiors de la condició humana i de la identitat personal. Aquesta mena de situacions posen en relleu la importància de les cultures de classe com a mecanisme per satisfer la necessitat d'autoestima, cosa que es pot fer extensiva a d'altres formes d'agregació social susceptibles de donar als individus algun sentit de pertinença¹⁵. En aquests casos és

¹⁵ Els observadors de la massiva desintegració social i cultural de què van ser víctimes les classes desposseïdes durant la industrialització constaten aquest fenomen. Referint-se a una part de la classe obrera britànica de la primera meitat del segle XIX, víctima de pèssimes condicions de treball i habitatge, el jove Marx ho descrivia així: "El treballador perd fins i tot la necessitat de respirar aire lliure (...). La llum, l'aire, etc., la neteja animal més simple deixa de ser per a l'home una necessitat. (...) L'home ha perdut les seves necessitats humanes i fins i tot perd les animals. Un irlandès ja no té cap altra necessitat

visible que la satisfacció de les necessitats psicosocials bàsiques que estem examinant és condició d'humanitat i d'identitat personal, així com de satisfacció humana de les necessitats fisiològiques i materials.

Els individus de les classes més afavorides troben en la seva pertinença de classe una experiència de superioritat que no depèn de l'esforç personal, que es pot assumir amb costos personals reduïts, amb poca tensió vital i psíquica (a diferència del self-made man procedent d'alguna classe inferior, que no pot optimitzar la seva situació sense esmerçar-hi grans energies personals). En aquests casos, el reconeixement i l'autoestima depenen de la capacitat pròpia per assumir i estar a l'alçada dels rols i les conductes de la classe, per no decaure. Un cas específic és el de les classes o fraccions de classe que s'emmirallen en altres grups adoptats com a model i desenvolupen una ambició permanent per estar a la seva alçada. La novel·la i el

que la de menjar, i concretament menjar patates i més concretament encara només la pitjor patata farratgera. (...) El salvatge i l'animal senten encara la necessitat de caçar, de moure's, etc., de comunicació" (OME 5, 389-390). Polanyi, per la seva banda, diu: "Llençats al penós fangar de la misèria, els camperols emigrants, és a dir, l'antic yeoman o el copyholder es transformaven ràpidament en unes indefinibles bèsties arrossinades. I no perquè estessin mal pagats ni perquè treballessin massa --cosa que va succeir sovint i amb excés--, sinó perquè vivien en condicions que eren la negació mateixa del que s'entén per forma humana de viure. Els negres de les selves africanes, tremolosos i amuntegats en caus de pestilència a les bodegues dels vaixells negrers, potser hauran sentit alguna cosa semblant a la que aquells sentien. Però no era irremediable. En la mesura que un ésser humà té un status al qual aferrar-se, un model de conducta fixat pels seus pares o amics, pot lluitar per conservar-lo i per trobar-se a gust amb si mateix. Ara bé, en el cas del labourer això només era possible d'una manera: constituint-se com a membres d'una nova classe. Si no era capaç de guanyar-se la vida amb el seu propi treball, ja no era un treballador sinó més aviat un indigent" (1944, 168).

teatre moderns estan plens de personatges decaiguts d'una posició superior (aristòcrates arruïnats, burgesos que han anat a menys) o de petits burgesos que només poden assolir l'autorespecte fingint que viuen com a burgesos (les "señoritas de pan pringado" i tants d'altres personatges atrapats en un conflicte semblant). El caràcter simbòlic de les necessitats diferencials de reconeixement dels individus de les classes més afavorides, i d'aquelles altres classes que les mimitzen més servilment, explica el paper destacat que juguen la ficció i les aparences en les seves satisfaccions.

Les diferències d'estatus entre individus de diferents estrats socials posen de manifest una de les complexitats del fenomen del reconeixement: que la necessitat de reconeixement té dues facetes, sentir-se "com els altres" i sentir-se "diferent dels altres". Els individus humans són alhora iguals i diferents. El procés de conquesta del reconeixement té una dinàmica doble: la de la igualtat i la de la diferència. Els humans es poden concebre com a iguals quan no consideren res més que la seva abstracta condició de membres individuals del conjunt social. La necessitat de reconeixement segons la igualtat és la necessitat de ser considerat com un membre més de la comunitat o del grup o classe social, amb els seus drets, la seva dignitat i el seu valor. Però la persona necessita també reconeixement segons la diferència, és a dir, segons les seves peculiaritats diferencials; necessita ser acceptat, i --si pot ser-- valorat, per allò que és distintivament.

La dialèctica de la diferència té molta importància. Les diferències entre humans es tradueixen en obres diferents, tant materials com simbòliques, que poden ser avaluades segons jerarquies de valors, i tant els individus com les seves obres poden ser objectes de la consciència, pròpia i aliena. ¿Com hi juga el reconeixement de la diferència? 1)

L'individu sap que serà jutjat axiològicament, és a dir, segons un patró de perfecció o excel·lència; i que el judici serà sobre ell, el que ell és, o sobre el que té, el que fa, etc., és a dir, sobre la seva subjectivitat i les seves objectivacions o obres. 2) Sap, per tant, que esdevé constantment objecte d'altres consciències, sense renunciar a ser-ne de la seva pròpia consciència i sense renunciar tampoc a fer dels altres objectes de la seva consciència. 3) Sap també que la lluita pel reconeixement apunta no sols a l'estima i l'autoestima, sinó també als béns i privilegis a què l'estima dona --o pot donar-- accés; les diferències d'ingrés i de remuneració del treball són formes objectivades de reconeixement social directament lligades a l'accés diferencial als béns, serveis i privilegis (formes que depenen de la distribució del poder al si de la societat). La **competència social** entorn del reconeixement -- que és una competència entre grups, però també una competència entre individus -- és una força motriu essencial de la vida col·lectiva.

Entre humans no hi ha només diferències naturals, hi ha també les que són producte de l'activitat humana. Quan jo sóc avaluat no per allò que tinc de genèricament humà (en aquest sentit només mereixo una consideració d'"igual entre iguals"), sinó pel que tinc de peculiar, la possibilitat mateixa de l'avaluació rau en el fet que allò que jo faig és la realització d'una potencialitat humana. Per això la competència social pot ser, i és, creativa i innovadora. Els individus, en la seva recerca de reconeixement diferencial, busquen de vegades quines capacitats abans inexplorades poden fer valer com a signe de la pròpia identitat (i de la pròpia superioritat), exploren fins a l'escorcoll les potencialitats que puguin tenir ocultes, i així aporten noves realitzacions humanes a la societat i desenvolupen la "riquesa del gènere humà" (Marx). En el joc de miralls que

és l'espai interactiu de les subjectivitats humanes, cadascú reconeix en els altres i en si mateix realitzacions qualitativament diverses que assoleixen nivells diversos en una escala jeràrquica. La reciprocitat de reconeixements es plasma en aquest marc.

Tenint en compte que l'ésser humà no s'enfronta a l'ara-i-aquí de cada necessitat material quan aquesta es manifesta amb una exigència urgent, sinó que la satisfà a través de mecanismes socials, és evident que les necessitats psicològiques de protecció, pertinença i reconeixement s'han de barrejar íntimament amb les fisiològiques i materials. Quan satisfem la nostra necessitat de vestit, no ho fem mai de manera abstracta o separada de la constel·lació de les altres necessitats. A través del vestit buscarem satisfer la nostra necessitat d'autoestima i reconeixement: buscarem ser acceptats i reconeguts, donant de nosaltres una determinada imatge (als altres i a nosaltres mateixos). Aquesta fusió i, alhora, transferibilitat de la càrrega pulsional entre diferents nivells dels impulsos és un fet crucial per entendre la dinàmica de les necessitats.

En cada etapa de la seva història, cada classe o grup social assoleix determinats nivells i formes en la utilització dels recursos, en l'ús i consum de béns, en les conductes, i els individus tendeixen a buscar reconeixement i autoestima per referència a aquestes pautes: o per simple adaptació (més o menys conformista) o per vies múltiples d'adaptació/diferenciació. Les necessitats de pertinença i de reconeixement són, així, factors poderosos d'homogenització social. La rapidesa amb què canvien les pautes de conducta i de consum en les societats industrials modernes ho il·lustra abundantment. Una comoditat o un estil de vestir perfectament acceptats en un moment donat resulten incongruents ("antiquats", "passats de moda") uns anys més tard, encara que no hagin perdut ni un bri de la seva

utilitat funcional; passa sovint que ja no permeten obtenir el benestar que Adam Smith associava a "poder mostrar-se en públic sense vergonya" (cit per Sen, 1987b, 17). La moda i altres formes de mimetisme social són mecanismes que proporcionen claus senzilles --ben materials i tangibles-- per rebre reconeixement social. Són procediments per satisfer aquesta necessitat, en si absoluta, però que se satisfà sota una infinita varietat de formes convencionals. Darrera de les necessitats "socials" o "històricament determinades" hi ha sempre la necessitat de pertinença i reconeixement.

(No s'ha de confondre "reconeixement" tal com aquí s'utilitza amb qualsevol mena d'"aprovació" de caràcter axiològic --moral, estètic o altre. La maldat moral pot ser una manera de buscar reconeixement. Un criminal no pretindrà suscitar la gratitud de la societat, sinó sentiments de por, de repugnància, d'horror, etc.; el dèspota trobarà la seva satisfacció en la submissió dels altres. En aquests casos es posa en evidència la recerca, als ulls dels altres, d'algun tipus de significació humana. El perquè de cada actitud moral no és tema d'aquest treball.)

2.8. El necessari i el superflu

El concepte de necessitat es contraposa al de superfluïtat, i viceversa. Una primera definició usual de "necessari" és allò que no és superflu. Superflu és allò de què es pot prescindir fàcilment: necessari és allò de què no es pot prescindir, o no sense perjudicis seriosos. Però ¿on cal situar la frontera entre el necessari i el superflu?

A la seva obra sobre el paper del luxe en la formació del capitalisme, Sombart planteja la qüestió a propòsit del luxe, que ell fa sinònim de superfluïtat:

"Luxe és aquell dispendi que va més enllà del necessari. El concepte implica, doncs, una relació, i per obtenir-ne un

contingut palpable, el primer que cal és saber què s'ha d'entendre per "necessari". Hi ha dues maneres de determinar-ho: pel procediment subjectiu d'un judici de valor (ètic, estètic o d'una altra mena) o adoptant un criteri objectiu per establir la comparació. Doncs bé, com a criteri objectiu es pot agafar el conjunt de les necessitats fisiològiques, o el de les necessitats que podríem anomenar culturals. Les primeres varien amb els climes; les últimes, amb les èpoques històriques. Els límits de les necessitats culturals poden ser fixats a voluntat, però convé no confondre aquesta fixació arbitrària amb la valoració subjectiva esmentada abans" (1912, 75-76).

La dificultat principal és saber on cal posar els límits de les "necessitats culturals", com trobar uns criteris objectius. En aquesta empresa Sombart fa un primer pas en fals, que corregeix a continuació. El pas en fals: "El luxe, considerat qualitativament, dóna origen a l'objecte de luxe", que és un bé (és a dir, un objecte valuós) refinat, entenent per refinament tota confecció dels objectes que pugui considerar-se supèrflua per a la realització dels fins necessaris". El pas en fals rau en el fet d'associar refinament amb superfluitat o luxe, doncs moltes de les necessitats incorporades a la forma de viure de qualsevol comunitat o grup social humana conté sempre elements de refinament, que són tots els que separen qualsevol cultura del comportament purament animal. Però Sombart s'adona de seguida del pas en fals i corregeix: "Si prenem el concepte de refinament en un sentit absolut, observem que la majoria de les coses que utilitzem tenen aquest caràcter, perquè gairebé totes satisfan més del que requereixen les necessitats animals. En conseqüència, podem dir que hi ha una certa necessitat de refinament, en sentit relatiu; el refinament que sobrepassa la mitjana corrent en un estat de cultura determinat és l'únic que en rigor mereix el nom de

refinament". Aquest refinament, l'únic al qual "en rigor" Sombart reserva el nom de tal, el descompon en luxe altruista (el dedicat a exaltar la majestat de funcions col·lectives, com el luxe de les esglésies) i egoista, que serveix per ornar la vida individual amb "superfluïtats vanes".

Hi hauria, doncs, uns refinaments que acaben incorporant-se als costums generals, esdevenint necessitats, "necessitats de refinament", i només els altres refinaments, o luxes, quedarien relegats a la categoria de "superfluïtats vanes". Però aquest planteig oculta un aspecte de la qüestió. L'expressió "superfluïtats vanes" inclou una valoració moral pejorativa: designa els aspectes diferenciadors que no es justifiquen per una funcionalitat humana, sinó només pel desig de distingir-se i posar-se pel damunt d'altres. Aquests aspectes diferenciadors rebrien una arbitrària consideració de valor superior.

Es ben cert que hi ha propòsits purament diferenciadors en molts dels hàbits i consums dels humans, tant en les relacions entre individus com entre classes: es plasmen en la distinció. Però la distinció, entre individus o entre classes, no es pot reduir a un fenomen de mer simbolisme o "vana superfluïtat". La societat de classes comporta diferències de realització humana, i la preeminència dels privilegiats no es redueix a la possessió de simples símbols: és també possessió de recursos materials més abundants i qualitativament superiors, disponibilitat de temps lliure, possibilitat de creació intel·lectual i artística, etc. En suma, la distinció classista comporta -- en graus molt variables i de vegades com a mera possibilitat, o també com a deformitat humana-- la descoberta i el conreu de capacitats humanes generals. Aquesta realització humana implica una "distància respecte de la necessitat", entenent aquí per "necessitat" la

condició de vida de qui està sotmès a fortes constriccions econòmiques per a sobreviure. En el refinament, en efecte, l'ésser humà es distancia de la necessitat animal, o de la satisfacció purament animal de la necessitat, i cobra consciència de la seva especificitat humana i orgull de la seva condició. Com a ésser previsor, l'ésser humà s'allibera de la satisfacció immediata, no previsor, miserable, de les necessitats elementals, i en aquesta tasca es veu reforçat pel desplegament de totes les facultats que el distancien de la mera satisfacció animal. Alhora que s'allibera de la dependència estricta de l'ara-i-aquí, descobreix i cultiva les disposicions exteriors i interiors, actives i receptives, que el diferencien més i més de l'animal. La victòria del refinament sobre les necessitats brutes forma part del mateix esforç que la victòria sobre l'escassetat per dominar els recursos naturals.

Bourdieu, en el seu llibre sobre la distinció, ignora aquest vessant del problema, però dóna claus valuoses per a superar el seu propi punt de vista¹⁶. "L'autèntic principi de les diferències que s'observen en l'esfera del consum, i més enllà, és l'oposició entre els gustos de luxe (o de llibertat) i els gustos de necessitat: els primers són propis dels individus que s'han criat sota condicions materials d'existència definides per la distància a la necessitat" (1979, 198). Els gustos de luxe expressen el poder econòmic controlat per aquests individus, perquè "el poder econòmic és en primer lloc un poder de mantenir a distància la necessitat econòmica: per aquesta raó s'aferma universalment amb la destrucció de riqueses, la despesa

¹⁶ La funció del luxe com a "consum conspicu" i factor de distinció exhibida ha estat estudiada amb gairebé un segle de distància per Thorstein Veblen (*The Theory of the Leisure Class*, 1899) i Pierre Bourdieu (*La distinction*, 1979). Es pot fer a Veblen el mateix retret que a Bourdieu.

ostentosa, la dilapidació i totes les formes del luxe gratuït. (...) A mesura que creix la distància objectiva respecte de la necessitat, l'estil de vida esdevé cada cop més el producte d'allò que Weber anomena "estilització de la vida" (58-59). Destruir béns, malbaratar-los, regalar-los, és un signe d'emancipació respecte de la necessitat: un signe de llibertat. És senyal que es domina amb escreix la provisió de béns necessaris, i que per tant està conjurat el perill de l'escassetat. En això rau la justificació d'identificar, com fa Bourdieu, "gust de luxe" i "gust de llibertat".

Es la divisió en classes la que fa que aquesta llibertat respecte a la necessitat esdevingui signe de distinció classista. És una llibertat que s'afirma enfront de la no llibertat dels altres, de les classes esclavitzades a la necessitat. L'estil de vida de les classes superiors, com afirmació d'un poder sobre la necessitat dominada, "implica sempre la reivindicació d'una superioritat legítima sobre aquells que, incapaços d'expressar aquest menyspreu per les contingències amb el luxe gratuït i la dilapidació ostentosa, continuen dominats pels interessos i les urgències ordinàries" (59).

En el fenomen de la distinció, doncs, es barregen dos elements dinàmics afins però diferents. Les classes superiors busquen distanciar-se de les inferiors; però en aquest impuls de distinció, busquen també distanciar-se de la necessitat i l'animalitat, apropiant-se de realitzacions humanes superiors, i fan valdre el seu poder per aconseguir-ho. Que el luxe té una existència relacional com a signe de distinció, és evident. Però el fenomen de la distinció no esgota el seu significat social. L'última citació aquí reproduïda de Bourdieu continua amb les paraules següents: "els gustos de llibertat només poden afirmar-se com a tals en relació amb els gustos de

necessitat". Donant per bona aquesta frase i agafant-la al peu de la lletra, li podem donar la volta i rectificar la idea de Bourdieu, fent observar que l'oposició entre gustos de llibertat i de necessitat va més enllà de l'oposició entre classes socials. La dialèctica entre gustos de llibertat i de necessitat pot referir-se també a processos dintre de la vida d'un individu o grup social. El treballador que ha aconseguit fugir de la misèria i prosperar també col·loca una distància entre ell i la necessitat pura, que és una distància entre el seu present i el seu passat. El procés de refinament no s'esgota en el simple simbolisme de la distinció classista, sinó que representa una voluntat de millora de la qualitat de la vida del propi subjecte. En situacions de canvi, sobretot, les classes inferiors volen millorar, no només per mimetisme simbòlic respecte a les superiors, sinó per posar una distància entre elles i les necessitats elementals, per satisfer la seva ànsia de seguretat, i per hominitzar-se, per refinar-se, per assolir una més alta realització humana. Ortega y Gasset ho ha plantejat en termes de recerca del benestar: "el primitivo no sentía menos como necesidad el proporcionarse ciertos estados placenteros que el satisfacer sus necesidades mínimas para no morir; por lo tanto, (...) desde el principio el concepto de 'necesidad humana' abarca indiferentemente lo objetivamente necesario y lo superfluo". La qüestió, per a Ortega, és que l'ésser humà no s'accontenta amb el simple estar, trobar-se, sobreviure en el món: busca una qualitat superior de l'existir, el benestar: "El hombre que se convence a fondo y por completo de que no puede lograr lo que él llama bienestar, por lo menos una aproximación a ello, y que tendría que contentarse con el simple y nudo estar, se suicida. El bienestar y no el estar es la necesidad fundamental para el hombre, la necesidad de las necesidades" (1939, 31-32). Caldria afegir que les

condicions del benestar no són immutables, sinó que evolucionen al llarg de la història. Però sobretot cal subratllar que no hi ha qualitat superior de l'existir fora del marc psicosocial i de les necessitats corresponents de reconeixement, pertinença i protecció.

Històricament les classes privilegiades han tingut un paper crucial per civilitzar el conjunt de les societats. Dotades de més poder i recursos, han pogut desenvolupar capacitats humanes superiors, obrint camins d'hominització. El mimetisme de les classes subalternes respecte a les de dalt és un mitjà de difusió de conquestes humanes. Però no és l'únic. Les classes subalternes han desenvolupat formes específiques d'art, de joc, de festa, és a dir, d'activitats gratuïtes i supèrflues --vinculades o no, i de maneres diverses, a les formes pròpies de les classes superiors--, que il·lustren la lluita permanent per distanciar-se de la mera necessitat i establir àmbits de vida lliure, pròpiament "humana". Així, doncs, el caràcter "relacional" d'allò que és superflu o luxós s'ha d'entendre en un sentit més ampli que el de la mera relació entre classes o grups socials. S'ha de veure com una dimensió **dinàmica** o **històrica** de les necessitats, que fa que l'evolució d'aquestes aparegui com una gènesi hominitzadora de l'espècie humana, amb tota la riquesa de les seves capacitats i disposicions en expansió.

¿Pot la ciència econòmica aclarir el problema de la frontera entre el necessari i el superflu? La classificació més simple dels béns i serveis --afirma Scitovsky-- els divideix en béns de primera necessitat i luxes. "Els economistes defineixen els béns de primera necessitat com els béns i serveis la demanda dels quals no augmenta quan s'eleva l'ingrés del consumidor, o augmenta en una proporció menor que l'ingrés. Els luxes són tots els béns i serveis la demanda dels quals augmenta en la mateixa proporció o en una proporció més gran que l'ingrés. Per dir-ho amb el

llenguatge de l'economista, l'elasticitat-ingrés de la demanda és inferior a 1 en el cas dels béns de primera necessitat (la seva demanda és inelàstica) i és igual o més gran que 1 en el cas dels béns de luxe (la seva demanda és elàstica)" (1976, 121). Però el mateix autor constata poc després que, per desgràcia, la distinció no és tan clara com sembla a primera vista. "Per exemple, la demanda de cigarretes d'un fumador no és menys inelàstica que la seva demanda d'aliments; en conseqüència, ¿són les cigarretes béns de primera necessitat?" La seva conclusió és, també, que "la línia divisòria entre els béns de primera necessitat i els luxes no és objectiva i immutable, sinó determinada socialment i sempre canviant" (122)¹⁷.

Cada societat, grup o persona té uns criteris sobre allò que és necessari i allò que no ho és, però mai no redueix el necessari a la pura necessitat animal, sinó que admet sempre l'element de refinament a què es refereix Sombart. El fet de

¹⁷ El mateix autor fa notar que "una de les regularitats del comportament econòmic més ben establertes és la llei d'Engel, segons la qual la proporció de l'ingrés gastada en aliments serà menor com més elevat sigui l'ingrés d'una persona" (197). Però cal reconèixer que aquesta famosa llei d'Engel és només una aproximació, i poc fina, a la determinació del que és necessari i superflu. Heinrich Gossen va creure trobar certes regularitats quantificables en la "satisfacció" que han rebut el nom de "lleis de Gossen". La primera diu que "la intensitat del gaudiment disminueix progressivament fins a provocar la sacietat quan hom sadolla una necessitat sempre igual i sense intermissió". La segona diu que "aquesta intensitat disminueix també a la llarga quan la repetició de la satisfacció no respecta certs intervals indispensables". És òbvia la contribució que aquestes "lleis" podien fer a la fonamentació del marginalisme, doncs impliquen que si consumim en quantitats successives un mateix bé econòmic, n'obtenim una satisfacció decreixent; per tant, és la satisfacció que aporta l'última quantitat consumida, en principi la "menys útil o profitosa", la que determina el valor d'un bé (Freund, 1970, 62-64). L'aportació de Gossen, en suma, té més interès com a fonament pseudopsicològic del marginalisme que per a la teoria de les necessitats.

protegir-se els peus amb algun calçat no correspon a cap necessitat absoluta, doncs la humanitat ha caminat descalça durant la major part de la seva història. Però ningú no negaria que avui el calçat constitueix una necessitat per a moltíssims éssers humans vivents. El calçat és un "refinament" propi de "la mitjana corrent" en la majoria de societats actuals. Sombart admet implícitament, en el fragment citat, que les necessitats humanes evolucionen, i que allò que podia haver estat un bé superflu en una època arriba a esdevenir necessitat, o, més concretament, "necessitat de refinament", en una altra època¹⁶. Cada societat i cada època té uns nivells mitjans de necessitats refinades que fan possible un reconeixement entre uns i altres membres de la societat. Quan dur calçat ha esdevingut un atribut habitual, assoleix el caràcter de símbol de la riquesa humana "normal" de què s'apropia cada membre del grup. Aleshores el reconeixement com a membre normal, digne, acceptable, com a individu capaç de compartir amb els altres els valors humans propis de la comunitat, només es pot obtenir usant el calçat que correspon. Adam Smith relaciona la mitjana estadística, com a criteri de les necessitats que es poden considerar socials, amb el fenomen del reconeixement, és a dir, del que ell en diu "poder aparèixer en públic sense vergonya": "Entenem per mercaderies necessàries no sols les indispensables per a la subsistència, sinó totes les mercaderies tals que la seva mancança seria, en certa manera, indecorosa entre la gent de

¹⁶ "La transformació cultural de la societat moderna es deu, sobretot, a l'ascens del consum massiu, o sigui, a la difusió del que en altres temps es consideraven béns de luxe a les classes mitjana i baixa de la societat. En aquest procés, els luxes del passat són constantment redefinits com a necessitats, de manera que arriba a semblar increïble que un objecte ordinari hagi pogut estar mai fora de l'abast d'una persona corrent" (D. Bell, 1976, 73).

bona reputació, fins i tot entre les de classe inferior". En altres paraules, els grups humans projecten la seva identitat com a éssers humans en un conjunt de conquestes sobre l'entorn, les quals estableixen els límits del decòrum i la bona reputació, és a dir, el reconeixement recíproc. Allò que ens juguem en l'accés a aquestes conquestes és no només el benestar, com deia Ortega, sinó també el nostre sentit --axiològicament qualificat-- de pertinença a la comunitat i de reconeixement.

Només després d'aclarir aquesta dialèctica entre distinció i progrés humà qualitatiu pot considerar-se profitosament les connotacions morals del "superflu". Si d'una banda, del punt de vista del balanç històric universal, el luxe dels privilegiats ha pogut tenir una funció hominitzadora que ha enriquit el conjunt de l'espècie, d'altra banda aquest enriquiment s'ha produït "fora" i "al marge" --com diu Marx-- de la immensa majoria dels humans, i sovint a costa d'innombrables privacions i sofriments. I la coexistència del luxe d'uns pocs amb la privació de molts planteja problemes morals, jurídics i polítics. En la lluita permanent dels humans contra l'escassetat, el luxe i els excessos superflus de les minories privilegiades poden aparèixer com un "escàndol" fins i tot a les societats més sòlidament cohesionades sota l'hegemonia d'una classe dominant. L'almoïna, institucionalitzada per les religions com un deure sagrat, suposa l'admissió implícita que els drets de la riquesa "superflua" han de cedir davant de l'estat de necessitat, i que una part almenys dels béns privats són "bé comú" al servei de la supervivència de tots¹⁹. Però com que de fet la

¹⁹ L'"economia moral" de la multitud", atribuïda per E.P. Thompson a les multituds populars de l'Anglaterra anterior a la revolució industrial, juga un paper semblant. Es tracta de l'existència entre els treballadors pobres de criteris basats "en una idea tradicional de les normes i

supervivència de molts ha estat i continua estant sacrificada als excessos de minories, es pot dir que la frontera entre superflu i necessari en cada cas és el resultat combinat de criteris morals i de correlacions de forces socials. Una altra cosa és l'aspecte normatiu de la relació, tema al qual tornarem més endavant (vegi's l'apartat 5.5 infra).

2.9. De les necessitats immediates a les instrumentals

L'ésser humà no es limita a apropiarse directament dels objectes de les seves necessitats, sinó que interposa entre ell i la natura una acció transformadora, quasi sempre mediada per instruments. Els altres animals tenen una relació immediata amb l'entorn, que els proporciona, ja a punt, els objectes de les seves necessitats. Si aquests objectes immediats de l'entorn són destruïts, l'animal no té altre remei que desplaçar-se en busca d'un nou entorn; si fracassa en la seva recerca, no pot sobreviure. L'ésser humà no depèn tan directament del medi perquè el pot transformar, és homo faber.

Ara bé, si fora d'alguns objectes elementals de les necessitats (com l'aire que respirem, la llum solar i alguns

obligacions socials, de les funcions econòmiques pròpies dels diferents sectors dintre de la comunitat", que suposaven "nocions de bé públic defensades de manera categòrica i apassionada". Els avalots de subsistència a l'Anglaterra del segle XVIII contra els preus elevats o l'acaparament de béns de primera necessitat, segons Thompson, no eren reaccions instintives i desordenades, promogudes només per la fam i la desesperació, sinó que es basaven en valors tradicionals àmpliament compartits, en "un consens popular sobre quines pràctiques eren legítimes i quines no ho eren pel que fa a la comercialització del pa, de la seva elaboració, etc." (1979, 66). Els avalotadors no combatien només per una necessitat fisiològica, sinó també per una necessitat de reconeixement: lluitaven a fi de ser considerats persones segons unes normes tradicionalment acceptades.

aliments naturals, a l'abast immediat dels individus), tots els objectes de la necessitat requereixen la mediació activa del treball humà, aquells objectes i activitats que condicionen l'obtenció dels objectes de la satisfacció han de ser considerats com necessitats. Si s'anomenen necessitats directes o immediates les examinades fins aquí, és a dir, les que reclamen una satisfacció directa per a l'individu, es poden anomenar necessitats mediates o instrumentals les que corresponen als mitjans per satisfer les immediates. Com diu Gehlen, "les indigències de caire elemental (...) han de poder ser ampliades a indigències o necessitats dels mitjans necessaris per a satisfer-les, i dels mitjans d'aquests mitjans (...) les indigències han de créixer alhora que les accions" (1974, 58-59). Si existeix la necessitat d'una camisa de cotó (necessitat immediata, que se satisfà a través del que els economistes anomenen "consum improductiu"), existeix per derivació la necessitat de la planta de cotó i del teixit de cotó (que només es manifestarà com a necessitat immediata per al cultivador de cotó i per al productor de teixit, els quals procediran a un "consum productiu" de les llavors, la maquinària agrícola, etc. per produir cotó i del cotó per fabricar teixit). A mesura que el progrés de la producció i la divisió del treball fan més complex el procés productiu, es multipliquen els nivells intermedis entre matèria primera natural i consum terminal (els "mitjans dels mitjans"). L'articulació d'aquests nivells forma un sistema estructurat de necessitats.

Es podria considerar que es tracta no de necessitats dels individus humans, sinó de necessitats de la producció o del sistema productiu²⁰. De fet, però, si desapareix la

²⁰ "En la mesura que la producció destinada a la satisfacció de les necessitats immediates esdevé més productiva, una part més gran de la producció pot ser

necessitat primària també desapareix la "manca", la "demanda" del producte intermedi, i s'atura la producció d'aquest. Encara que ningú no senti cap "necessitat" d'acer, si algú sent la necessitat de ganivets caldrà que es produeixi acer, i per tant n'existeix la necessitat (subjectivament no sentida pel consumidor terminal, però sí pel consumidor productiu). La necessitat instrumental depèn ontològicament de la primària, i és en virtut d'això que és una necessitat per a l'ésser humà.

La inclusió de les necessitats instrumentals entre les necessitats humanes està plenament justificat des del punt de vista globalitzador adoptat aquí. Si les condicions tècniques i socials sota les quals satisfem les indigències-de-primera-mà esdevenen condicions necessàries de la satisfacció regular de les nostres necessitats, aleshores la nostra vida passa a dependre d'aquestes condicions. Quedem sotmesos a una nova dependència, i qualsevol imperfecció o falla en aquestes condicions esdevé un perill (vegi's l'exemple de Malinowski a 2.4). Els hàbits, les tècniques, les formes de cooperació social que ens permeten atendre previsorament a la satisfacció de totes les indigències immediates esdevenen també una necessitat. De fet es produeix una "interiorització de les necessitats de la producció" (Terrail, 1975, 12-13). Les constriccions objectives de la reproducció individual i social són assumides pels individus, i per això no es pot separar radicalment les esferes de la producció i el consum pel que fa a les motivacions. Una il·lustració senzilla d'aquesta interiorització --recollida per Marshall Sahlins-- és l'escassa importància que donen als béns materials algunes

destinada a la satisfacció de la necessitat de la producció mateixa, o, per dir-ho amb altres paraules, a la producció dels mitjans de producció" (Marx, OME 22, 95, la cursiva és meua).

societats de caçadors: la mobilitat imposada pel seu mode de producció limita els objectes a transportar i exigeix que l'equipament individual i del grup estigui reduït al mínim. En un cas així no es pot parlar de necessitats "reprimides" per algun agent social, sinó que es tracta d'un procés d'interiorització de les constriccions (o "necessitats") de la producció. El fenomen es produeix en totes les societats.

El procés pel qual les necessitats de la producció són interioritzades pels individus, és a dir, esdevenen motivacions de la conducta individual, és un terreny inexplorat, però essencial per a conèixer bé la gènesi de les necessitats. S'ha parlat del mecanisme de les "preferències adaptatives", que és important però poc estudiat. Vull cridar aquí l'atenció sobre un altre mecanisme, en virtut del qual els humans troben satisfacció en els mitjans que utilitzen per a satisfer les seves necessitats directes, i arriben a invertir de càrrega pulsional el treball i les tècniques. Vistes com a condicions indispensables de la satisfacció de les necessitats immediates, les necessitats instrumentals serien només necessitats "objectives", no subjectivament sentides. Però són --o poden ser-- més que això: poden despertar un interès per si mateixes i esdevenir necessitats immediates. La domesticació del cavall proporciona una eina de treball, de transport o de combat, la qual, però, esdevé fàcilment per dret propi un al·licient i un plaer. Cavalcar, córrer i jugar amb el cavall pot arribar a ser una nova necessitat, de caire no instrumental. I més en general, el treball pot esdevenir una necessitat directa estimada per si mateixa, com a ocasió més o menys narcisista d'autorealització, o de poder sobre les coses i sobre les pròpies capacitats. Ja hem vist que en els éssers humans el repertori d'objectes de les pulsions no és limitat, i que podem invertir nous objectes amb una càrrega pulsional que inicialment no tenien. L'àmbit

d'aplicació pulsional és indefinidament ampliable. El caràcter instrumental i el no instrumental de les activitats humanes, i de la càrrega pulsional de què estan dotades són intercanviables o reversibles.

2.10. L'atractiu de la tècnica

La raó principal de la reversibilitat entre necessitats immediates i necessitats instrumentals deriva de l'atractiu que susciten les pròpies activitats humanes i, en particular, l'ús de la tècnica. Hi ha una satisfacció en l'exercici de les capacitats. Ja hem vist (cf. 2.2 supra) que es pot parlar d'una necessitat d'exercici corporal i de joc. La utilització del cos, la ment o els instruments inventats per l'enginy humà pot obeir a un mer imperatiu vital, resultant penós o desagradable. Però pot ser també font de satisfaccions. Córrer és una obligació penosa quan hom fuig d'un perill. Però proporciona plaer quan es fa per joc o esport (activa les funcions orgàniques, posa a prova les pròpies capacitats físiques, etc.). L'arc i la fletxa són una necessitat instrumental per alimentar-se gràcies a la caça en les societats primitives de caçadors-recol·lectors. Però un arquer gaudeix de l'activitat, que li permet exercitar la seva destresa, força i punteria, i medir-se amb els altres. El que era un mitjà de caça (o de guerra) esdevé un fi en si mateix, una "finalitat sense fi" com deia Kant de l'obra d'art. Això és fonamental en un ésser inventor de sentit com és l'ésser humà.

Les activitats relacionades amb la tècnica són un cas particular d'exercici de les capacitats humanes, tant individuals com específiques. La relació de l'individu humà amb la tècnica és un exercici de confrontació amb l'espècie i amb si mateix. Es una confrontació amb l'espècie perquè no hi ha cap tècnica que sigui obra exclusiva d'un sol individu: totes resulten de l'acumulació de passos, petits o

grans, fets per una multiplicitat de persones i objectivats en obra humana que serveix de trampolí per a qui ve darrera²¹. Les objectivacions tècniques --com les científiques, artístiques, religioses i altres-- comuniquen a l'individu una prova de les capacitats col·lectives de l'espècie i el fan entrar en contacte amb la plètora de les capacitats desenvolupades per l'espècie.

La tècnica també confronta l'individu amb ell mateix. L'hi confronta com a creador quan és ell l'inventor; com a usuari d'un artefacte que li permet exercitar capacitats, abans soterrades i només potencials, que enriqueixen la vida quan s'exerciten; com a consumidor de productes o serveis que resulten de l'aplicació tècnica. En tots aquests casos l'individu obté, o pot obtenir, satisfaccions que superen la mera satisfacció de la necessitat immediata que és objecte de l'artefacte o del saber tècnic.

Contemplant la força pròpia, en un mateix o en els altres (en els grans herois èpics, per exemple), els humans comencen a alliberar-se del sentiment d'inseguretats i

²¹ "Com que la invenció no és mai l'obra exclusiva d'un sol inventor, per molt gran que pugui ser el seu geni, i com que és el resultat dels esforços successius d'innombrables persones, aplicats durant èpoques diverses a finalitats sovint diferents, és una mera figura de llenguatge atribuir un invent a una única persona: es tracta d'una falsedat interessada fomentada per un sentit espuri de patriotisme i pel sistema del monopoli de les patents, un sistema que permet que un home reivindiqui recompenses monetàries especials pel fet de ser l'última anella del complicat procés social que ha donat origen a la invenció. Qualsevol màquina plenament desenvolupada és un producte col·lectiu compost: segons Hobson, l'actual maquinària de teixir és el resultat compost d'unes 800 invencions, i l'actual màquina de cardar incorpora unes 60 patents. Això també val per a països i generacions: la riquesa comuna de coneixements i habilitats tècniques desborda les fronteres dels egos individuals o nacionals; i oblidar aquest fet no equival només a entronitzar la superstició, sinó també a minar la base essencialment planetària de la tecnologia" (Mumford, 1934, 142).

impotència provocat per la lluita desigual amb una natura aclaparadora, que, fins i tot enmig de les més grans victòries humanes, sempre acaba imposant un destí de dolor i de mort. Els assoliments de la tècnica es presenten, doncs, com a espectacle narcisista, d'un narcisisme d'espècie. Primer, per les seves victòries més elementals en la lluita per la supervivència. Després, pel seu efecte multiplicador del poder de l'espècie i de les seves possibilitats vitals. La tècnica allibera els humans de penalitats, els estalvia temps i esforç de treball, els permet de satisfer més i millor les necessitats i els aporta nous al·licients. Els humans han somiat des de fa molt temps en la superació de les seves limitacions naturals: l'eterna joventut, la immunitat al dolor, volar, viure ociosament enmig de l'abundància. Ho testimonien multituds de llegendes i mites arcaics. Doncs bé, la tècnica ha permès de fer realitat alguns d'aquests somnis, adquirint així un doble prestigi: el del prodigi meravellós i el del poder humà per assolir-lo.

En tota intervenció tècnica hi ha un element de violació o violència contra la natura. Per a Ortega y Gasset la vida humana transcendeix la realitat natural agredint-la. Les necessitats són imposicions de la natura a l'ésser humà, i aquest respon imposant un canvi a la natura: "Es, pues, la técnica, la reacción energética contra la naturaleza o circunstancia que lleva a crear entre ésta y el hombre una nueva naturaleza puesta sobre aquélla, una sobrenaturaleza" (1939, 28). Imposició, reacció enèrgica, violació: potser entre les primeres experiències humanes hi ha la vivència d'una força natural aclaparadora i amenaçant, violenta, contra la qual la violència humana és un imperatiu de defensa, una força constructiva, i més concretament, la primera força amb la qual l'espècie humana cobra consciència de la seva pròpia potència. Els humans mesuren la seva

pròpia força amb la força de la natura i, a mida que triomfen en els seus esforços de supervivència, s'afirmen com a éssers "sobrenaturals". La tècnica de l'homo faber és l'expressió efectiva d'aquesta superioritat.

Com a arma contra el sentiment d'impotència, serà un factor essencial per afeblir la sensació de dependència de l'espècie humana respecte a la natura i als déus, i per reforçar la confiança en les pròpies forces. Al món euroamericà modern, la potència dels seus resultats farà néixer fins i tot una "religió substitutiva" de la màquina i de la tècnica, un culte, amb els seus dogmatismes i els seus entusiasmes. "Al segle XVIII van sorgir les Societats Mecàniques a fi de propagar el credo amb un zel més gran: predicaven l'evangeli del treball, la justificació per la fe en la ciència mecànica i la salvació per la màquina. Sense l'entusiasme missioner dels empresaris, industrials, enginyers i també dels mecànics sense formació, a partir del segle XVIII, seria impossible explicar l'allau de conversos i l'acceleració de les millores tècniques. (...) La tècnica havia segrestat la imaginació: les màquines i els béns que produïen semblaven tots ells desitjables sense cap altra consideració" (Mumford, 1934, 54).

El culte a la tècnica manifesta la reversibilitat entre mitjans i fins de la praxi humana, que depèn de la distància que l'ésser humà posa entre ell i la seva necessitat biològica. La mediació instrumental que permet satisfer les necessitats és obra humana i posa en acció capacitats humanes. L'exercici d'aquestes capacitats és també font de satisfaccions, i per això sovint és el seu exercici el que motiva realment l'acció del subjecte. De vegades fem coses més per delectar-nos en l'activitat de fer-les que no per obtenir-ne el resultat que se'n deriva. I és justament per aquesta intercanviabilitat entre fins i mitjans que l'home viu en el risc de l'alienació, alhora que en la possibilitat

del creixement i la invenció de la vida humana. Es com si aquesta possibilitat de transcendir la naturalitat, de "sobrenaturalesa", calgués pagar-la amb perills de perversió. En virtut d'aquesta reversibilitat, cada tècnica "constructiva" conté possibilitats "destructives", i viceversa, perquè cada invenció, igual com pot esdevenir fi ella mateixa, es pot emancipar dels fins per als quals va néixer, bons o dolents, i aplicar-se a fins diferents.

2.11. El sistema tècnico-social

L'aparició de "mitjans" i de "mitjans dels mitjans" per satisfer les necessitats primàries suposa una diferenciació creixent d'operacions i la interdependència que en deriva: és la divisió del treball, que creix enormement a Europa a partir de l'expansió ultramarina i, sobretot, amb la revolució industrial. L'anàlisi de les activitats productives, la diferenciació en activitats parcials, permet augmentar i millorar la producció. Alhora la fa més complexa, perquè requereix mecanismes mediadors. Si no és la mateixa persona la que fabrica la falç i la que sega el blat, cal un intercanvi entre elles. Si una eina es fabrica en un indret i s'utilitza en un altre, cal un transport. Aquestes mediacions valen tant per les diverses fases de la producció com per la relació entre producció i consum; o dit amb altres termes: valen sempre que hi ha dissociació entre productor i consumidor, i entre consumidor productiu i consumidor improductiu.

Com més dissociades estan les operacions, més complexes són les xarxes d'interdependència, i més nombroses i complexes esdevenen les necessitats mediates.

L'esfera de les necessitats mediates, dels "mitjans" i dels "mitjans dels mitjans", interposa entre els individus i la satisfacció de les seves necessitats immediates una estructura molt complexa feta d'artefactes, interaccions

humanes i produccions simbòliques. Aquesta estructura permet satisfer de manera més rica, refinada i abundosa les necessitats primàries, però genera unes dependències noves dels individus respecte de l'estructura social-objectual. Les interdependències fan aparèixer una suma compacta i complexa de mediacions.

Cada membre de la societat depèn d'una multitud d'altres membres de la societat, en altres paraules els necessita, sota conceptes diversos. Com a consumidor d'un producte P, depèn de qui produeix P, de qui produeix els materials, els mitjans de treball, els mitjans de transport, etc. per proveir-lo amb P, de qui crea i manté les condicions generals de la societat --carreteres, comunicacions, seguretat pública, etc.-- que li permeten d'accedir a P. Com a productor immers en una divisió del treball determinada i especialitzat en una tasca, depèn de les feines especialitzades dels altres que cooperen en la feina de conjunt. Sense la cooperació de tots ells, no seria possible el resultat final ni tendrien utilitat les feines parcials. Cada persona, en suma, com a consumidora i productora, té una necessitat d'altres membres de la societat per poder satisfer les seves necessitats immediates i també la seva necessitat mediata de produir i obtenir l'indispensable per viure. Però no sols necessita els altres considerats individualment, sinó també tots junts i organitzats en una estructura social: necessita la societat mateixa, que garanteix el manteniment i la reproducció de les interdependències socials. (El sistema tècnic modern fa més evident, en certa manera, aquesta "necessitat de societat". Però es tracta d'una necessitat eterna de l'espècie humana. De fet, necessitem la societat de manera molt més radical per constituir-nos com a éssers humans, rebent-ne la protecció i el llenguatge que ens fan accedir a la condició humana. Vegi's 2.4 i 2.5 supra.)

La dependència recíproca deguda a la divisió del treball multiplica els oficis i ocupacions. Permet créixer la productivitat, l'eficiència i la qualitat de cada treball. Per tant, multiplica els productes disponibles i augmenta el temps lliure, i expandeix les necessitats. Alhora, imposa uns imperatius d'adaptació i cooperació entre les persones, que s'expressen, per exemple, en la necessitat de sincronització d'activitats, sense la qual la societat no podria funcionar, que obliga a una dependència respecte al rellotge. Un altre imperatiu d'adaptació en la recerca d'eficiència i d'estalvi de temps i esforç és l'estandardització: els fabricants de làmpares elèctriques compten que hi ha uns quants passos de rosca universals per a les bombetes; els aparells electrodomèstics es fabriquen adaptats al tipus de voltatge que subministren les companyies elèctriques, etc. El moviment cap a l'estandardització va començar als inicis de l'era industrial europea amb la unificació dels pesos i mesures, abans diversificats segons països o regions. (La primera unificació d'una mesura a Occident es molt més antiga: la del temps; va obeir a causes administratives i religioses principalment.)²²

La interdependència generalitzada i creixent origina un sistema tècnico-social sumament compacte, on el domini de la natura ja no depèn tant del treball directe aplicat pel treballador individual, mitjançant les eines, a la matèria natural, sinó del funcionament coordinat i regular de milers (o milions) d'accions individuals interconnectades.

²² Eli Whitney, que el 1793 havia inventat la màquina de desmotar cotó, va fabricar uns anys més tard armes de foc amb peces intercanviables. La idea d'estandardització havia avançat tant a la segona meitat del segle XIX que el 1867 es va publicar als Estats Units el primer catàleg de venda de màquines desmuntades amb peces estàndard (Giedion, 1978, 65-67).

Extracció, transport i elaboració de mineral fins a produir-ne acer, laminació de l'acer, fabricació de peces, muntatge del producte final, transport cap als punts de venda, comercialització, serveis de reparació i proveïment de peces de recanvi i energia, etc.: vet aquí una seqüència productiva simplificada, que s'articula amb altres seqüències que la travessen en direccions diverses. El treballador hi ocupa un lloc diferent que a les economies preindustrials: "El funcionament eficaç de qualsevol organització o aparell tècnic requereix la coordinació de parts nombroses d'un tot racional i funcional (...) l'home és responsable de la seva síntesi, regulació i manteniment permanent" (Winner, 1979, 183).

Una organització així ha esdevingut el marc en el qual els humans pertanyents a les societats industrials satisfan la majoria de les seves necessitats. Igual com l'eficàcia del mitjà per satisfer una necessitat primària fa néixer la necessitat del mitjà, amb el sistema tècnico-social apareix la necessitat del sistema, que té també caràcter instrumental, òbviament. Per a la reproducció de la seva vida quotidiana, l'individu compta amb el sistema: en depèn. El sistema li permet de satisfer necessitats directes, sovint amb una eficàcia considerable, li dóna seguretat i garantia de satisfaccions regulars. Ja no depèn de la provisió natural de béns. Però depèn del correcte funcionament d'una complexa articulació tècnico-social que involucra milions de voluntats.

La dependència en què la satisfacció de les necessitats individuals es troba respecte al sistema tècnico-social es posa de manifest quan aquest deixa de funcionar, en cas de guerra o de col.lapses parcials. En cas de guerra, a la destrucció directa deguda a l'ús de les armes s'afegeix l'efecte multiplicador del col.lapse de subsistemes vitals, com el proveïment d'aliments i aigua, la sanitat o altres.

"Si en un sistema tècnic deixa de funcionar un vincle important, tot el sistema s'atura o entra en el caos. Anomenaré aquesta condició apràxia, terme usat en medicina que designa la incapacitat per dur a terme moviments coordinats. L'apràxia és un perill constant a les xarxes tècniques de gran escala que tenen components artificials, interconnexions i interdependències complexes" (186). Aquesta interconnexió genera unes necessitats d'eficiència com a condició instrumental de la bona marxa de totes les activitats humanes: és suficient que fallin algunes peces de la maquinària perquè tota la maquinària s'aturi. La percepció d'aquesta precarietat té efectes morals i polítics: "Per als qui perceben la possibilitat de crisis catastròfiques, el funcionament correcte de tots els grans sistemes esdevé un imperatiu moral. Qualsevol manipulació inexperta es considera deliberadament nociva. En les visions tecnològiques de la societat, l'apràxia ocupa un lloc molt semblant a la recaiguda en l'estat de naturalesa hobbesià. És l'horror últim, la condició que cal evitar a qualsevol cost" (187). Les temptacions tecnocràtiques s'alimenten d'aquest temor, que es preten conjurar cedint el poder als experts.

3. LA PRODUCCIO DE LES NECESSITATS HUMANES

3.1. Les necessitats, producte de la pràctica humana

Al capítol precedent hem vist com les necessitats fisiològiques mai no se satisfan de manera elemental, per reacció immediata a l'aparició de la pulsio concreta, sinó mitjançant uns hàbits adquirits en societat i mitjançant convencions i institucions socials, que esdevenen necessitats derivades, però tan imperioses com les fisiològiques. D'altra banda, la satisfacció de les necessitats humanes requereix mitjans, com les tècniques, que poden esdevenir, i esdevenen, necessitats específiques, de caràcter instrumental. Els objectes de les necessitats depenen de les disponibilitats ofertes per l'entorn ecològic mediat per les formes culturals que fan possible l'apropiació d'allò que satisfà les indigències. També hem vist que les interaccions entre els individus originen unes necessitats psicosocials específiques, la càrrega pulsional de les quals es barreja inextricablement amb la dels objectes físics de les necessitats. Els objectes físics de les necessitats adquireixen valor pel reconeixement o l'autoestima que causen, tant o més que per les seves propietats físiques.

En la seva interacció amb l'entorn, els humans, a diferència d'altres animals, s'objectiven en obres materials, simbòliques o praxeològiques dotades d'una existència que transcendeix l'individu: existència material de les eines, els habitatges, els monuments, les obres d'art, etc.; existència simbòlica dels llenguatges; i existència praxeològica dels hàbits i coneixements pràctics. Aquesta existència "transcendent" o objectiva fa que aquests productes siguin transmissibles d'uns individus a d'altres i d'unes generacions a les següents, i que la transmissió sigui acumulativa. Per això la cultura humana es desenvolupa

en el temps: és història. Cada generació creix sobre les espatlles de les anteriors.

Així és com la humanitat transforma la naturalesa i es crea un "món". A partir del món heretat de les generacions anteriors, el modifica amb una pràctica afegida, i, tot modificant-lo, modifica també les seves pròpies aptituds d'homo faber. Però no només es transforma en les seves disposicions actives o creatives, sinó també en les passives o receptives. Quan aprèn a coure la carn, aprèn també a menjar carn cuita; descobreix al seu interior primer el gust i després la necessitat de carn cuita, a mesura que descobreix els avantatges i els plaers que proporciona. En altres paraules: les objectivacions de la pràctica humana generen necessitats noves, abans ignorades, desenvolupant unes facultats abans només potencials. Per això, a més de la història de les tècniques i disposicions actives i transformadores ("exteriors") dels humans, es pot fer una història de les necessitats o disposicions receptives ("interiors"), tal com es desenvolupen dialècticament amb el domini creixent de l'entorn natural. Les necessitats i les seves satisfaccions creixen en diferenciació, complexitat i refinament tant per l'evolució de les qualitats intrínseques dels objectes com per la de les formes d'autoidentificació dels individus humans amb productes més complexos, diferenciats i refinats de la seva pràctica.

Entre els pensadors moderns, Marx és un dels que ha donat més importància a les necessitats, considerant-les, a més a més, des de dos punts de vista que aquí interessen: 1) les necessitats són un producte o resultat de l'acció humana, i 2) les necessitats evolucionen, i la seva història és una part essencial de la història humana. Per això les idees marxianes són una bona introducció al tema.

Atinguem-nos aquí, de moment, a la primera idea: que les necessitats són un resultat de l'acció humana. Necessitat i

consum són conceptes emparentats, però no coincidents. Moltes necessitats se satisfan consumint un o altre objecte, però hi ha necessitats que no se satisfan amb consums sinó amb activitats (com la d'exercici físic) o amb interaccions amb altres persones (com la d'amor o la de reconeixement)¹.

Pel consum el subjecte s'apropia de quelcom que cancel·la el seu desig o la seva necessitat. Consum implica una o altra forma de destrucció de l'objecte, és a dir, la seva inutilització per a un altre acte posterior de consum.

Fora dels actes més elementals i automàtics del metabolisme, tot consum implica una producció, en un doble sentit, en l'objecte i en el subjecte. En l'objecte: l'objecte del consum ha de ser "produït", ha de ser separat de la unitat indiferenciada del medi ambient que envolta el subjecte, aproximat al subjecte i disposat (i, si cal, transformat) per a ser assimilat o apropiat. Els actes més elementals que fan possible la ingestió d'un fruit collit al bosc són una producció, com ho són els actes que qualsevol animal fa per alimentar-se. La producció esdevé específicament humana quan hi intervenen el coneixement, la valoració i la intenció, així com una manipulació que pot

¹ Per resseguir l'elaboració marxiana de la idea de la producció humana històrica de les necessitats parteixo dels manuscrits de 1857-1858 preparatoris d'El capital (publicats per primera vegada el 1939 amb el títol de Grundrisse der Kritik der politischen Oekonomie (Rohentwurf), que aquí se citen segons l'edició castellana OME dirigida per Manuel Sacristán, com "OME 21" o "OME 22", segons el volum). En el fragment dels Grundrisse l'enfocament és sobretot econòmic, i centrat en el parell de conceptes "producció" i "consum". Per això, a fi de completar el punt de vista predominantment econòmic d'aquest text, cal recórrer als manuscrits de joventut de 1844 (coneguts com "Manuscrits d'economia i filosofia" o "Manuscrits de París", i que se citen segons la mateixa edició, com "OME 5"), que és el text on Marx va desenvolupar més àmpliament les seves idees filosòfico-antropològiques. El fet que en tots dos casos es tracti de textos no destinats a la impremta fa que no se'n pugui treure idees definitives sobre l'autèntic pensament de Marx.

arribar a ser complexíssima, a través dels quals l'ésser humà s'allibera del determinisme dels impulsos innats i de les limitacions de l'entorn natural.

Però també el consum implica producció en el subjecte. Justament el subjecte humà no té un repertori fix i inalterable de pulsions i apetències, sinó una estructura pulsional plàstica que es modifica no només per adaptació natural als determinismes externs, com en els altres animals, sinó per intervenció humana. L'ésser humà es fa ell mateix, no solament com a ésser pràctic que modifica l'entorn exterior, sinó també com a ésser de desitjos, apetències i necessitats que es transformen per l'acció humana. Heus aquí com ho presenta Marx:

"La producció produeix el consum 1) en la mesura que crea el material per al consum; 2) en la mesura que determina la forma de consum; 3) en la mesura que engendra com a necessitat en els consumidors els productes creats per primera vegada per ella com objectes. La producció produeix, per tant, l'objecte del consum, la forma del consum, l'impuls al consum. D'igual manera, el consum produeix la disposició del productor, en la mesura que el sol·licita en forma de necessitat que dóna una finalitat a la producció" (OME 21, 16).

Just abans d'aquest fragment, Marx ha descrit com es presenten a la consciència de forma immediata les categories de producció i consum, i ha establert la "unitat immediata" dels dos contraris: la producció és també consum (el que els economistes anomenen "consum productiu") de matèries primeres, mitjans de producció i forces humanes, i el consum és també producció (consumir aliments, per exemple, és produir el propi cos i les pròpies forces). Finalment

s'efectua la "mediació" dels dos conceptes, que és la que es resumeix en el fragment citat².

Primer punt: la producció configura el material per al consum. Sense la producció del pa o del vi, no hi ha consum de pa ni de vi. La producció, aquí, dota el consum del seu objecte. La cosa és prou clara.

Segon punt: la producció determina la forma del consum. Marx ho explicita amb les següents paraules: "la producció dóna al consum el seu finish (...). l'objecte no és un objecte en general, sinó un objecte determinat, que ha de ser consumit d'una forma determinada, la qual ha de ser mediada per la pròpia producció. La fam és fam, però la que és satisfeta amb carn guisada i amb ganivet i forquilla és una fam diferent de la que és satisfeta devorant carn crua amb l'ajut de les mans, les ungles i les dents. No solament l'objecte del consum, sinó també la forma del consum és produïda, doncs, per la producció, i no només objectivament, sinó també subjectivament. La producció crea, per tant, els consumidors". El llenguatge hegelianitzant enfosqueix les idees: la contraposició d'"objecte en general" i "objecte determinat" no és la que semblaria d'acord amb la lògica tradicional, per exemple, la que hi ha entre un concepte general (perdiu) i un individu particular subsumit en ell (aquesta perdiu concreta), sinó una contraposició "dialèctica". Es a dir, quan es parla d'"objecte", s'està pensant en el subjecte adequat que li correspon. Quan es parla de carn crua com a objecte, es pensa aquest objecte enfrontat a l'ésser humà que la devora amb ungles i dents com a subjecte dialècticament lligat a aquell. Per això

² Marx enuncia el seu plantejament de la qüestió amb fórmules hegelianes que de vegades enfosqueixen el que vol dir. Aquí prescindiré d'especulacions marxològiques sobre les intencions de l'autor i adoptaré una interpretació naturalista del text.

l'exposició complica allò que es vol dir, que, al meu entendre és el següent: l'ésser humà no sols produeix la carn (caçant la perdiu), sinó que produeix altres "produccions" que determinen ulteriorment l'objecte de la caça: cocció de la carn, fabricació dels estris de taula, etc., i paral·lelament "produeix" també, o modifica, el propi subjecte: desenvolupant-li una apetència per la carn guisada, uns hàbits d'aprenentatge de l'ús dels coberts de taula, etc. La qual cosa queda més ben descrita a la part final de la cita: "també la forma del consum és produïda per la producció". L'exposició "dialèctica" de la idea, tot i ser fosca, no és arbitrària en un sentit precís: apunta al fet que els dos processos de producció, objectiu i subjectiu, estan interrelacionats. No hi ha apetència de carn cuita fins que no es produeix carn cuita, fins que l'home no fa l'experiència de menjar-la, i hi descobreix alguna superioritat. De fet, el que aquí queda esbossat és el procés pel qual els éssers humans van emergint de l'animalitat i refinant els seus sentits i facultats.

Als manuscrits de 1844, el jove Marx s'aproximava amb una precisió addicional a aquesta qüestió quan deia: "Passant del punt de vista objectiu al subjectiu, la música és la que desperta en l'home la sensibilitat musical; per a una orella no musical la millor música està privada de sentit, no és objecte, perquè el meu objecte només pot confirmar alguna de les meves facultats" (OME 5, 383; la cursiva és meva). La formació de l'home com a "consumidor" evolucionat o civilitzat dependria, segons aquest plantejament, de l'existència de facultats que són arrencades de la seva existència purament potencial i "confirmades" per la presència de l'objecte capaç d'excitar-les. Més endavant la idea s'arrodoneix de la manera següent: "els sentits de l'home social no són els de l'home sense societat. Només el desplegament en els objectes de la

riquesa de l'ésser humà produeix la riquesa de la seva sensibilitat subjectiva, una orel·la musical, un ull sensible a la bellesa de la forma, en una paraula, sentits capaços de plaers humans, sentits que es confirmen com a facultats humanes en part gràcies al seu conreu, en part gràcies a la seva pròpia producció. (...) La formació dels cinc sentits és obra de tota la història passada". Es digna de ser subratllada aquesta anticipació --historitzada, a més a més-- de la moderna epistemologia genètica: els cinc sentits no són donats a l'individu humà com a capacitat innata ja madura, sinó com a capacitat que "es forma" a través d'un procés (en aquest cas, social i històric), en el curs del qual l'ésser humà s'"objectiva" o es projecta en obres exteriors i després "es retroba" en l'objectivació mitjançant un retorn a la "subjectivitat", és a dir, a la interioritat, que posa en acció les seves "facultats" receptives. En aquest fragment es recullen els tres factors causals que intervenen en la "producció" del consumidor: 1) la producció de l'objecte, en aquest cas l'obra d'art; 2) la confirmació de la facultat subjectiva de captar --o "consumir"-- l'objecte, en aquest cas l'emergència de la sensibilitat artística; i 3) el conreu d'aquesta facultat, l'educació artística. En aquest procés interactiu es desenvolupa la facultat humana, per exemple el sentit de la vista com a sentit humà --i no com a simple sensor òptic al servei dels fototropismes i altres funcions vitals o animals--, és a dir, capaç de captar significacions i valors, més enllà de la pura materialitat de la sensació òptica. Significacions i valors que només poden néixer i adherir-se als objectes a través d'una acció social al llarg del temps històric, i que constitueixen la "riquesa de l'ésser humà", no només mental o espiritual, sinó objectivada també en realitats materials, en objectes de la sensibilitat.

Tercer punt: al tercer punt del fragment citat apareix el concepte de necessitat. Fins ara hem vist com Marx plantejava el tema de la relació entre producció i consum. Però consum no és encara necessitat. Una cosa és el consum i la disposició interior que cal per consumir, i una altra cosa és la necessitat. Pel que fa a la disposició interior --Marx parla també, en el mateix apartat, d'"impuls intern" i d'"imatge interna" motivadora--, no és innata, sinó adquirida a través d'una pràctica social i històrica. Ara bé, ¿quin lloc ocupa la necessitat? Marx no ho explica; es limita a afirmar que "sense necessitat no hi ha producció" i que "el consum reproduïx la necessitat". En l'obra de Marx, l'elaboració del concepte no va gaire més enllà (la qual cosa no exclou un conjunt d'afirmacions suggerents sobre les necessitats, com veurem més endavant).

De fet, la necessitat es diferencia de l'impuls o del desig momentanis pel seu caràcter no ocasional i pel seu lligam amb l'autoidentificació del subjecte. Un impuls o desig només esdevé necessitat quan s'integra en el procés (cíclic) d'autoreproducció del subjecte. Això és evident en el cas de les necessitats fisiològiques, que retornen periòdicament amb la seva urgència imperiosa a fi d'assegurar la continuïtat vital de l'individu; però en les altres esferes de la necessitat tampoc no considerem que un hàbit hagi esdevingut necessari fins que no replanteja amb alguna periodicitat la seva exigència de satisfacció. La necessitat és, així, un element de l'autoreproducció individual, i en conseqüència de la reproducció social³. Alhora, la seva satisfacció és condició de la identitat

³ Això subratlla la importància del concepte de necessitat en les ciències socials, sobretot si acceptem un "enfocament reproductiu" com el que Alfons Barceló desenvolupa a partir d'una genealogia que es remunta a Ricardo, Marx i Sraffa (Barceló, 1981).

personal. No només --ni principalment-- en el sentit biològic (en què caldria parlar de supervivència més que d'identitat personal), sinó en el sentit psicosocial. Se'ns imposen com a necessitats aquells hàbits que confirmen la nostra identitat personal o la nostra pertinença al grup o a l'espècie humana. Per a un habitant corrent d'una ciutat moderna, haver de viure en una cova o de caminar descalç equival a una denigració, a una existència infrahumana, a un atemptat contra el seu propi reconeixement; és un motiu d'infelicitat i de frustració. I això per dues maneres de motius. Uns motius són socials: la necessitat de reconeixement o de pertinença a una comunitat humana. Només em sento viure una vida pròpiament humana si visc segons les formes i els nivells acceptats com a dignes dintre de la meua societat. (Per això la decadència material d'un individu o una família en una societat que no decau té un sentit molt diferent de la decadència de tota una societat, on tots els seus membres pateixen privacions similars. En el segon cas no hi ha l'element de privació relativa, i el mal és més suportable.) Però no només hi ha motius socials. Les necessitats no neixen només de bases socials i relacionals, sinó també d'interaccions materials i simbòliques dels individus amb l'entorn (natural i humà), que enriqueixen la seva sensibilitat, emotivitat, intel·ligència, en suma, que fan més densa la seva relació amb el món i més complexa la seva personalitat. Per això les necessitats pròpiament humanes que es desenvolupen en els éssers humans s'incorporen als hàbits i a les pulsions dels individus amb una relativa independència del context social, i impregnen la seva personalitat de manera sovint irreversible. Només cal pensar en el costum de menjar carn cuita o en els hàbits higiènics adquirits: qualsevol persona que hi hagi de renunciar se sentirà profundament trasbalsada i disminuïda, fins i tot si no compten les consideracions socials. Es

tracta del que es pot anomenar irreversibilitat del refinament. El refinament sensorial, estètic, moral, intel·lectual, etc. tendeix a esdevenir una segona natura que imposa les seves exigències com a necessitats. Per això una comunitat sotmesa a una regressió --com en el cas d'una guerra-- no s'accontentarà, un cop assolida la pau, del nou estat de privació, encara que sigui compartit per tothom, sinó que s'esforçarà per recuperar el nivell anterior, adequat al refinament aconseguit abans de la destrossa (i que té una relació intrínseca amb els mòduls culturals i amb els nivells tècnics assolits).

En suma, les disposicions interiors dels éssers humans no són un repertori fix i innat de capacitats, sinó conjunts variables que evolucionen i que es modifiquen en una interacció dialèctica amb les capacitats exteriors, gràcies a la intervenció pràctica dels humans sobre l'entorn. Algunes d'aquestes disposicions esdevenen necessitats: es pot afirmar, doncs, que les necessitats són un producte de la pràctica natural-social dels éssers humans.

A continuació s'examinaran quatre grans àmbits temàtics que permeten abordar la comprensió genètica de les necessitats: 1) l'economia humana del temps i l'esforç, 2) el refinament de les capacitats humanes, 3) les dinàmiques inherents a la diferenciació en classes i grups socials i 4) l'emergència històrica de la personalitat individual.

3.2. Estalvi d'esforç i de temps

Es pot fer l'"experiment mental" d'imaginar una vida humana estacionària que té perfectament regulada la distribució horària del seu dia segons activitats, satisfaccions de necessitats, repòs, etc. Qualsevol dinamització d'aquest model comportarà una nova distribució del temps. Si sorgeix una nova necessitat, el temps que ocupa la seva satisfacció reduirà el temps abans destinat a

d'altres activitats; i viceversa, si queda un temps lliure abans inexistent, apareixerà la possibilitat d'omplir-lo amb noves activitats (o noves necessitats). L'economia de les necessitats té, doncs, relació amb l'economia del temps. Es pot fer una reflexió paral·lela en el cas de l'esforç. Cada activitat té un cost en esforç, variable en quantitat i qualitat (no és el mateix un esforç muscular que un esforç psíquic), i el desgast està sotmès a uns límits, a uns imperatius d'alternança i repòs, etc.

Com tot animal, l'ésser humà és condicionat per un imperatiu d'eficiència energètica: l'energia disponible ha de superar el cost energètic d'obtenció dels mínims vitals (aliments, protecció i altres condicions per a subsistir i reproduir-se)⁴. Com més gran sigui la quantitat d'energia excedent que queda disponible, més grans seran les possibilitats obertes a l'individu humà de noves activitats, i per tant d'enriquiment de la vida. El temps, per la seva banda, fixa uns límits absoluts a l'activitat, la qual cosa no exclou que siguin límits variables i imprevisibles per a cada persona, i parcialment elàstics.

Per a satisfer les necessitats, l'ésser humà ha de transformar una part del seu entorn natural i apropiar-se'l. Aquesta és la finalitat del treball, en el qual esmercem temps i esforç. Suposant una situació social donada, amb un repertori determinat de necessitats i de tècniques per a satisfer-les, podem distingir entre temps de treball necessari i temps excedent. El primer és el que cal esmerçar

⁴ En el camp de la biologia, aquest imperatiu s'expressa en la llei del mínim esforç, formulada per Zipf i Arnheim, la qual estableix que els individus minimitzen les despeses energètiques a fi de maximitzar la "idoneïtat reproductiva", amb l'estalvi d'un màxim de recursos que es puguin destinar a la reproducció (Geist, 1978, 2-3, on es justifica aquesta llei amb un examen de la bioenergètica i la nutrició).

en la producció destinada a satisfer (directament o mitjançant intercanvi) les necessitats. El segon és el que queda disponible per a d'altres activitats. Si considerem, com fa la ciència econòmica convencional, que les tasques "reproductives" (repòs, higiene, alimentació, vestit i altres, de l'individu i de la comunitat familiar a la qual pertany) no formen part del treball necessari, convindrà introduir el concepte de temps excedent net per indicar el que queda després de restar del temps excedent el dedicat a la reproducció de les forces vitals⁵. La raó principal de la no comptabilització del temps dedicat a la reproducció dintre del temps de treball necessari és la inclusió d'aquest treball en una esfera apart, la del "treball domèstic", que es considera aliena a l'esfera del treball socialment reconegut. Històricament han estat les dones les que s'han ocupat, principalment, d'aquestes tasques, i la seva relegació a una esfera de treball no reconegut és una mesura de la subordinació de la dona. No cal dir que, des del punt de vista del contingut de la tasca, és arbitrària l'expulsió del treball domèstic o reproductiu fora de l'esfera del treball socialment reconegut, com es posa clarament de manifest en el fet que la preparació del menjar pertanyi al treball domèstic si es fa sense compensació monetària al si de la família, però pertanyi al treball

⁵ L'expressió "reproducció de la força de treball", molt freqüent en la literatura marxista o inspirada en el marxisme, com una part de la feminista, només és correcta si designa allò que expressa al peu de la lletra. Quan es diu que el salari obrer cobreix solament el cost de reproducció de la força de treball, això només té sentit en situacions d'extrema explotació. Si no, sempre es reproduïx un escreix de forces vitals que no s'esmerça en el treball, sinó en activitats extralaborals. Per això proposo la introducció del concepte més ampli de "reproducció de les forces vitals".

assalariat (socialment reconegut) si la fa el cuiner d'un restaurant a canvi d'un salari.

És el temps excedent net el que cal retenir com a categoria essencial del procés d'hominització i de formació de noves capacitats i necessitats.

El procediment més conspicu per estalviar temps i esforç i ampliar el temps excedent net és la tècnica. Mitjançant la tècnica, l'ésser humà reorganitza les seves operacions productives o interposa entre el seu cos i l'objecte natural del seu treball una mediació material: l'eina. Així fa disminuir el temps i/o l'esforç per obtenir un resultat determinat. L'adopció d'una tècnica ha d'obeir a unes condicions de racionalitat tècnica: només té sentit quan la suma dels esforços (i dels temps) intermedis es menor que l'esforç (i el temps) esmerçats sense l'ús d'aquesta tècnica.

La tècnica, doncs, contribueix al guany de temps excedent net, i no sols en l'esfera del treball necessari, sinó també en la del treball reproductiu. La tecnificació del treball domèstic augmenta també el temps excedent net: això és el que passa, per exemple, amb la instal·lació d'aigua corrent a les cases, que redueix a zero el temps i l'esforç, habitualment a càrrec de les dones, emprat anteriorment per anar a buscar aigua (o rentar al safareig col·lectiu, etc.), tasca que encara ocupa moltes hores del dia actualment en algunes contrades del tercer món. Això té una importància capital per a la història de la dona. (Socialment comporta la transferència de l'esforç de subministrament d'aigua a d'altres persones, les que s'ocupen de la producció, instal·lació i manteniment del sistema de dipòsits i tuberies.)

El guany de temps excedent net és guany de temps que queda disponible per a la seva utilització espontània per part de la persona, i pot ser destinat a altres activitats

(però també al dulce far niente). Com a tal, és una condició necessària --per bé que no suficient-- d'una més gran llibertat i d'un enriquiment personal. Eixampla l'esfera (potencial) de la llibertat. Ara bé, la persona no exercita la seva llibertat en el buit social, sinó en un marc que li proposa formes ja prefigurades d'ocupació del temps alliberat: jocs, festes, rituals, entreteniments o altres activitats, ofertes per la tradició, per la comunitat o pel mercat. La llibertat s'exerceix en l'acte d'apropiació individual d'aquestes ofertes, que és condicionat per una multitud de circumstàncies socials. La societat no sols proposa formes d'ocupació del temps, sinó que té mecanismes que configuren uns o altres trets de la personalitat dels individus, les seves disposicions subjectives: la llibertat es materialitza, es desvirtua o es destrueix en aquest espai social. Les modernes "indústries del lleure" il·lustren una dimensió actual del problema.

Seria simplificador reduir l'esfera de la llibertat, la satisfacció i l'autorealització a l'àmbit del temps excedent net. Fins i tot en societats com les modernes, que tendeixen a compartimentar tant les activitats, el treball --encara que sigui treball necessari i fins i tot "coactiu"-- pot donar, i dóna, satisfaccions. Però només en l'àmbit del temps excedent net poden desenrotllar-se les noves necessitats humanes, i per això aquest àmbit té una significació antropològica específica. Només el guany de temps permet l'exercici de noves capacitats i noves disposicions interiors. Ara bé, el guany de temps no és condició suficient, encara que sigui condició necessària, per al creixement de les necessitats. L'aparició d'un ésser humà "ric en necessitats" requereix, a més de temps excedent, estímuls que multipliquin i elevin qualitativament les activitats, capacitats i necessitats de les persones. En algunes societats primitives ha passat, de vegades, que

l'adaptació fàcil a un entorn natural pletòric d'aliments i altres recursos ha impedit el sorgiment d'estímul al canvi i a la superació de dificultats; una alta proporció entre recursos i població i un nombre limitat de necessitats, que poden satisfer-se abundantment, generen indolència i fixació en les rutines tradicionals. "Potser una de les raons d'alguns bloqueigs és una adaptació massa ben aconseguida a un medi que ofereix abundantment un nombre escàs de recursos" (Godelier, 1985, 81-82).

Que de l'existència de temps excedent en una societat donada se'n desprenguin resultats civilitzatoris no implica que aquest temps excedent estigui repartit igualitàriament entre els membres de la societat. De fet, totes les civilitzacions conegudes han aparegut en societats estratificades on el temps excedent a disposició d'unes minories ha estat possible gràcies a la disminució coercitiva del temps excedent de la majoria de la població; on el plustreball d'uns permet el minustreball dels plusociosos, segons paraules de Marx. En relació amb la societat en conjunt, la creació de temps disponible és creació per a la producció de ciència, art, etc. Ara bé, "el mecanisme de desenvolupament de la societat no és que quan un individu ha satisfet la seva necessitat produeix el que per a ell és superflu; sinó que, com que un individu o classe d'individus és obligat a treballar més del necessari per a la satisfacció de la seva necessitat --perquè hi ha plustreball a una banda--, es crea no-treball i riquesa excedent a l'altra banda" (OME 21, 351 n.).

Aquest fet permet entendre que el progrés no depengui directament de l'estalvi global de temps i esforç. Les primeres civilitzacions van néixer en societats neolítiques, i avui hi ha un ampli consens entre historiadors i antropòlegs culturals entorn de la hipòtesi que el pas a l'agricultura va suposar un allargament del temps mitjà

necessari per a la subsistència i un deteriorament de la salut (constatable en la dentició i els rastres de malalties en els esquelets que es conserven del paleolític en comparació amb els d'èpoques posteriors). La més gran eficiència productiva de l'agricultura, mesurada en quantitat de substàncies nutritives per unitat de superfície, es destinava a poblacions més nombroses i denses i s'aplicava a terres ecològicament devastades, en comptes dels boscos paleolítics plètòrics d'aliments naturals⁶. Sembla, doncs, que el caçador-recol·lector paleolític tenia una vida més sana i treballava menys hores que l'agricultor neolític. Si, tot i així, la civilització va sorgir en societats agrícoles, és perquè va aparèixer una diferenciació de classes, i unes minories van poder disposar de molt de temps lliure a costa de la massa dels productors directes. La competència social inherent a la diferenciació de classes va proporcionar l'estímul als refinaments de la civilització, com veurem més endavant.

Fins aquí he considerat una tendència general i a llarg terme a la reducció del temps i l'esforç esmerçats pels humans en les seves activitats necessàries per a viure. Els testimonis d'aquesta tendència són indubtables des d'èpoques remotes. Potser la cocció d'aliments va representar el primer gran progrés en aquesta línia, fent possible que els humans dediquessin molt menys temps a les activitats metabòliques elementals (vegi's 3.3 infra). La domesticació d'animals i el domini d'altres fonts energètiques naturals --com els corrents d'aigua i el vent-- són progressos antics

⁶ Però plètòrics també de perills per a la vida humana, com depredadors carnívors ferotges, que probablement expliquen la baixa esperança de vida: 33 anys per als homes i 28 per a les dones (exposades, a més, als perills inherents als embarassos i parts), calculats a partir d'uns 300 esquelets anteriors al 8000 a.C. trobats a Europa i Africa (Boserup, 1984, 64).

que van permetre grans estalvis de temps i esforç en el desplaçament, el transport, el treball de la terra, l'accionament de màquines, etc.

La divisió de la societat en classes és l'altre testimoni històric de la tendència esmentada. Els grups privilegiats aconseguïen no només estalviar temps i esforç, sinó alliberar-se'n totalment i carregar tot el treball necessari sobre les espatlles d'altres. Aristòtil ja deia que si hi hagués artefactes mecànics que fessin la feina, els amos no "necessitarien" esclaus.

Però abans de l'expansió europea ultramarina --i sobretot abans de la revolució industrial-- aquestes innovacions s'havien introduït amb ritmes lents. Era difícil que en el curs d'una generació els canvis trasbalsessin els costums. Aquesta lentitud explica que l'afany d'estalviar temps i esforç no constituís un principi actiu de transformació dels hàbits de treball i de vida de les classes laborioses. Molts testimonis etnogràfics i històrics il·lustren la tendència, freqüent a les societats preindustrials, a esmerçar més temps del necessari en les feines, a recrear-se en les activitats laborals sense calcular el temps dedicat. Restringir el treball al mínim possible no és "natural" per a l'ésser humà, i abans de la revolució industrial no regia el "principi del mínim esforç", sosté Polanyi, que cita les següents observacions d'etnòlegs sobre comunitats primitives. Thurnwald: "el treball no es limita mai al mínim indispensable, sinó que, sigui per una inclinació natural o per costums adquirits, supera sempre la quantitat estrictament necessària per a la realització d'una obra". Quan el treball no és una càrrega pesada i imposada, entre les motivacions del treballador hi ha el plaer de treballar; la dedicació de temps i esforç al treball és font de satisfacció, i el productor s'abandona fàcilment al ritme que el seu cos li demana, sense forçar la

marxa. Firth: "El treball en si mateix és un dels trets constants en la indústria dels maoris". Malinowski: "Es dedica molt de temps i aplicació a feines d'acondicionament: manteniment dels horts, desbrossar, netejar, construir encanyissats bonics i sòlids (...). Tots aquests treballs són, en certa manera, indispensables a fi que les plantes arribin a madurar en bones condicions, però no hi ha dubte que els indígenes (de les illes Trobriand) hi dediquen molt més temps de l'estrictament necessari" (cit. per Polanyi, 1944, 89 i 421). La historiografia sobre l'Anglaterra d'abans i després de la revolució industrial posa també en evidència les dificultats dels nous assalariats per adaptar-se a una disciplina laboral i una percepció del temps que topaven amb els hàbits tradicionals (vegi's E.P. Thompson, 1984).

A les societats preindustrials la percepció del temps era determinada per factors naturals i socials ben diferents dels que són determinants a les societats industrials modernes. L'escassetat de béns i l'estretor localista de la vida feien que no existís cap pressió per estalviar temps i poder ocupar-lo amb activitats i consums nous. No existien les pressions típicament modernes a comprimir el temps, i el ritme de totes les activitats era més lent. Això era reforçat pel fet que la força de treball no havia esdevingut encara mercaderia, o, en els casos que es canviava per un salari, no havia entrat encara en el mecanisme capitalista de maximització del seu producte (que comporta augment del rendiment per unitat de temps, i per tant una pressió sistemàtica per estalviar temps i esforç). D'altra banda, la més gran dependència respecte de la natura, deguda a l'endarreriment tècnic, feia que el temps fos percebut sobretot en funció de la repetició cíclica dels fenòmens naturals (la successió dia-nit, el pas de les estacions) o de la vivència psicològica. La percepció del temps estava

fortament adherida als fenòmens naturals. Perquè s'arribés a percebre el temps com una seqüència regular inflexible d'intervals qualitativament idèntics i com un continent on encabir més activitats i més experiències ha calgut una llarga evolució, amb influències intel·lectuals, religioses, econòmiques i tècniques

Els orígens d'aquesta nova percepció es remunten a les observacions astronòmiques de l'antiguitat egípcia i mesopotàmica, que aporten les primeres eines intel·lectuals per una medició purament quantitativa del temps enfront de la vivència del temps psicològic i biològic, del temps dels cicles naturals. A Occident, després de la caiguda de l'imperi romà, la categoria del temps experimenta un canvi extraordinari. Mumford fa notar que "l'aplicació de mètodes quantitativs de pensament a l'estudi de la natura va tenir la seva primera manifestació en la mesura regular del temps; i la nova concepció mecànica del temps va sorgir en part de la rutina del monestir" (1934, 12). Sota la regla monàstica es posava a ratlla la sorpresa i el dubte, el caprici i la irregularitat; les fluctuacions i pulsacions erràtiques de la vida mundana eren sotmeses a la disciplina fèrria de la regla. Sant Benet fa afegir un setè període a les devocions diàries, i al segle VII el papa Sabinià va emetre una butlla que obligava a tocar les campanes dels monestirs set vegades durant el dia de 24 hores. Era necessari tenir procediments de comptar les hores i garantir la repetició regular del toc de campanes.

D'altra banda, la concepció del temps va canviar també en funció d'una nova valoració de la laboriositat. L'escolàstica de finals de l'edat mitjana ja condemnava l'ociositat com a principi de tots els vicis. Segons Antoni de Siena (segle XV), l'ociós peca perquè malbarata aquest bé valuosíssim que és el temps: "cum tempus sit pretiosissima res et irrecuperabilis" (*Summa moralis*, cit. a Sombart,

1913, 249). La posterior tradició calvinista i puritana aportarà una actitud més radical, que, com és ben conegut, Max Weber ha posat en relació amb la naixença del capitalisme. En els escrits de Baxter, un dels principals exponents del puritanisme del segle XVII, la riquesa es considera un perill greu per a l'ànima. Però "allò que del punt de vista moral és realment reprovable és el repòs en la riquesa, el gaudiment dels béns, amb la conseqüència inevitable de sensualitat i ociositat" (Weber, 1901, 212-213)⁷. Els puritans predicaven una moral "activista": allò que serveix per augmentar la glòria divina no és l'oci ni el gaudiment, sinó l'obra o la feina; per això el pecat principal és el malbaratament del temps. Perdre el temps dedicant-lo a la vida social, a xafarderies, als luxes, o fins i tot dedicant al son més temps del que cal per mantenir la salut, és absolutament condemnable. "El temps és infinitament valuós perquè tota hora perduda és una hora que s'ha robat al treball al servei de la glòria de Déu" (214). Si el temps és tan valuós, resulta obligat administrar-lo de la manera més racional possible. Una concepció tan explícita sobre l'ús del temps es pot considerar, segons Weber, un precedent immediat del lema utilitarista de Franklin, *time is money*, que esdevindrà tan popular als segles XIX i XX.

L'analogia entre activisme ascètic purità i mentalitat calculadora i productivista del capitalisme és explicada per

⁷ Scitovsky, que dóna una gran importància a l'ètica puritana com a element configurador dels comportaments econòmics de la població dels Estats Units, afirma que la seva compulsió al treball i la seva falta de refinament en el consum (en comparació amb Europa) tenen una arrel puritana comuna. El consum és un acte de gaudiment individual, sospitós de sensualitat i egoisme, que en tot cas es justifica com a obligació més que com a plaer; la producció, en canvi, està lligada a l'autodisciplina i l'esforç, i es pot interpretar com un servei als altres, és a dir, com un acte moralment estimable (1976, 200).

Mumford establínt una vinculació entre els dos fenòmens: el conflicte cristià entre impulsos vitals i voluntat religiosa de dominar-los. El domini dels instints, dels moviments desordenats i imprevisibles de la sensualitat, només es pot aconseguir amb una disciplina repressora. El cos és vil i pecador per naturalesa; la carn tendeix a la corrupció, i per aconseguir els fins lloables de la vida, cal mortificar-la, negar-li les satisfaccions que reclama, desvalorant-ne la bellesa i les delícies, reduint-ne els apetits a través del dejuni i l'abstinència. Mentre que quasi totes les grans cultures del passat han tingut un respecte profund pel cos humà, el cristianisme, en canvi, introdueix un menyspreu, i en alguns casos fins i tot un odi, del cos. Qui odia el cos està preparat per sotmetre'l a violència. La rutina espiritual dels monestirs va contribuir-hi. El resultat en va ser una propensió força generalitzada a sotmetre els impulsos i tendències naturals del cos humà a la disciplina forçada i mecànica del cronometratge i, en general, de la màquina. El cost en repressió interioritzada i ofegament de l'espontaneïtat vital ha estat considerable, però ha permès l'emergència d'hàbits racionals, autodomini i productivitat d'una potència transformadora inèdita.

El rellotge mecànic, aparegut a Europa el segle XIII, independitzava el còmput de les hores dels atzars de la meteorologia: els núvols que podien fer inservible el rellotge de sol i la gelor que podia aturar el d'aigua ja no eren obstacles per medir el temps, el temps abstracte. Els hàbits de regularitat cronològica, generalitzats a l'interior dels monestirs, van anar traspasant-se a la vida laica, als costums dels mercaders i menestrals. Rellotges i campanars van esdevenir usuals a les places públiques.

S'ha sostingut que el rellotge, i no la màquina de vapor, és la màquina crucial de l'era industrial moderna. Realment, no hi ha cap altra màquina tan ubíqua com aquesta

a la nostra època, i continua essent un model d'exactitud per a d'altres màquines. "El perfeccionament dels autòmats al segle XVIII guarda relació amb l'alt nivell dels oficis i, especialment, amb el refinament de la indústria rellotgera. Es basen en una minuciosa descomposició i recomposició dels moviments, i això va constituir la millor disciplina per a la invenció de les màquines de filar" (Giedion, 1948, 49). Quan es considera el temps no com una successió d'experiències viscudes, sinó com una col·lecció d'hores, minuts i segons, esdevé més plausible créixer i estalviar temps. El temps es pot "dividir, omplir i fins i tot dilatar mitjançant instruments estalviadors de temps" (Mumford, 1934, 17). La millora de les tècniques d'enllumenat, per exemple, permet allargar artificialment la duració del dia hàbil i incrementar així les possibilitats de la vida humana.

El rellotge influeix també en processos culturals de més abast: dissociant el temps dels esdeveniments humans, contribueix a la creença en un món de seqüències matemàticament mesurables: el món especial de la ciència. El temps abstracte esdevenia el nou àmbit de l'existència.

El rellotge no és només un artefacte per resseguir les hores que passen, sinó també per sincronitzar les accions dels humans. El guany en eficiència mecànica que el rellotge permet "a través de la coordinació i d'una articulació més estreta dels esdeveniments diaris no es pot sobreestimar; encara que aquest guany no es pugui mesurar en cavalls de força, només cal imaginar què passaria si no existís: hi hauria un ràpid esfondrament i col·lapse de tota la nostra societat. El règim industrial modern podria prescindir més fàcilment del carbó, el ferro i el vapor que no del rellotge" (ibidem). Es obvi que el manteniment i la bona marxa de qualsevol societat industrial moderna, com a sistema tècnic-social (vegi's 2.11 supra), només són

possibles gràcies a una sincronització molt exacta de múltiples activitats i moviments estretament interdependents. Això només pot funcionar si els membres de la societat comparteixen els hàbits d'adaptació a una distribució cronològica uniforme i regulada segons un càlcul estricte. La necessitat de medir el temps es fa universal, i la reglamentació cronològica de la vida esdevé una "segona natura" que s'interioritza des de la infància: una de les funcions importants de l'escola és acostumar a repartir les activitats del dia segons un horari rígid.

L'estalvi d'esforç i de temps farà un salt espectacular amb la revolució industrial, que es basa en un aprofitament més eficient de les fonts d'energia conegudes i la descoberta de noves fonts energètiques de caràcter geològic (carbó, petroli, gas i, més tard, urani), juntament amb el domini de l'electricitat. L'aplicació productiva d'aquests avenços permet reduir el temps de treball necessari i també reduir considerablement el quantum d'esforç per unitat de temps.

L'aplicació massiva de noves tècniques i sobretot de noves fonts d'energia va anar modificant el tempo de la vida social. Amb l'increment enorme de l'energia, la producció va assolir un nou ritme: l'organització del temps, que havia estat esporàdica i vacil·lant, va començar a influir sobre tot el món occidental. L'estalvi de temps va esdevenir aleshores una part important de l'estalvi de treball. ¿Quin va ser el principal factor causal determinant d'aquesta evolució? La industrialització moderna a Occident es va fer sota el capitalisme: els agents socials principals de les transformacions econòmiques eren els capitalistes, els quals no buscaven l'estalvi de temps i esforç per se, sinó com a mitjà per reduir els costos de producció i elevar els beneficis. "L'economia de treball mitjançant la força productiva del treball no es proposa de cap manera, sota el

capitalisme, escurçar la jornada de treball. Es proposa només escurçar el temps de treball necessari per a la producció d'una quantitat determinada de mercaderies. El fet que el treballador, amb l'augment de la força productiva del seu treball, produeixi per exemple en una hora 10 vegades més mercaderies que abans --o sigui, utilitzi per cada unitat de mercaderia 10 vegades menys temps de treball-- no impedeix de cap manera fer-lo treballar 12 hores com abans, i en les 12 hores produir 1.200 unitats en comptes de les 120 produïdes abans" (Marx, OME 40, 345-346). L'estalvi d'esforç i de temps disponibles per a la llibertat humana (així com l'augment de la producció que enriqueix la vida humana de més persones) són efectes laterals no buscats --o no sempre buscats-- d'una activitat guiada per una intenció diferent: estalviar temps de treball necessari del treballador a fi d'augmentar el treball excedent i el benefici empresarial. L'efecte immediat serà l'enriquiment crematístic del capitalista i l'acumulació de capital. Però l'evolució d'aquest procés ha tingut resultats històrics que transcendeixen aquest efecte immediat, és a dir, ha donat origen a una enorme expansió del temps excedent a disposició de la societat --ahora que a un creixement enorme de la producció. L'equilibri dinàmic d'aquesta evolució només s'aconsegueix quan les produccions addicionals troben una demanda regular, o sigui, quan generen una necessitat nova.

A partir de l'esfera de la producció i del mòbil capitalista, l'impuls d'estalviar temps i esforç ha impregnat tota la vida social. "Omplir tots els fragments de temps va esdevenir un deure. Els embarassos humans encara duraven 9 mesos; però el ritme de quasi tota la resta de coses de la vida es va veure accelerat." El temps mecànic va esdevenir una experiència quotidiana per als humans; l'acceleració del ritme va ser un imperatiu per a la indústria i el progrés. Reduir el temps esmerçat en una

feina o un viatge determinats es va veure com un fi en si mateix, tant si la feina era font de plaer com si era font d'incomoditat o perill, tant si el viatge era per feina com si era per gaudir d'unes vacances. El creixement de l'energia i l'acceleració del moviment van esdevenir finalitats en si mateixos, que es justificaven per ells mateixos, independentment de les seves conseqüències humanes (Mumford, 1934, 196-199).

Com indica Mumford, "la vida puntual i ordenada que va començar a prendre cos als monestirs no és innata a l'ésser humà, encara que actualment els pobles occidentals duen una vida tan reglamentada pel rellotge que (...) consideren que la seva observança és un fet de natura" (16). Efectivament, la pràctica totalitat de les cultures preindustrials han tingut una percepció i una vivència del temps molt més lligades als ritmes vitals i a les periodicitats naturals. La pressió tirànica sobre el temps pròpia de la societat moderna és, en canvi, un aspecte del superior domini humà sobre la natura: és font de malestar i alienació, però condició també del progrés tal com s'ha efectuat. En tot cas, la reglamentació del temps i l'acceleració de les activitats (assumida avui també per pobles no occidentals) són una construcció humana que ha modificat substancialment el sistema de les necessitats i tota la vida humana.

Examinem ara com aquesta construcció cultural, la nova percepció del temps, s'articula en el món modern amb la dinàmica de les necessitats. Les relacions entre temps humà i noves necessitats és complexa i dinàmica. No obeeixen a l'esquema simple apuntat anteriorment: augmenta la productivitat del treball, disminueix el treball necessari, augmenta el temps excedent net --fent possible noves activitats lliures i noves necessitats. Les coses són més complicades, com pot apreciar-se en la seqüència següent: algunes de les noves activitats possibilitades per l'estalvi

de temps esdevenen necessitats; si aquestes necessitats se satisfan amb productes del treball, augmenta el temps de treball necessari: vet aquí que apareix una tendència oposada a la inicial, i que sembla que hauria de frenar la formació de noves necessitats ulteriors.

A la societat industrial moderna, caracteritzada per un augment ràpid i sostingut de la productivitat del treball, l'esmentat efecte de fre queda, d'entrada, sobradament compensat per l'enorme eficàcia productiva de les tècniques. Encara que la satisfacció de noves necessitats pressioni per allargar el temps de treball necessari, la gran productivitat del treball fa que el balanç final sigui un estalvi net de temps de treball, que deixa un espai obert a l'aparició de necessitats ulteriors. Això és el que mostren les dades empíriques. El temps lliure o temps d'oci que queda disponible per a cadascú --i no només per a minories-- és avui superior al que hi havia al començament de la industrialització, i les necessitats són també molt superiors⁶. Aquest fet havia propiciat una esperança optimista: "hom havia esperat que amb l'augment de la productivitat disminuïrien les preocupacions econòmiques i sorgiria una societat més ociosa i cultivada" (Hirsch, 1976, 72-73). La realitat ha resultat menys senzilla. Als països

⁶ Una avaluació que consideri el conjunt de les societats preindustrials és impossible, o molt aventurada. La imatge del pagès que treballa "de sol a sol" no fa justícia a totes les situacions del treball agrícola de l'Europa preindustrial (limitant-nos a aquest continent); no sols per les diferències, variadíssimes, diacròniques i de caràcter local, sinó també perquè el treball tenia marcades diferències estacionals, seguia ritmes diversos, depenia de la pressió dels propietaris de la terra sobre els treballadors i es combinava amb un calendari de festes molt extens. En tot cas, les necessitats han crescut enormement. Fontana (1991) conté un estat de la qüestió del debat entre historiadors sobre revolució industrial i millora de les condicions de vida populars, i algunes reflexions interessants sobre necessitats i nivell i qualitat de vida.

industrialitzats ha disminuït considerablement la setmana laboral i han aparegut les vacances pagades, en expansió; però el procés s'ha desaccelerat a partir de 1960 aproximadament. I hi ha el fenomen, típicament modern, de la pressa, l'stress i la manca de temps³.

L'encadenament causal més general és el següent. La disposició de més temps lliure obre pas a nous hàbits que esdevenen necessitats, i aquestes se satisfan amb activitats i consums addicionals. Però així es genera una escassetat de temps per dues vies diferents: 1) les activitats i els consums addicionals representen una despesa addicional de temps, de manera que la persona es troba cada cop més agobiada per la falta de temps; i 2) quan aquestes activitats o consums passen pel mercat, com és freqüent, requereixen més diners, pressionant així l'individu a dedicar un temps addicional al guany dels diners suplementaris requerits. (En la pràctica aquest segon aspecte pot traduir-se en una resistència més o menys explícita dels propis assalariats a la reducció, ja esdevinguda tècnicament possible, de la jornada laboral si aquesta reducció implica reducció dels ingressos.) El resultat és una competència entre necessitats, alimentada per un sistema productiu amb una tendència vigorosa i constant a l'expansió de l'oferta de més i més productes (vegi's 4.3 infra). El subjecte humà es veu sol·licitat per un nombre creixent d'objectes, i sotmès a una pressió per fer més coses i consumir més objectes en el mateix temps.

³ Alguns economistes han abordat el problema: Gary Becker és considerat el pioner de l'aplicació de l'anàlisi econòmica a l'ús del temps del consumidor; Linder ha estudiat el temps creixent absorbit pel procés de consum; Hirsch i Scitovsky han aplicat al tema punts de vista més amplis (com el del consum "posicional" de Hirsch); David Anisi relaciona tècnica, temps de producció i temps de consum. Aquí es recullen i reelaboren idees d'aquests autors.

D'això en resulten conductes específiques de l'anomenada "societat de consum".

Una de les conseqüències del que Hirsch anomena "augment de la intensitat-temps dels béns de consum" és una reorganització de les necessitats i satisfaccions de la gent. Es pot entendre millor si es distingeix entre consum intermedi o instrumental i consum final (en el ben entès que estem parlant del que s'anomena "consum improductiu", és a dir, el consum individual o col·lectiu de les persones, per oposició al "consum productiu" de matèries primeres, mitjans de treball i força de treball humana en l'esfera industrial o agrícola). Consum intermedi seria aquell que efectuem com a mitjà per a la satisfacció pròpiament dita, la qual s'obté gràcies al consum final. Béns que en un determinat context són de consum intermedi, poden esdevenir de consum final en un altre context, i viceversa. Un cavall com a mitjà de desplaçament és un bé de consum intermedi que serveix per obtenir un resultat final, el desplaçament; en canvi és un bé de consum final si serveix per passejar o fer equitació. Doncs bé, quan el temps del consumidor és escàs degut a la pressió de moltes ofertes que el sol·liciten i que ell vol atendre, "qualsevol activitat de consum es realitza a costa d'una altra, i esdevé econòmic per al consumidor fer certes transaccions com a manera d'adquirir temps". L'escassetat de temps "empeny més activitats consumidores cap a la categoria d'activitats instrumentals o intermediàries". El consumidor tendeix a substituir els consums en què hom esmerça molt de temps (baixos en intensitat-temps) per béns i serveis estalviadors de temps, a fi de fer possibles altres formes de consum (Hirsch, 1976, 74-75). Béns adoptats inicialment pels avantatges que proporcionen en si mateixos arriben a adquirir una significació desplaçada i a convertir-se en mitjans. L'automòbil, que com a bé de consum final val pel plaer del

viatge o de la velocitat, esdevé eina de desplaçament que serveix per estalviar temps destinable a d'altres activitats. Becker dóna l'exemple d'afaitar-se. Anar a la barberia implica una relació social i el plaer de la conversa, que són satisfaccions en ells mateixos (consum final). Si en canvi dono preferència a una altra activitat competidora --com jugar al tennis, per exemple--, m'afaitaré a casa per estalviar temps: l'acte d'afaitar-se esdevindrà instrumental (i també perdrà les satisfaccions associades al fet d'anar a la barberia). "La pressió sobre el temps (...) té com a resultat unes activitats de consum que s'han d'emprendre com a mitjans per a d'altres formes de consum" (ibidem).

Aquesta no és l'única dinàmica temporal de les necessitats i els consums. "L'augment de la pressió sobre el temps indueix a substituir els béns de consum intensius en temps per béns de consum estalviadors de temps", diu Hirsch (73); però no analitza com s'opera la substitució. Per comprendre-ho, convé introduir la noció de treball de consum. Tot consum exigeix un temps, una dedicació i un esforç, així com la formació de les corresponents capacitats en l'individu. Si consumim, com és habitual, productes comprats, cal una activitat de "recerca i desxiframent" (Bourdieu) de la mercaderia adequada a la nostra necessitat i al nostre gust; després cal aplicar-hi algun treball per fer-la consumible en sentit estricte; tot això exigeix temps, atenció i esforç, i cada objecte de consum entra en competència amb moltes altres ofertes disponibles; finalment, cal una educació de la predisposició i el gust per al consum, en els quals es plasmen la pertinença de classe, la cultura i altres disposicions apreses. "El problema del consum --diu Scitovsky-- és com utilitzar de la millor manera els ingressos i el temps d'oci a fi d'obtenir-ne la màxima satisfacció. Les classes ocioses de la majoria

de les societats del passat (...) van dedicar tot el seu temps a resoldre aquest problema (...). Els devem la majoria de la nostra herència en matèria d'art, arquitectura, literatura, filosofia i esports, que és testimoni de l'alt nivell que van assolir en el passat les arts i els aprenentatges per al consum." En l'argot dels economistes es podria parlar d'"habilitats, mitjans i tècniques de consum" (*skills, means and techniques of consumption*). La gran inversió de temps i esforç per adquirir les habilitats de consum "es considerava en general que valia la pena, perquè feia que el consum proporcionés un nivell de satisfacció molt més alt que el gaudit pel consumidor no preparat" (1986, 51). Préteceille (1975) parla de "treball o activitat de consum" com d'"allò que realitza materialment el valor d'ús" (45 i 48) i afirma que el consum, tant l'individual com el col·lectiu, exigeix "un *savoir-faire* específic, que ha de ser adquirit socialment" (28). El consum, en definitiva, no és mai una mera assimilació passiva, sinó que conté una part, molt important, d'activitat, i exigeix un aprenentatge de capacitats receptives. No és mai, doncs, totalment pur. Si entenem per "consum pur" aquell acte en què es fonen i desapareixen simultàniament la insatisfacció en el subjecte i la realitat consumida en l'objecte, els únics "consumidors purs" són els infants de poques setmanes o els malalts immobilitzats que s'alimenten per sonda... En qualsevol acte corrent de consum, s'hi barreja sempre una part de producció, un "treball de consum". Entre l'aliment que comprem totalment preparat, que només cal desembolicar, i el que és guisat a casa amb productes de la terra, el treball de consum és més llarg i laboriós en el segon cas. I tractant-se de la masticació, ¿com cal considerar-la? ¿Es el primer acte del consum de l'aliment o l'últim acte productiu previ a la seva assimilació, o consum en sentit propi?

En el llenguatge corrent, "consum" fa referència no únicament al consum pur, sinó a una amalgama d'activitats que desemboquen en l'acte pur de consum --la seva finalitat pròpia-- però que inclou accions productives. No hi ha una barrera precisa que delimiti les dues esferes, de la producció i del consum. El consumidor sempre fa algunes manipulacions o transformacions de l'objecte per a fer-se'l assimilable. Això, justament, fa possible que la producció social incorpori treballs de consum i els proporcioni ja fets al consumidor. En els aliments pelats, tallats i precuinats que es poden adquirir al mercat, hi ha un treball de consum incorporat que hagués pogut fer el consumidor a partir dels aliments naturals. És obvi que el consumidor fustigat per les innumbrables ofertes engrescadores a les quals no vol renunciar se sentirà temptat d'acudir al mercat en busca de mercaderies (semi)elaborades que li estalviïn feina. La indústria respon a aquesta demanda; i en un sistema, com el capitalista, on els agents de la producció busquen qualsevol ocasió de rendibilitzar el capital, el treball de consum s'ofereix com una oportunitat addicional de fer negoci. La pressió consumidora cap a l'estalvi de temps, al cantó subjectiu, es veu així reforçada, al cantó objectiu, per una oferta creixent d'articles hiperelaborats. L'especialització extrema de la moderna divisió del treball, que en l'esfera productiva converteix el treballador en apèndix psicomecànic d'una maquinària complexa, converteix el consumidor, a l'altre extrem del circuit econòmic, en un element cada cop més passiu. La revolta contra aquesta condició que s'expressa en l'afició al bricolatge, al "faci-ho-vostè-mateix", a l'art culinària, etc. respon a la vivència d'empobriment i unilateralitat que comporta aquesta divisió del treball. (El "consumidor pur" com a producte social, d'altra banda, no és una novetat històrica: les classes privilegiades han reservat la producció a les

classes treballadores, esdevenint-ne paràsites. Ho simbolitza l'aristocràcia que necessita l'ajut dels criats fins i tot per a un treball de consum tan elemental com vestir-se. Hegel ja havia observat que la feblesa de l'amo prové de l'exclusivitat en el gaudiment, que deixa en mans de l'esclau l'exclusivitat en el treball (Hegel, PE, 162).)

El resultat de les diverses pressions a l'estalvi de temps en el consum no es pot avaluar, però, unívocament. Dependrà del valor atribuït a cada tipus de consum. En general, l'estalvi de temps en el consum, com l'estalvi de temps en la producció, obre espais de llibertat, en el sentit que permet reorganitzar el propi sistema de preferències i necessitats, decidint quins consums es consideren finals (i quins instrumentals) i dedicant el temps alliberat a fins tinguts per superiors. La racionalització i tecnificació d'aquest treball de consum que són les tasques domèstiques representa un guany de llibertat per a la dona.

Amb l'aparició de possibilitats ambivalents, alhora alliberadores i empobridores o alienants, el problema és l'existència de forces alienadores que dificulten o impedeixen l'exercici de la llibertat esdevinguda possible. Cada individu es mou en un camp de possibilitats i impossibilitats, elaborant-hi la seva estratègia; però ho fa en un camp de forces socials que condiciona les seves decisions i que no depèn directament d'ell.

L'"augment de la pressió sobre el temps" de què parla Hirsch és resultat --com s'ha dit abans-- de la pletòrica producció industrial moderna, però també, com diu el mateix autor, del creixement del "consum posicional", és a dir, el consum destinat a no quedar enrera en la cursa competitiva per "no ser menys que els veïns", que comporta convertir l'adquisició de més i millors béns materials en el camp fonamental de la competència social i en ocupació dominant.

Més endavant (vegi's 4.4 infra) s'aborda específicament aquest fenomen.

3.3. El refinament de la sensibilitat

El guany de temps i l'estalvi d'esforç són, en certa manera, precondicions negatives de la formació de noves necessitats. El refinament forma part, en canvi, de les condicions positives, que donen contingut a les noves activitats, disposicions i necessitats emergents en el procés civilitzador.

Enfront de la limitació animal de les necessitats i de les seves satisfaccions, l'ésser humà les multiplica diversificant-les. Si admetem el diagnòstic de Gehlen, la capacitat de l'ésser humà per rebre de l'entorn una informació molt superior a la que li caldria per orientar-se segons els instints --capacitat que l'obliga a seleccionar entre els múltiples estímuls i a establir estratègies vitals no programades genèticament-- li permet una captació molt més discriminada de la riquesa de l'entorn. (Per això un ull educat artísticament capta matisos cromàtics i visuals que no capta una mirada profana.) La sensibilitat humana descompon, distingeix, discrimina els estímuls; i arriba també a descobrir a la pròpia psique unes disposicions interiors que hi poden correspondre: el plaer (o disgust, o emoció, etc.) d'un ritme, d'un color, d'un sabor. En aquest procés interactiu creix la descoberta del món exterior (que és en realitat la constitució d'un "món" a partir d'allò que inicialment és només entorn, com en el cas dels animals, que no tenen "món"), alhora que la constitució d'un sistema psíquic de disposicions, de capacitats receptives i

desideratives, de necessitats cada cop més particularitzades i diferenciades: més refinades¹⁰.

Comencem --sense cap pretensió expositiva sistemàtica-- amb la cocció dels aliments. La cocció dels aliments equival a una predigestió que facilita la vida humana. L'efecte del foc sobre els aliments obtinguts de la natura és destruir algunes molècules complexes en components més simples de més fàcil assimilació per les parets del tub digestiu. La descoberta de la cocció eixampla l'espectre dels possibles aliments: les fibres dures de certes parts d'animals i plantes que no són consumibles quan són crues, esdevenen digeribles després de ser cuites. D'altra banda, els aliments cuits són més fàcils de mastegar i possibiliten una reducció de les mandíbules i les dents en benefici d'un creixement ulterior de la caixa craniana. Cal tenir present que l'ús i domini del foc està provat en el cas del pitecantrop, primera forma homínida considerada unànimament com a tal pels antropòlegs, i que aquesta varietat homínida, anomenada també *Homo erectus*, havia de sofrir encara importants variacions evolutives: la capacitat craniana mitjana estimada per als pitecantrops és d'uns 850 cm³, en

¹⁰ Hegel (FD) ho presenta així: "L'animal té un cercle limitat de mitjans i de modes de satisfacció de les seves necessitats, les quals són també limitades. L'home, en la mateixa dependència, presenta alhora la superació de la dependència i la seva universalitat, sobretot mitjançant la multiplicació de les necessitats i dels mitjans, i després mitjançant la descomposició i la distinció de la necessitat concreta en parts singulars i aspectes específics que arriben a ser necessitats diverses particularitzades i, per tant, més abstractes" (ap. 190). "De la mateixa manera es divideixen i es multipliquen els mitjans per les necessitats particularitzades i, en general, els modes de la seva satisfacció, els quals esdevenen novament fins relatius i necessitats abstractes; multiplicació que procedeix a l'infinit i que, justament, en conjunt és una diferenciació d'aquestes determinacions i un judici sobre l'adequació dels mitjans als fins, és a dir, el refinament" (ap. 191).

comparació amb una mitjana de 1.350 cm³ de l'*Homo sapiens* modern. En altres paraules, això significaria que una conquesta cultural com el domini del foc hauria tingut efectes biològics en l'evolució de l'espècie. L'ús del foc per coure aliments va tenir efectes directament culturals de gran transcendència: "en alliberar els aminoàcids i els glúcids fàcilment assimilables, també va reduir moltíssim el temps de treball necessari per menjar i digerir (és significatiu comparar aquesta situació amb la del goril·la de muntanya, que s'alimenta sobretot dels brots durs de bambú i està obligat a menjar gairebé tot el dia, o amb la dels carnívors, que després de menjar han de romandre quietes durant hores per fer la digestió). Així l'home va disposar de moltes més hores per dedicar a la caça, a la fabricació d'eines i a l'educació de les seves cries" (Melotti, 1979, 63). El guany de temps lliure, com ja hem vist, és una condició indispensable per qualsevol pas en el camí de la hominització. La cocció dels aliments, d'altra banda, aporta nous sabors en els aliments i possibilitats infinites de noves combinacions i qualitats.

Les comunitats humanes han de trobar sempre un hàbitat natural del qual puguin obtenir tots els principis nutritius vitals (o comptar amb els procediments regulars de transport per fer-los arribar de fora). De fet, però, l'aportació dels principis nutritius bàsics pot provenir d'un nombre escàs de plantes i animals, i l'organisme s'adapta fàcilment a dietes poc variades. Els esquimals, per exemple, no tenen problemes de salut ni benestar deguts a la manca d'aliments vegetals. L'autoselecció dietètica ajuda a trobar en cada cas la dieta adequada. Per això no és estrany que les dietes tradicionals, obtingudes probablement per assaig i error i fixades als hàbits col·lectius, acostumin a representar solucions racionals a les constriccions ecològiques. El fet que un espectre limitat de vegetals i animals pugui

proporcionar tot l'aliment bàsic fa pensar que la varietat de la dieta respòn més a estratègies d'adaptació a entorns canviants que no a la recerca de varietat en l'aport de principis nutritius. En tot cas, la varietat de la dieta eleva la capacitat de discriminació de les papil·les gustatives i, combinada amb les arts culinàries, multiplica les necessitats alimentàries, tot refinant-les. El contacte amb nous sabors i combinacions i contrastos inèdits enriqueix el plaer del menjar.

L'enriquiment de la dieta està lligat a la descoberta de les propietats alimentàries de les plantes i els animals, que es remunta molt enrera en la història humana. Des dels inicis de la història escrita "ni una sola planta alimentària d'utilitat general no ha estat afegida a la llista de les que havien estat descobertes anteriorment" (Braudel, 1974, 47). L'inventari de les riqueses vegetals havia estat el resultat d'una exploració atenta i exhaustiva realitzada ja pels pobles primitius. El refinament del sentit del gust, doncs, resulta també dels progressos del coneixement.

El cultiu d'un sentit tan rude i fisiològic com és el gust és paral·lel al de l'olfacte, que té un paper complementari al del gust en el control de la idoneïtat dels aliments. Però l'olfacte està lligat també al sexe: guia i estimula el desig sexual. La higiene corporal, com la gastronomia, contribueix a refinar l'olfacte. Més enllà de l'evitació d'olors desagradables, l'olfacte esdevé la seu de nous plaers i necessitats, que disposen a plaers gastronòmics o eròtics o que tenen especificitats pròpies, com passa amb el perfum.

L'altre sentit fisiològic, el tacte, és igualment producte d'una llarga evolució que té com a principal condició prèvia alliberar la mà --seu principal del tacte-- d'activitats massa rudes en el maneig d'eines i materials.

Estar lliure d'activitats manuals dures va ser, sens dubte, la condició necessària per cultivar les infinites possibilitats de la mà i del tacte, des de les artesanies delicades fins a l'escriptura i l'ús d'instruments de música evolucionats. L'alliberament de la mà --només a l'abast, fins a l'era industrial, de minories-- obre un camp de possibilitats immenses al plaer eròtic i a d'altres plaers lligats al tacte (com l'ús de teixits més suaus: seda, vellut, etc.). El refinament del tacte, d'altra banda, no es limita a la mà, sinó que es fa extensiu, en graus variables, a tot el cos, alliberat de pèl des de fases molt primitives de l'evolució homínida. Un cas particular és el de la planta dels peus, insensible mentre els humans no se la protegeixen amb el calçat degut a l'espessa capa protectora que s'hi desenvolupa. La planta dels peus està innervada quasi tan profusament com la planta de la mà, i és font de plaer i relaxament, com saben els massatgistes.

La higiene del cos contribueix a eliminar el malestar que poden produir alguns paràsits, i, a més de refinar l'olfacte, refina el tacte i eleva la qualitat dels plaers del sexe.

El pas del coit dorsal al coit ventro-ventral, o frontal, independentment de les causes que el poguessin provocar¹¹, va fer possible una personalització més gran de la relació sexual, que va esdevenir ocasió més propícia d'intercanvis afectius i de comunicació.

El descans també ha trobat formes culturalment complexes de satisfer-se, com el llit, que permet una millora del

¹¹ El canvi ha estat atribuït a una modificació anatòmica de la femella humana: el desplaçament cap endavant dels genitals externs, que en la dona tenen una posició molt més ventral que en les femelles dels antropoides i simis inferiors. Aquesta modificació va anar acompanyada d'un desenvolupament considerable de les natges. Vegi's Melotti, 1979, 356-357.

descans i l'associació amb sensacions de comoditat i benestar desconegudes en els jaços primitius, on s'està més exposat a les incomoditats representades per humitats, brutícia, paràsits i animals (vegi's Dible, 1987). L'evolució de les posicions i instruments del seure indica la multiplicitat de camins inventats per la humanitat per satisfer necessitats o resoldre problemes idèntics o similars. "La interpretació oriental del confort requereix que la persona tingui en tot moment el control dels seus músculs, i així l'Orient ha aconseguit postures que permeten que el cos trobi pel seu compte el relaxament i la comoditat. Per gaudir d'aquest confort és suficient adoptar una d'aquestes postures 'innates', com la de seure a la gatzoneta i amb les cames creuades sota el cos, alhora que hom deixa que es relaxi el sistema muscular. No cal respallers ni suports per als braços, perquè el cos es relaxa en ell mateix i sobre ell mateix. El concepte oriental contrasta amb l'occidental tal com és representat per la subtilitat insuperable i les habilitats del segle XVIII. El confort occidental es basa en la idea de seure deixant que les cames penguin, postura per a la qual cal un suport exterior." La cadira a la manera occidental ja era usada a l'antiguitat egípcia, grega i romana (Giedion, 1978, 274)¹².

¹² Rybczynski (1986, 85-90) examina les explicacions que s'han donat d'aquesta diferència entre concepció oriental i occidental del seure i en treu alguna conclusió interessant pel que fa a la diferent evolució de la idea de confort (cf. 3.4 infra). L'obra de Giedion de la qual prové la cita aquí recollida és una contribució desordenada, però àmpliament documentada, a la història dels costums i les necessitats i a la d'alguns artefactes tècnics. S'ocupa de la clau i el pany, la cadena de muntatge, la mecanització de l'agricultura, la fabricació del pa, la producció i transport de la carn, el mobiliari domèstic, la mecanització i racionalització de les feines de la llar (des del fogó als electrodomèstics, passant per la "superfície contínua" de la cuina) i el bany. S'inscriu en el mateix corrent vitalista

El cultiu dels sentits anomenats superiors --vista i oïda-- expressa millor encara el nivell de refinament d'una cultura. Fins i tot des del punt de vista de la mera supervivència, i des d'etapes primitives de l'evolució homínida, hi ha una regressió dels sentits fisiològics davant del progrés de la vista i l'oïda. El lligam d'aquests dos sentits amb la comunicació humana i la seva superior capacitat per captar més diferenciadament el món en fan els sentits propis de l'evolució espiritual. Els progressos en les arts de la paraula, les arts visuals i la música són una mesura de l'enriquiment d'aquests sentits, així com de l'enriquiment general de les capacitats humanes.

El refinament, d'altra banda, no es pot examinar en cada capacitat separatament: hi ha un refinament general dels costums que avança --i de vegades retrocedeix també-- de manera integral en cada societat. Una història de la vida quotidiana, de l'alimentació, del vestit, del mobiliari, de la decoració, de l'habitatge i dels usos i costums en general hauria de proporcionar les fites i les causes d'aquesta evolució.

El refinament de la sensibilitat ha avançat de maneres diverses a les diferents cultures. A les pàgines següents recullo alguns exemples de casos significatius d'aquesta evolució, atenint-me només a la història de l'Europa occidental després de l'expansió ultramarina del segle XVI, en part perquè és el precedent immediat del sistema actual

que Lewis Mumford, historiador i crític de la tècnica, l'art i l'urbanisme. Mumford és de particular valor per a la història de les necessitats degut al seu interès per les sensibilitats, mentalitats i actituds, en particular davant del consum. Es pot trobar molta informació valuosa sobre la vida quotidiana i els costums al llarg de la història d'Occident en un conjunt d'historiadors d'obra relativament recent (Braudel, Duby, Ariès). En el cas de Xina, hi ha les aportacions del gran especialista sobre ciència i societat xineses Joseph Needham.

de necessitats i en part perquè va representar un primer procés mundialitzador d'adquisicions de diverses cultures, reunides, ampliades i difoses en gran escala. Durant els segles que van des de l'expansió ultramarina fins a la vetlla de la revolució industrial, el progrés, qualitatiu i quantitatiu, en matèria de refinament va ser espectacular. Heus aquí la descripció de conjunt que en fa, admirativament, Mumford:

"L'objectiu de la civilització eotècnica¹³ en conjunt, fins arribar a la seva decadència al segle XVIII, no era acumular poder només, sinó intensificar la vida: el color, el perfum, la imatge, la música, l'èxtasi sexual, i també la gesta agosarada en el camp de les armes, el pensament i la descoberta de noves terres. Pertot arreu es captaven sensacions agradables: un camp de tulipes en flor, l'olor del farratge acabat de segar, el batec de la carn sota un vestit de seda o la corba d'uns pits joves; la ventada estimulante sota núvols carregats de pluja que llisquen per damunt del mar, o la blava serenitat del cel i dels núvols reflectida amb una claredat de cristall damunt de la superfície suau del canal, de l'estany o del corrent d'aigua. D'un en un els sentits es van refinar. Cap a la fi d'aquest període la monotonia dels àpats medievals va ser substituïda pel seguit de plats que comença amb l'entremès per provocar les secrecions necessàries i acaba amb el dolç,

¹³ Aquest terme de Mumford designa la fase de l'evolució de les societats europees que va des de la dissolució de l'imperi romà --però amb una creativitat màxima a partir del Renaixement-- fins a la revolució industrial del segle XVIII, i que es caracteritza pel predomini de la fusta com a material i de la propulsió eòlica i hidràulica com a fonts d'energia no animal. Amb aquest terme Mumford amplia la classificació de Patrick Geddes: fase "paleotècnica" del carbó i l'acer, i fase "neotècnica" de l'electricitat i les aleacions metàl·liques (Mumford, 1934, 109).

que completa la societat final. També el tacte es va refinar: les sedes es van fer més corrents, i les mosselines més delicades de Dacca, procedents de l'Índia, van substituir les llanes i el fil de lli, més aspres. De manera semblant, la porcellana xinesa, delicada i suau al tacte, va servir de complement a la majòlica i a la ceràmica de Delft, més feixugues, així com a la terrissa corrent.

"Les flors, presents en cada jardí, van millorar la sensibilitat de l'ull i del nas, disposant-los a sentir-se més fàcilment agredits per la pila de fems i els excrements humans i reforçant els costums generals d'ordre i netedat domèstica que es van imposar juntament amb les millores eotècniques. Agrícola, ja en el seu temps, observava que "el lloc que la Natura ha proveït d'un riu o corrent d'aigua pot fer-se útil per a moltes coses, doncs l'aigua mai no hi faltará, i pot ser conduïda amb tubs de fusta fins als banys a l'interior de les vivendes". El refinament de l'olfacte es va dur fins a uns cims tan alts que va suggerir el clavecin des odeurs del pare Castel. No s'havien de tocar els llibres ni els gravats amb les mans brutes de greix: els llibres que han arribat fins a nosaltres dels segles XVI i XVII, amb senyals d'haver estat molt graponejats, en són testimoni.

"Reforçant la impressió de netedat i el refinament del tacte i el gust, fins i tot a la cuina, les petites olles bastes de ferro van ser substituïdes per pots de coure i paelles que les minyones o les mestresses de casa industrioses netejaven i polien fins a deixar-los com un mirall. Però per damunt de tot, durant aquest període, l'ull va ser educat i refinat: la delectació de la mirada es posava al servei, fins i tot, d'altres funcions, apart de la purament visual, diferint-ne la satisfacció i donant a l'observador l'oportunitat de viure-la més intensament. El bevedor de vi contemplava amb atenció el color del vi abans de tastar-lo, i el coqueteig de l'amant va esdevenir més

intens i més prolongat en la mesura que el plaer visual de contemplar l'estimada el distreia una estona del desig de possessió immediata. El gravat de fusta i la planxa de coure van arribar a ser arts populars durant aquest període: fins i tot una part considerable dels articles d'ús corrent tenien valor estètic, i no pocs autèntica distinció, i la pintura va esdevenir una de les expressions predominants de la vida intel·lectual i emocional. Al llarg de la vida, tant dels rics com dels pobres, es tenia i es fomentava un gust pel joc. Si l'evangeli del treball es va formar durant aquest període, no hi va ser encara dominant.

"Aquesta enorme dilatació dels sentits, aquesta resposta més aguda als estímuls externs, va ser un dels primers fruits de la cultura eotècnica: encara és una part vital de la tradició cultural occidental. Tot moderant la tendència eotècnica cap a l'abstracció intel·lectual, aquestes expressions sensuais oferien un contrast profund amb la repressió i la misèria dels sentits pròpies dels codis religiosos de l'època precedent i que havien de caracteritzar també una gran part de les doctrines i de la vida del segle XIX" (1934, 149-150).

Com s'insinua en aquest fragment de Mumford, el refinament de la sensibilitat obeeix a múltiples causes i motivacions, i la seva història només pot resultar explicativa si adopta una visió totalitzant, que incorpori l'art, la tècnica, l'economia i totes les dimensions de la vida social. Però per a la seva comprensió històrica és decisiva la història dels costums, perquè les capacitats receptives, com la sensibilitat, no evolucionen autònomament sinó en interacció amb les capacitats actives. El progrés dels sentits depèn de l'evolució del domini material de la realitat i del desenvolupament de les capacitats actives dels éssers humans.

3.4. El refinament dels costums

El refinament, en efecte, no és només millora i diferenciació de la sensibilitat, sinó també emergència de noves formes de relació amb la realitat natural i social. La història dels hàbits de convivència, de les formes de percepció de la realitat, dels hàbits adquisitius, de la vivenda i, en general, dels diversos aspectes de la vida quotidiana hauria de permetre una comprensió globalitzada de l'evolució de les necessitats.

L'habitatge és un punt d'articulació de les pràctiques quotidianes i, per tant, de la gènesi de les necessitats, perquè moltes se satisfan justament al lloc de residència, particularment als països de clima fred. Dels múltiples aspectes de la vida associats a l'habitatge, considerem-ne dos: la intimitat i el confort.

La intimitat en la vivenda és un fet modern. A l'Europa medieval, i també més tard, les cases eren plenes de gent, molt més que avui, i la intimitat hi era desconeguda. Els habitatges eren espais semipúblics, oberts a la gent de fora. Les habitacions eren escasses i no tenien funcions especialitzades. Normalment hi havia una gran sala on constantment es feien coses: cuinar, menjar, rebre convidats, concloure tractes, conversar a l'entorn de la llar de foc; de nits fins i tot s'hi dormia. Dormir tampoc no es feia en la intimitat. Era freqüent que pares i fills, i de vegades altres membres de la família, i fins i tot servents, dormissin en una mateixa habitació i en un mateix llit. Les diverses funcions de la sala o les habitacions es facilitaven gràcies al canvi de lloc dels mobles, segons calgués. Els mobles eren senzills i aptes per ser arraconats o desplaçats quan no servien. En cultures no europees ni euroamericanes la falta d'intimitat en l'habitatge ha estat la norma fins fa ben poc. Una cultura tan refinada com la

japonesa ha hagut d'adoptar un terme anglès, *praibashii*, per designar la intimitat o privacitat (en anglès, *privacy*)¹⁴.

El guany de la intimitat s'atribueix a la burgesia, que ja des de finals de l'edat mitjana, viu en cases en el sentit actual, diferents de les mansions senyorials, de les cases pageses i de les cabanyes i tuguris dels pobres. Una història de l'habitatge hauria de permetre saber quin paper van jugar en l'evolució cap a la intimitat domèstica fets com els canvis al si de la família, les innovacions tècniques i les modificacions de certs hàbits. Ja s'ha observat que el grup familiar tendeix a reduir-se a la família nuclear; que els matrimonis comencen a pensar en si mateixos com a parelles; que els fills (que en èpoques anteriors eren enviats sovint a criar-se fora de casa, com a servents, aprenents, patges, etc.) es queden cada vegada més a la llar amb els pares. En conjunt, és la concepció de la família la que evoluciona, i, tot evolucionant, imposa noves exigències a l'arquitectura de la casa i a les funcions de les seves parts. Algunes innovacions tècniques han estat importants en l'evolució de la casa. Fins fa poc, per exemple, les cases han estat difícils d'escalfar. Sovint l'única calefacció era una llar de foc en una sala gran on la gent es concentrava per trobar escalfor, llum i distracció (pensi's en les llargues vesprades d'hivern). La millora de les llars de foc i la introducció d'estufes van permetre una calefacció més eficient i neta, sense fums. La generalització del vidre a les finestres va millorar l'aïllament tèrmic i, alhora, l'aprofitament de la llum diürna a l'interior de les cases. El vidre i els progressos

¹⁴ El llibre de Rybczynski (1980), del qual prové aquesta observació (p. 39), dedicat a la història de la idea de casa, és un resum interessant de la història de la casa europea i de l'emergència dels conceptes d'intimitat i domesticitat, i constitueix una guia útil. M'ha servit de font principal del present apartat.

de l'enllumenat (que, de tota manera, mai no van ser decisius fins a la introducció del gas, a principis del segle XIX, i que van fer un salt espectacular amb l'electricitat), units als progressos en la calefacció, van fer possible de crear ambients acollidors en altres racons de la casa. Es molt possible que els hàbits de llegir llibres i escriure cartes, estimulats per la impremta, la difusió de les ulleres i la millora de les comunicacions, contribuïssin al progrés de la intimitat. Per llegir i escriure cal tranquil.litat i silenci.

De mica en mica, la casa evoluciona. Es multiplica, primer, el nombre d'habitacions, que esdevenen més còmodes i adquireixen funcions diferenciades. Més tard les habitacions, inicialment sense portes, es construïran amb portes, i apareixerà el passadís com a via d'accés a les diverses cambres. Les condicions físiques per a la intimitat domèstica, primer familiar i després individual, estaran reunides.

Mobiliari i decoració es van modificant també. Els interiors medievals es caracteritzaven per la seva nuesa. A mesura que creix la prosperitat i que cada habitació de la casa va adquirint intimitat, la individualització personal es projecta en els mobles i la decoració. L'elecció del mobiliari, de les catifes, dels quadres de les parets, de les cortines i de la decoració va esdevenint motiu de personalització. L'Holanda del segle XVII, la societat més aburgesada i evolucionada del seu temps, és una mostra de l'enriquiment, la diferenciació, la netedat i la intimitat de l'interior domèstic (Schama, 1988, 3a part). Els guanys en intimitat física a casa són sens dubte signe d'un canvi en l'autoconsciència personal. Indiquen que l'individu es percep cada vegada més com un ésser autònom, amb vida pròpia.

Norbert Elias ha posat en relleu una altra línia evolutiva del desenrotllament de la consciència individual: la transformació dels guerrers en cortesans i el creixement dels intercanvis mercantils. El monopoli reial de la violència, que es va imposant en el procés de constitució de les monarquies absolutes modernes a Europa, comporta la transformació de la noblesa guerrera en cortesana. Les relacions directes entre persones basades en la força són substituïdes per la fredor del "càlcul egoïsta" en les relacions mercantils o per una competència no violenta, en l'àmbit de la cort, destinada a obtenir els favors senyoriais o reials i una situació en la jerarquia de poder, o simplement per brillar i satisfer la pròpia vanitat. Es tracta de saber situar-se en la xarxa d'interessos que lliguen (i separen) els individus entre ells. Això fomenta l'autocontrol i el domini dels impulsos primaris, és a dir, el "procés de civilització". En aquesta competició social adquireix força adaptativa la capacitat de dissimular les pròpies passions i la d'observació psicològica dels altres. Però quan s'afina l'aptitud per conèixer la complexitat psicològica dels altres, també creix la capacitat per captar la pròpia psique. L'autoconsciència es desenvolupa en aquesta interacció, atada per la creixent interdependència dels individus. "Igual que la dependència mútua, també creix l'observació mútua entre les persones; les sensibilitats, i també les prohibicions, es fan més diferenciades; i també esdevenen més subtils i més variades les raons per la vergonya i la incomoditat provocades per la conducta dels altres. (...) com més s'atenuen els forts contrastos entre les conductes individuals, com més es contenen les fluctuacions violentes del plaer i la incomoditat, moderades i transformades per l'autocontrol, més gran esdevé la sensibilitat per les ombres i els matisos de la conducta, més subtils es fan les persones davant de gestos i formes

aparentment insignificants, i més complexa esdevé l'experiència d'elles mateixes (...) prèviament oculta a la seva consciència pel vel dels afectes vigorosos" (1977-1978, II, 404).

Val a dir que l'avenç de la individualitat és un fet general de civilització que obeeix a una evolució global de les societats europees modernes (vegi's 3.6 infra). El que aquí m'interessa és indicar l'afinitat i la relació de reciprocitat entre autoconsciència personal i personalització de l'interior domèstic, que ha permès afirmar que el moblament interior de les cases va aparèixer al mateix temps que el moblament interior dels esperits. En altres paraules, caldria suposar que la complexitat creixent de la psique moderna té relació amb un entorn immediat, domèstic i social, més diversificat i complex, fins al punt que, com ha dit Mario Praz a propòsit del sorgiment de la intimitat moderna (o *Stimmung*), l'habitació expressa el caràcter del seu propietari, reflecteix la seva ànima (Rybczynski, 1986, 53-54). En la mesura que la persona s'autoidentifica amb el seu entorn immediat, se li presenta com una necessitat nova l'interior domèstic, amb el seu mobiliari i la seva decoració.

En suma, per resumir-ho amb paraules de Rybczynski, "la intimitat i la domesticitat, els dos grans descobriments de l'era burgesa, van aparèixer, com era natural, en una nació tan burgesa com els Països Baixos. Al segle XVIII s'havien difós a la resta de l'Europa septentrional: Anglaterra, França i els Estats alemanys. La casa havia canviat físicament i emocionalment; a mesura que havia deixat de ser un lloc de treball, s'havia anat fent cada cop més petita i, el que és més important, menys pública. Com que tenia menys ocupants, no només va quedar afectada la seva grandària, sinó també el mateix ambient dintre de la casa. Va esdevenir un lloc per al comportament personal i íntim. Aquesta

intimitat es va reforçar degut a un canvi en l'actitud envers els fills, que, amb la prolongació de la seva presència, van alterar el caràcter públic de la 'casa gran' medieval. La casa ja no era només un refugi contra els elements, una protecció contra els intrusos --encara que aquestes funcions van seguir essent importants--, sinó que havia esdevingut el marc d'una nova unitat social compacta: la família. Amb la família va aparèixer l'aïllament, però també la vida familiar i la domesticitat. La casa estava esdevenint una llar, i darrera de la intimitat i la domesticitat, quedava obert el camí al tercer descobriment: la idea de confort" (1986, 85).

El confort, efectivament, és també una innovació moderna. "El primer ús de la paraula 'confort' per indicar benestar domèstic no està documentat fins al segle XVIII" (33). I és que el confort no és una mera condició física. El repàs és una necessitat fisiològica bàsica, universal. Però se satisfà de maneres diferents segons les cultures (vegi's 3.3 supra). Els orientals en general (amb alguna excepció: la cadira havia arribat a la Xina cap al segle VI procedent d'Europa) seuen al terra amb les cames creuades sota el cos, mentre que els occidentals seuen en cadires; un occidental que sigui a la gatzoneta aviat sentirà l'esquena cansada de no poder arrepenjar-la, i les cames adormides, mentre que un oriental se sentirà del tot còmode. I viceversa. Això indica dues coses: que hi ha conceptes diversos de la comoditat i que aquests conceptes impregnen fins a tal punt els hàbits corporals que tenen resultats fisiològics. Rybczynski, a l'obra citada, després de fer un repàs analític de les explicacions que s'han donat dels orígens dels conceptes occidental i oriental del seure --cap de les quals li sembla concloent (vegi's pp. 85-90)--, fa una observació aguda que podria explicar perquè justament a Occident el confort ha

esdevingut una preocupació i ha experimentat un conreu considerable. La cadira, diu, ha estat dissenyada per acomodar la posició del cos i en conseqüència planteja qüestions diferents de les que es planteja qui es limita a seure a terra o en una plataforma coberta d'una catifa. "Els mobles obliguen la civilització de la cadira a estudiar, tard o d'hora, la qüestió del confort" (90). En altres paraules, seure a terra no requereix cap artefacte humà, a diferència de seure en cadires, que implica una relació entre el cos humà (i les seves diferents posicions possibles) i un artefacte tècnic (i les seves possibles formes); l'opció de la cadira duu implícita, doncs, una possibilitat: la de l'esforç intel·lectual d'adaptació ergonòmica de l'artefacte, la qual suposa enfrontar-se a la comoditat com a problema, i més concretament com a problema tècnic. En tot cas, al mateix Occident el problema del confort en la posició asseguda va tardar segles a ser resolta, perquè la limitació no era només tècnica, sinó cultural: "la butaca havia d'anar precedida del desig de seure còmodament". A l'edat mitjana la funció principal de la cadira era cerimonial: la gent corrent seia en bancs, tamborets, coixins, i les cadires es reservaven a gent important com a signe d'eminència. La llengua anglesa encara en conserva un record en la paraula *chairman* --literalment, 'home de la cadira'--, és a dir, 'president', l'únic membre de l'assemblea que seia en una cadira: els altres seien en bancs. A partir del Renaixement les cadires van començar a usar-se en activitats més quotidianes, com menjar o escriure; però van passar segles abans que el respatllet recte, que obligava a adoptar una posició rígidament erecta, comencés a evolucionar cap a formes més ergonòmiques. Les corts reials franceses dels segles XVII i XVIII van introduir-hi modificacions importants, però va ser durant el regnat de Lluís XV quan s'hi van introduir criteris de

comoditat. En poquíssims anys, el predomini a la cort de criteris hedonistes (en una cort com la de Versalles, on vivien alguns milers de persones que tenien com a principal preocupació passar-se-la bé, apart de guanyar-se el favor del rei) va fomentar la descoberta de les formes de seients que s'acomodaven més perfectament a la morfologia del cos humà, i no sols cadires, sinó tota mena de sillons, sofàs, otomanes, etc. "Els ebenistes del rococó van resoldre tots els problemes que planteja seure còmodament en una cadira (...) van elaborar solucions a les formes del seure que els dissenyadors posteriors no han pogut millorar" (105). Es oportú de recordar aquí, com a signe expressiu de l'atenció per la intimitat i el confort, fins i tot en els ambients aristocràtics, que el rococó --a diferència dels estils anteriors, que eren principalment arquitectònics i només derivadament de decoració d'interiors-- va ser el primer estil europeu que es va elaborar exclusivament per a l'interior dels habitatges.

L'avenç de la idea de confort deu molt a França i a la seva aristocràcia, però es produeix de fet en diversos països europeus, i també per obra de la burgesia. Ja hem vist que Holanda, país pioner de la civilització burgesa, va donar una empenta important a la conquesta de la intimitat domèstica, condició prèvia del confort, el qual no és, com ja he dit, una mera condició física, sinó un estat de benestar més omnicomprensiu. El confort, per oposició a l'alta tensió cerimonial i competitiva dels aplegaments típicament cortesans, on cadascú ha de mantenir-se en actituds ben codificades corresponents al propi rol; comporta un estat de relaxament superior i una recerca explícita de comoditat; correspon a una vida social d'àmbit més reduït, més familiar, més íntim i no competitiu. Les formes de vida burgesa, més familiars i domèstiques, aporten aquest element. La burgesia havia estat, ja des de l'edat

mitjana, la primera classe social alliberada alhora del concepte guerrer de la vida (amb el seu culte de l'esforç físic, de l'autosacrifici i del respecte reverencial per les jerarquies i els seus símbols) i de l'austeritat monacal¹⁵, així com dels rigors de la vida dels agricultors, miners, pescadors, mariners, etc. i de l'austeritat forçada dels pobres. Però probablement el seu conreu de la intimitat domèstica va haver de rebre estímuls de l'hedonisme aristocràtic abans d'associar-se a la recerca explícita del confort. Hi ha una influència recíproca: l'Anglaterra georgiana, amb la seva aristocràcia rural, menys cortesana i més aburgesada, representa una certa síntesi. "La idea del confort --recorda Rybczynski-- no va aparèixer plenament configurada en la consciència europea; va anar evolucionant en el transcurs de molt de temps, i tot i que va avançar molt a la França del rococó, la seva evolució no va acabar allà. Des de mitjans del segle XVIII aproximadament, o una mica abans, va rebre una influència cada cop més gran de l'Anglaterra georgiana" (112). D'Anglaterra va venir una actitud menys artificiosa, expressada, per exemple, en l'abandó de la perruca i l'adopció de pentinats femenins més senzills. El gust georgià va contribuir a associar comoditat amb facilitat, i també amb utilitat --com antítesi del rebuscament ornamental, exhibicionista, "inútil" del rococó. El famós ebenista anglès Thomas Chippendale (1718-1779) qualificava els seus mobles d'"elegants i útils".

¹⁵ S'ha subratllat repetidament les aportacions dels monestirs no sols a la conservació i desenvolupament de la cultura escrita i el pensament, sinó també a innovacions més lligades a la vida quotidiana, com la noció del temps, les regularitats de la vida quotidiana, la higiene i una multitud de coneixements i tècniques artesanals (medicinals, culinàries, etc.). Per això no és cap despropòsit prendre'ls com a punt de referència en el tema del confort.

Observi's que la noció de confort travessa una evolució des dels inicis, en què anava associada sobretot a un benestar moral ("confortar" és sostenir en l'abatiment o el dolor, donar força, coratge, esperança), fins a l'actual complex semàntic de "comoditat-utilitat-facilitat"; i que en el curs d'aquesta evolució ha passat per fases en què al.ludia menys a la facilitat que no a un benestar més aviat espiritual, encara que lligat a l'ambient. Jane Austen (1775-1817), a les seves novel·les, parlava no sols d'habitacions i vehicles confortables, sinó també d'àpats, panorames o situacions confortables.

Després de ser incorporada als costums de les classes dominants europees a finals del segle XVIII, la noció de confort, trivialitzada i associada a utilitat i facilitat, esdevindrà una idea-força que, en els dos darrers segles, guiarà les ràpides i variadíssimes transformacions de la vida quotidiana de tots els grups socials als països industrialitzats, i de tot el seu sistema de necessitats, amb l'ajut d'una tècnica en ràpida mutació.

3.5. Distinció i luxe

¿De què depèn el progrés en el refinament dels sentits, dels costums i de les capacitats humanes en general?

Durant la fase més prolongada d'existència de la humanitat, el paleolític, els humans van tenir un desenvolupament limitat de les seves capacitats. Comencen a dominar el foc i algunes tècniques primitives; practiquen el culte als morts i la religió; inventen l'art; cap al final d'aquest període coneixen ja l'agricultura i la domesticació dels animals. Però el primer gran salt cultural va ser el de les primeres civilitzacions. Les arts hi van assolir uns nivells sense precedents, i es van desenvolupar l'escriptura, el càlcul, els gèrmens de la ciència, el comerç i el diner.

Hi ha un impuls que empeny els humans a formes de conducta més complexes, diversificades i refinades, a la creació de relacions i realitats noves. Ara bé, ¿per què el refinament i el progrés de les capacitats fan un salt tan espectacular justament amb les cultures neolítiques creadores de ciutats?

Des de començaments del segle XX, Boas i Malinowski han contribuït a esborrar la imatge vuitcentista de l'home primitiu esclafat per les forces de la natura i preocupat només per la subsistència. L'ésser humà primitiu no vivia "només de pa", sinó que dedicava una bona part del seu temps a l'exercici de les seves habilitats, al joc, a activitats socials, i l'excedent que produïa (consistent normalment en béns carregats de valor estètic, cerimonial, màgic o religiós i símbols de prestigi, autoritat o poder) estava dedicat fonamentalment al funcionament de les estructures socials: consistia en "béns de prestigi" (petxines, plomes vistoses d'ocell, objectes de vori, dents d'animals, plaques de coure, etc.) que servien per acumular prestigi i efectuar intercanvis destinats a afavorir o consolidar relacions de parentiu o altres finalitats no directament lligades a la subsistència. L'antropologia moderna dóna un paper destacat a la competència social en la producció de béns excedentaris de prestigi: "la competència social, tant a les societats primitives com a les de classes, proporciona la principal incitació a produir excedents" (Godelier, 1985, 37). Recollint la distinció de Cora Dubois entre "béns de prestigi" i "béns de subsistència", es pot observar que a les societats primitives la competència social no es fa entorn dels segons, sinó dels primers. "La competència al si d'un grup comença, en la majoria dels casos, més enllà de l'esfera de la producció i apropiació de béns de subsistència i no implica la pèrdua de l'existència física, sinó de l'estatus social dels individus." En altres termes,

a les societats no estratificades en classes l'accés als béns de subsistència no és negat a ningú, i per tant el poder sobre els altres és limitat. "Alhora, degut al fet que aquesta competència es fa sobretot a través del do o del consum ostentós, la desigualtat social es desenvolupa dintre de límits força estrets, i pot ser revisada" (34).

¿Com es va passar, doncs, a les societats dividides en classes? El moment crucial és quan la competència o rivalitat social comença a tenir com objecte els béns de subsistència, el domini dels quals dóna poder sobre la vida dels altres. "L'anàlisi teòrica del desenvolupament de les desigualtats socials i de l'origen de les classes es redueix, doncs, a descobrir les raons per les quals el centre estratègic de la competència social es desplaça del camp de la distribució dels elements més preuats del producte social cap al camp de la distribució dels factors de producció, sense que la competència per la distribució del producte social cessi de tenir un paper" (ibidem). En altres paraules, si s'admet --com sembla que cal admetre-- el paper motor de la competència social en el progrés, el pas a la divisió en classes socials es produiria quan la rivalitat per destacar, per adquirir preeminència, prestigi i influència social es desplaça i se centra justament en el control dels factors de producció (sobretot la terra). Sembla que cal interpretar les dades avui disponibles de la manera següent: la combinació de creixement demogràfic i disminució dels recursos naturals en determinats llocs i moments imposa noves tensions disgregadores per repartir-se uns recursos més escassos, la qual cosa obliga a reforçar l'autoritat i a intensificar els rendiments en el treball de subsistència, prolongant el treball necessari. En aquesta mena de contextos les diferències d'estatus heretades del passat preagrícola van esdevenint diferències de classes, és a dir, diferències en el control dels factors de producció.

Però l'aparició de la divisió en classes --que va seguir pertot arreu a l'adopció de l'agricultura-- no va ser suficient per originar les primeres grans civilitzacions (vall del Nil, valls del Tigris i l'Eufrates, vall de l'Oxus, nord de l'Índia, est de la Xina, Mesoamèrica i Perú). A Mesopotàmia, per exemple, està documentada l'existència de comunitats agrícoles cap al 9000 a.C., però els primers estats i les primeres formes de vida civilitzada no apareixen fins al 3500 a.C. L'aparició de minories alliberades de les dures feines agrícoles era condició òbviament necessària, però no suficient, per a la civilització, sobretot tenint en compte que el temps de treball necessari per habitant havia augmentat. Segons Ester Boserup, calia també que els membres d'aquests grups privilegiats poguessin viure junts i es pogués produir una "fertilització creuada d'idees" i una "formació sistemàtica i especialitzada" en determinades activitats i habilitats destinades a resoldre reptes nous i inèdits: recaptar impostos, medir camps, construir fortificacions, enregistrar els súbdits, etc. Escriptura, càlcul, astronomia, agrimensura van esdevenir mitjans indispensables per sostenir i administrar els nous imperis.

L'estimulació intel·lectual que implicaven aquestes tasques es va generar a les ciutats, on la interacció entre els individus és més intensa. "Una èlit que no havia de suportar la càrrega de la feina quotidiana ja existia abans de la urbanització; la novetat era que aleshores (és a dir, gràcies a la urbanització) els seus integrants van poder viure junts" (1984, 123). L'estimulació mútua es reforça amb el contacte entre cultures, amb el comerç i l'intercanvi intel·lectual. S'atribueix tanta eficàcia a la fertilització recíproca d'idees, que s'ha explicat per la falta de contactes entre les diverses societats urbanitzades de l'Amèrica precolombina el més gran primitivisme tècnic de

les antigues civilitzacions americanes en comparació amb el triangle format per Egipte, Mesopotàmia i l'Índia, els quals tenien intercanvis regulars entre ells des del 2500 a.C.

A les societats de classes, com hem vist, la principal competència social és pel control dels factors de producció, que és la font del poder decisiu. Però els béns de prestigi no perden importància, ben al contrari. Continuen essent expressió de la posició eminent de qui els posseeix, però ara en dependència respecte a l'esfera essencial del domini, que ha passat a ser la de la producció. L'ostentació de béns adquireix una funció social nova, lligada a grans diferències en la manera de viure. Alliberats de feines productives i disposant del control d'uns excedents immensos gràcies a l'explotació de les classes productives i servils, els privilegiats es dediquen a un refinament inaudit dels seus costums i de les seves capacitats sensorials, estètiques i intel·lectuals, dels quals es conserven testimonis pictòrics i literaris eloqüents. El luxe adquireix una funció de distinció social dels privilegiats enfront dels oprimits, però també d'afermament dels grups jeràrquics superiors enfront dels inferiors dintre de les classes dominants i de rivalitat entre individus. Els membres de les classes privilegiades esdevenen, així, els principals agents del progrés en el refinament.

Els progressos en el refinament i el luxe de les primeres societats civilitzades s'han difós de maneres diverses entre les minories dominants, transmetent-se d'unes cultures a les altres i modificant el sistema de les necessitats d'aquestes minories.

A l'Europa occidental, el creixement del comerç i l'expansió ultramarina des de finals de l'edat mitjana van incrementar la circulació de metalls preciosos i de mercaderies, i va créixer la quantitat de riquesa. Segons Sombart, el luxe va evolucionar des d'un luxe institucional,

que realçava la dignitat del poder secular o espiritual (palaus, esglésies), a un luxe personal, "egoista". Va ser impulsat en primer lloc per corts principesques i reials (primer Venècia i les corts papals, després les d'altres estats italians i França, guanyant de mica en mica totes les restants). L'altre element protagonista, que es va afegir a l'element cortesà, el van constituir els burgesos o plebeus enriquits pel comerç, les comandes de guerra, l'especulació, la pirateria, etc. "Un fenomen que es repeteix invariablement al nostre cicle cultural és que homes nascuts del poble i enriquits ràpidament apliquen preferentment la seva riquesa a finalitats de luxe. Les causes i fonaments d'aquest fenomen es poden identificar sense massa dificultats: d'una banda, la condició de l'home natural i bast no li permet accedir a d'altres gaudiments que no siguin els materials, producte d'un proveïment abundant de béns delectables; d'altra banda, el desig ardent de conquerir un lloc entre les classes distingides" (1912, 100). En el curs del procés es produeix un entrelligament de la vella aristocràcia amb els nous magnats, a través d'enllaços matrimonials, compra de títols o terres, etc.: uns aporten el prestigi del seu llinatge i el seu aprenentatge tradicional per la despesa sumptuària, els altres aporten els diners. El motor és la competència social pels signes de prestigi, competència que va arribar tan lluny a finals de l'antic règim que feia exclamar a un observador provincià francès: "Tothom ha enfollit; el luxe arriba a l'extrem que mig París és arruïnat i l'altra meitat fa ofici d'estafador".

Es notori el paper jugat per les dones de les classes altes en l'estimulació i configuració del luxe modern. La seva reclusió tradicional en l'àmbit domèstic va conferir a la dona una posició d'avantatge quan el sistema feudal de valors hegemunitzat per les virtuts guerreres va ser

substituït per la vida cortesana (que és com una prolongació, feta "pública", de l'àmbit domèstic). Mercier, al seu famós *Tableau de Paris* (1783), ho descrivia així: "Les dones, que vivien en la solitud i els deures de l'economia domèstica, se senten afalagades d'atreure les mirades. La seva coqueteria, la seva ambició natural han trobat satisfacció. Brillen, al costat del tron, degut als seus encants. Han arribat a ser reines de la societat i àrbitres del gust i els plaers". La influència de la dona modifica durant aquests segles de vida cortesana, els estereotips dominants de feminitat i virilitat. Sully ho havia vist així a començaments del segle XVII: "Considerereu només els nobles que omplen la cort i la ciutat. Ja no es veuen aquelles virtuts senzilles, virils, nervioses, dels seus avantpassats. No hi ha sentiment. No hi ha solidesa en l'esperit. Maneres lleugeres i evaporades. Passió pel foc i la cràpula. Abillaments molt estudiats. Refinaments de perfums i altres formes de mol·lície. Sembla com si volguessin superar, en tot això, a les dones".

El control masculí de la capacitat reproductora de la dona, que s'ha considerat causa principal de la subordinació de la dona (Benería, 1981, 50 ss.), no desapareix, però esdevé compatible amb el fet que la cortesana que marca el to no és l'esposa legítima, sinó l'amant, la *maîtresse* (que rebrà el nom, justament, de "cortesana"), és a dir, no la femella associada a la producció de fills i a la continuïtat del patrimoni familiar, sinó l'associada al plaer sexual. De la serventa fins a la princesa, les dones, conscientment o no, van adoptant els hàbits de la cortesana (fenomen que contrarestarà les tendències repressives en matèria de conductes sexuals i generarà una pressió positiva a favor de l'alliberament del sexe i d'una consideració social més alta dels plaers sexuals).

Però la preeminència de la dona en les pautes de consum no pot enganyar respecte al seu lloc a la societat, que continua essent subordinat. El triomf de la cortesana és la seva habilitat i seducció per obtenir els luxes que desitja de mans de l'home, que continua essent l'amo del poder polític, militar i econòmic. La dona esdevé "consumidora cerimonial dels béns que produeix l'home", i això no es contradiu amb la subalternitat de la dona, que continua essent " propietat " de l'home, "perquè el fet de dedicar-se habitualment a l'oci i el consum vicariis (vicarious leisure and consumption), és el signe clar del servent no lliure". Una de les utilitats del servidor és que expressa la capacitat adquisitiva de l'amo (Veblen, 1899, 90 i 69). Mumford veu el següent simbolisme en les escenes pictòriques, tan abundants als segles XVI i XVII, on apareixen Mart i Venus: "Quan Mart arriba a casa, Venus l'espera al llit. (...) Venus (...) no es limita a entregar-li directament el cos, sinó que oposa a la superbia del soldat la seva pròpia luxúria; i en la mesura que ha estat abandonada durant la guerra, reclama una atenció compensatòria en temps de pau. Les carícies de Venus per si mateixes no són suficients per fer oblidar les abstencions i la rudesia brutal del camp de batalla: el cos, després d'haver estat negligit, ha de ser glorificat. Ella ha de rebre joies, sedes, perfums, vins exquisits, anticipant i prolongant amb tots els mitjans possibles el ritual eròtic.

"Justament perquè els impulsos eròtics busquen una compensació extra per la seva repressió anterior, acaben inundant i impregnant totes les activitats: la cortesana consumeix la substància del guerrer. Una plèthora de béns materials dóna rellevància als triomfs del soldat i justifica els productes del pillatge que ell ha dut a casa. (...) Econòmicament, la conquesta de Mart per Venus vol dir l'augment de la demanda d'objectes luxosos de tota mena:

robes satinades, cintes, velluts, brocats, pedres precioses i ornaments daurats, i cofres finament treballats per guardar-los; llits tous, banys perfumats, apartaments privats i jardins particulars amb un Arbre de l'Amor. En una paraula: l'augment de la demanda d'allò que defineix una vida adquisitiva". Si falla el poder polític-militar, hi ha recurs al poder dels diners: "si el soldat no ho proporciona, ho ha de proveir el comerciant: si el botí no prové de la cort de Moctezuma ni d'un galió espanyol, ha de ser guanyat al taulell del negociant" (1934, 97-98)

Allò que passava a la cort va esdevenir el criteri de la bona vida; i les normes luxoses de consum que s'hi van establir es van estendre gradualment a totes les esferes de la societat. Van desaparèixer les lleis sumptuàries, que reglamentaven i inhibien el consum ostentós dels no nobles. En una ciutat tan impregnada d'austeritat calvinista com Ginebra, les ordenances sumptuàries de 1546, 1566 i 1702 hi reglamentaven fins i tot els vestits i els àpats públics, el nombre de persones que es podien convidar a unes noces o a un bateig; prohibien l'exhibició de cadenes de rellotges, anar en carrossa a casar-se i que els padrins fessin regals als nens batejats. Però fins i tot allà els costums es van anar relaxant sota la influència de la vida cortesana francesa (Trousson, I, 24-25).

La ciutat capitalina va ser decisiva en aquesta extensió. Les ciutats que eren seu de corts reials o principesques eren ciutats "de consum", que van créixer amb el personal destinat al servei de la cort. Sombart cita només Lyon com a única gran ciutat europea del segle XVIII on hi ha una indústria important que no destina la seva producció a la societat cortesana.

Ara bé, perquè el luxe cortesà esdevingués un model efectiu per a la resta de la societat, calia que fos moderat i transformat per la idea de confort que, com hem vist,

havia anat emergint de les formes de vida burgeses, influïdes també per un hedonisme típic de l'aristocràcia dels últims decennis de l'antic règim. L'atractiu de la distinció i de la sumptuositat es conservaran fins avui, com és evident en molts dels objectes de consum actuals. Però es combinaran amb la seducció del confort i de l'eficiència. Perquè aquesta evolució fos possible, d'altra banda, s'havien de produir algunes condicions econòmiques, socials i culturals noves: el triomf del capitalisme i la revolució industrial (vegi's 4.3 infra). Així va esdevenir possible la disponibilitat d'una abundància creixent de béns i comoditats, cada cop més barats i accessibles a sectors socials populars, i cada cop més incorporats al sistema de necessitats de més gent.

3.6. L'emergència moderna de la individualitat lliure

A les societats preindustrials i precapitalistes els individus humans estaven sotmesos a moltes limitacions. Els seus vincles estrets amb la "comunitat natural", amb la família o grup de parentiu, o amb altres formes d'agregació (casta, estament, gremi, etc.), li proporcionaven una pertinença de grup i una integració protectora, amb els corresponents deures de lleialtat i reciprocitat, però retallaven la seva llibertat de moviments, d'acció i de consciència. A l'Occident medieval una mateixa terra era objecte de drets diversos que se superposaven: propietat eminent del senyor, drets dels vassalls, dret de disposició del camperol treballador; aquests drets donaven origen a obligacions recíproques. A la indústria la propietat estava condicionada per les reglamentacions gremials. Es prohibien als rics certes formes d'ostentació de les seves riqueses. L'interès sobre el diner era prohibit.

Totes aquestes limitacions van desapareixent durant el procés de formació de les societats modernes, fins a la

implantació sense restriccions del dret absolut de propietat, que es regula pel dret romà ressucitat. Això significava la desaparició dels frens a l'enriquiment i al dispendi: els impulsos adquisitius ja no trobaran obstacles.

Amb la desaparició de les societats feudals i la constitució de la societat burgesa capitalista es forma una societat de classes on la legitimació del poder real de classe té com a component important l'eliminació ideal d'aquest poder. L'eliminació és, en primer lloc, política. Les revolucions polítiques modernes eliminen tota diferència basada en el naixement: "Tots els homes neixen lliures i iguals en drets". En la seva proclamació literal, aquests drets són exclusivament jurídic-polítics. Però en una societat on la propietat ha esdevingut un dret absolut deslligat d'altres pertinences (familiars, religioses, etc.) i on la forma dominant de la riquesa és el diner, s'esfondren les barreres tradicionals de classe. Augmenta la mobilitat, sobretot en certes èpoques en què creixen les oportunitats econòmiques, professionals o militars de promoció. En aquestes circumstàncies, els drets jurídic-polítics són, per implicació, drets a qualsevol valor social.

L'assumpció dels drets polítics per qualsevol esdevé, així, aspiració potencial a gaudir de totes les conquestes socials i econòmiques i, per tant, expansió potencial de les necessitats. Vet aquí com ho formula Dostoievski a *Els germans Karamàzov*, posant les paraules següents en boca d'un frare il·luminat, que mostra la seva alarma davant dels efectes dissolvents d'aquesta nova consciència d'uns drets sense límits:

"El món ha proclamat la llibertat, en aquests últims anys sobretot, ¿i què representa la llibertat? Res més que l'esclavitud i el suïcidi! Perquè el món diu: ¿Tens necessitats? Doncs satisfes-les, ja que posseeixes els

mateixos drets que els grans i els rics. No temis satisfer-les: fins i tot augmenta-les! Vet aquí el que ara ensenyen. Tal és la seva concepció de la llibertat. ¿I què resulta d'aquest dret a augmentar les necessitats? En els rics, la solitud i el suïcidi espiritual; en els pobres, l'enveja i l'assassinat, perquè els confereixen drets, però no els indiquen els mitjans de satisfer les necessitats. Asseguren que el món, escurçant les distàncies, transmetent el pensament pels aires, s'unirà cada dia més; que la germanor regnarà. Ai, no us en cregueu ni una paraula! No cregueu en aquesta unió dels homes. Concebant la llibertat com l'augment de les necessitats i la seva ràpida satisfacció, alteren la natura de l'home, perquè fan néixer multitud de desitjos insensats, de costums i d'imaginacions absurdes. No viuen més que per envejar-se mútuament, de cara a la sensualitat i l'ostentació. Donar banquets, viatjar, posseir cotxes, condecoracions, criats, passa per una necessitat a la qual sacrifiquen fins la vida, l'honor i l'amor a la humanitat; arribaran fins a matar-se, no podent satisfer-la" (llibre 6è, cap. III).

Sense la condemna i l'apassionament antiil·lustrat de Dostoievski, Ortega y Gasset fa la mateixa constatació a *La rebelión de las masas*, atribuint el fenomen a la tècnica i a la desaparició de la desigualtat de drets i fent-lo extensiu a totes les capes de la població: "Para el 'vulgo' de todas las épocas, 'vida' había significado, ante todo, limitación, obligación, dependencia (...). El mundo que desde el nacimiento rodea al hombre nuevo no le mueve a limitarse en ningún sentido, no le presenta veto ni contención alguna, sino que, al contrario, hostiga sus apetitos que, en principio, pueden crecer indefinidamente" (cap. VI).

L'eixamplament de l'abast dels drets és una part essencial en l'emergència de la lliure individualitat moderna. Els drets, abans associats a l'estatus o a

l'estament, esdevenen universals, i de l'esfera jurídicopolítica es desplacen, doncs, a les restants esferes de la vida social. Cap circumstància de naixença no pot privar ningú de cap dret. Però aquesta "llibertat negativa" respecte a les autoritats externes --que creix amb la dissolució dels vincles "naturals" de dependència respecte de la comunitat particular-- no és encara "llibertat positiva", és a dir, enriquiment real i desenvolupament de les capacitats potencials humanes.

Es poden considerar comunitats naturals les agregacions socials premodernes "en el sentit que no poden ser objecte d'una elecció lliure i que la posició social de l'individu, les possibilitats de desenvolupament de la seva individualitat i de la seva jerarquia de valors estan determinades per la naixença i amb la naixença" (Heller, 1972, 100). A l'Occident europeu la desintegració del feudalisme, del gremialisme i de la família com unitat productiva, reforçada per la formació d'un mercat de la força de treball i les creixents facilitats de transport, entre altres factors, fan que els individus es trobin, al final del procés, en condició d'escollir lliurement (amb els límits que imposen les constriccions econòmiques de classe) una posició en la societat, una professió no predeterminada, un lloc de residència, etc., i aquesta mobilitat permet que es distanciï no sols de les condicions de vida tradicionals, sinó també de les jerarquies de valor heretades.

Guanyant independència, l'individu guanya en graus de llibertat. Experimenta interaccions socials més nombroses i variades i es mou en un espai social i espiritual més ampli, no limitat pels particularismes ni les jerarquies fixes i limitades de valors, on les opcions possibles (socials, morals, religioses i altres) són múltiples i li exigeixen actes de decisió autònoms mitjançant els quals s'exerceix,

es desenvolupa i s'educa la seva aptitud per a la llibertat¹⁶.

L'individu, independent, guanya en universalitat entrant en contacte amb altres realitats humanes, altres experiències humanes, altres sistemes de valors. Els horitzons s'eixamplen, i són activades noves potencialitats abans somortes. La pluralitat i varietat d'opcions al seu abast eleva la qualitat de la seva vida. "Suposem que pugui escollir diversos estils de vida --A, B, C i D-- i que escullo A. Considerem ara que els altres estils de vida --B, C i D-- queden fora del meu abast, però encara puc escollir A. Es podria dir que el meu nivell (standard) de vida no ha canviat, doncs en qualsevol cas hagués escollit A. Però no té res d'absurd sostenir que hi ha pèrdua de nivell de vida en aquesta reducció de la llibertat" (Sen, 1987b, 36). Si dues persones passen gana, una per força, perquè és molt pobre, i una altra per lliure elecció, degut a la seva peculiar religiositat, les seves condicions de vida en termes de nutrició poden ser idèntiques; però un dejuna i l'altre no; un ho ha escollit i l'altre ho suporta

¹⁶ "Si avui llegim la República de Plató a l'individu més manipulat, menys 'individual', aquest exclamarà horroritzat que en un estat així l'individu està totalment sotmès al lloc que li assigna la divisió del treball i no gaudeix de cap mena de llibertat. Però en temps de Plató, ningú, ni els seus pitjors enemics (tampoc Aristòtil), no li va adreçar aquesta acusació. Perquè per a l'individu de l'època la vida en un estat platònic no hauria suposat cap reducció de la individualitat; aquell individu no era el d'avui, i només és possible 'reduir' necessitats, aspiracions, si existeixen de veritat. Una cosa semblant és el que sentim llegint la Utopia de Thomas More, mentre que a la seva època tothom opinava que els habitants de l'illa d'Utopia eren absolutament lliures. I els habitants d'Utopia, al seu torn, haurien considerat una mordassa per a l'individu que la comunitat prescribís als seus membres la pertinença a una determinada religió, cosa que al segle XI ningú no hagués sentit, probablement, com cap disminució de la seva llibertat" (Heller, 1972, 107-108).

obligadament. La qualitat de vida d'un i de l'altre són radicalment diferents. La moderna independització de la persona respecte als vincles i limitacions tradicionals representa un salt civilitzatori fonamental, encara que en la pràctica estigui molt restringit per a un gran nombre degut a les constriccions econòmiques.

L'ampliació de les opcions i dels béns disponibles es pot veure des de diferents angles. La dissolució de la comunitat natural i de la inserció particularista de l'individu al grup fa que tinguin una importància creixent les comunitats elegides i no les preexistents. L'individu modern no es troba assignat per naixença a una comunitat precisa, excepte la família nuclear (de vincles laxos). Rousseau ja només accepta la família nuclear com a única societat natural, de la qual queden emancipats els fills tan bon punt poden valdre's per si mateixos: "La més antiga de totes les societats, i l'única natural, és la de la família, tot i que els fills només romanen units al pare durant el temps que el necessiten per a conservar-se. Quan aquesta necessitat cessa, es desfà el lligam natural (...) i tots recobren llur independència" (CS, ll. I, cap. 2).

L'individu no rep per imposició uns sistemes indiscutibles de valors. Es veu "condemnat a ser lliure": l'expressió de Sartre descriu no la condició humana eterna, sinó la de l'individu en l'època de dissolució de la comunitat natural. La seva vida serà més humana --essent la llibertat essencial per a una vida realment humana--, però no serà més fàcil ni més feliç: abandonat al món, sense arrels ni direcció preestablerta, exposat a la solitud més intensament que abans, desprotegit, coneixerà el preu de la llibertat a través de l'"angoixa". Així trobarà que el seu destí personal està en les seves mans, i neixerà una nova necessitat que és també producte històric: la necessitat d'autorealització. (Maslow la inclou entre les necessitats

superiors de la persona; però se'n pot dir el mateix que de les categories antropològiques de Sartre: que és una necessitat no eterna, sinó lligada a l'evolució històrica, almenys a escala general, doncs anteriorment ha pogut ser experimentada per individus aïllats; a més a més, la "tendència d'esdevenir tot allò que hom és capaç d'esdevenir" (Maslow, 1954, 46) varia segons les oportunitats que el context social afereix als subjectes.) Aquesta necessitat implica elegir un sistema personal de valors, de prioritats vitals, i construir-se una vida i una personalitat ajustada a aquest sistema. És el grau màxim de la llibertat positiva (i pressuposa una llibertat negativa respecte a les constriccions i autoritats externes). Quan l'adolescent, en una societat industrialitzada moderna, es planteja, cap al final de l'escolarització obligatòria, quina professió escollir, comença a exercir aquesta llibertat positiva. Tots els moviments emancipatoris moderns han tingut com objectiu fer efectiva aquesta llibertat per als grups dominats o marginats (obrers, dones, homosexuals) que n'eren exclosos: aquesta ha estat i continua estant la seva significació històrica bàsica. "Sentir-se realitzat" és una aspiració viscuda sota registres molt diversos, però generalitzada i fonamental.

En aquest procés, també hi juga un paper paral·lel l'augment de la producció: la tècnica i l'augment de la riquesa material que comporta eleven la "llibertat positiva" i la individuació de les persones. L'augment de temps lliure fa créixer la disponibilitat personal per a noves ocupacions i activitats. La gran massa d'articles, de facilitats i comoditats proporciona objectes i estímuls a aquesta superior disponibilitat. El domini tècnic del temps i de l'espai gràcies a uns mitjans de comunicació i transport més ràpids fa que sigui possible, en el mateix lapse de temps, de recórrer més espai, tenir més experiències, comunicar amb

més persones i apropiar-se i consumir més productes i més variats.

La diversitat d'opcions que s'ofereix al subjecte no representa només una més gran pluralitat de possibilitats externes, sinó que amplia les seves disposicions interiors: l'ajuda també a descobrir, identificar i refinar les pròpies facultats, inclinacions i aptituds, que quedarien potser ignorades, en estat només latent, si no rebessin aquesta sol·licitació o interpel·lació des de fora. I això és vàlid també per a la superior abundància i qualitat dels objectes produïts per la indústria moderna. "La història de la indústria, l'existència que s'hi troba objectivada, és el llibre obert de les facultats humanes, és, en forma tangible, la psicologia humana, que fins ara mai no ha estat compresa en la seva connexió amb l'essència humana, sinó només extrínsecament i de manera utilitarista" (Marx, OME 5, 384).

Aquest eixamplament del ventall de possibilitats (entre les quals he inclòs des de l'escala de valors fins als objectes de la indústria) té resultats contradictoris. Segons les disposicions interiors de cadascú i segons les circumstàncies, pot provocar efectes de saturació i empobriment de l'experiència humana, o, al contrari, una intensificació vital quantitativa i qualitativa. Fa créixer les expectatives, els desitjos i les necessitats. Declara la guerra a la rutina, al tradicionalisme, als hàbits immutables. Imposa el gust per la novetat i la inquietud generalitzada: la curiositat, deia Baudelaire, ha esdevingut una passió fatal i irresistible. Entre l'adaptació passiva a una oferta sobreabundant de comoditats i béns fàcils i una exigència personal creixent motivada pels innombrables punts d'interès proporcionats per la societat, la personalitat moderna mostra una varietat de formes que en tots els casos ofereixen trets peculiars d'època.

L'emergència de l'individualisme és un fenomen global de civilització que comença amb el Renaixement. Va lligada no sols als factors socials al·ludits, sinó també a la primera gran escomesa de la modernitat contra la teocràcia i el teocentrisme, a l'orgull humanista davant dels triomfs d'un art i una ciència que cada cop es despleguen més d'esquenes a la divinitat. La raó es va posant el centre de la visió moderna del món: serà divinitzada durant la Revolució francesa. La raó és, d'una banda, llei universal que tot ho governa, i, d'altra banda, capacitat individual per captar la llei universal. El "tribunal de la raó" el porta tothom a dintre; no li cal cap instància exterior a l'individu per existir i dictar sentència. El racionalisme il·lustrat sanciona l'individualisme de l'època: proclamant l'autonomia de la raó, proclama l'autonomia de l'individu.

La reforma protestant havia estat decisiva per traslladar a l'interior de la consciència la determinació dels criteris de la vida moral i religiosa. L'autoritat exterior de l'Església havia estat substituïda pel lliure examen. Cadascú era sacerdot de si mateix, i no calia mediador entre Déu i l'individu.

En l'àmbit de la religió reformada, el calvinisme i el puritanisme van fomentar també l'"activisme", prolongant les crítiques tardoescolàstiques contra l'acidia. Tota hora perduda és una hora robada a la glorificació de Déu, en el ben entès que allò que serveix per augmentar la seva glòria no és l'oci ni el gaudiment, sinó l'acció, l'obra, el treball. A finals del segle XVIII Kant havia secularitzat aquest motiu en els termes següents: "Un (...) individu troba en si mateix un talent que, mitjançant algun cultiu, podria convertir-lo en un home útil des de molts punts de vista. Ell es veu, tanmateix, en unes circumstàncies còmodes i s'estima més deixar-se anar al plaer que esforçar-se a desenvolupar i millorar les seves favorables disposicions

naturals. Malgrat tot, es pregunta si la seva màxima de l'abandó dels seus dons naturals, que està d'acord amb la seva inclinació al divertiment, concorda també amb allò que s'anomena deure. En aquest punt, veu que certament una naturalesa amb aquesta llei universal podria continuar subsistent, encara que l'home (a l'estil dels habitants del mar del Sud) deixés malbaratar-se el seu talent i pensés dedicar la seva vida només a l'oci, al divertiment, a la propagació de l'espècie, en un mot, al gaudiment; però és impossible que pugui voler que això esdevingui una llei universal de la naturalesa (...). En la mesura que és un ésser racional, en efecte, vol necessàriament que es desenvolupin en ell totes les facultats, perquè li són útils i li són donades certament per a tota mena de propòsits possibles" (FMM, 97-98).

¿Què ha hagut de passar perquè Kant s'expressi d'aquesta manera? Aquí l'activisme ja no es justifica per la glòria de Déu, sinó en funció del desenvolupament de "totes les facultats" per a "tota mena de propòsits possibles". Darrera d'aquest argument hi ha la seducció --el narcisisme d'espècie-- davant dels assoliments científics, tècnics, artístics i civilitzatoris aconseguits per l'espècie humana en els tres segles anteriors. L'argument expressa, com imperatiu categòric, l'admiració de Kant davant d'unes capacitats abans insospitades que dormitaven en l'ànima col·lectiva de la humanitat i que de sobte s'han fet visibles. L'admiració és tal que el cultiu de les "facultats" humanes es considera un deure indeclinable, donant origen a l'imperatiu modern segons el qual allò que el pot fer s'ha de fer.

L'elaboració cultural de l'impuls individualista de la modernitat ha tingut components diversos, sovint contradictoris en alguns aspectes. Així el romanticisme ha exaltat el Jo i la seva expansivitat. Però l'ansia d'infinnit

dels romàntics no és, per exemple, afany de dominar la natura, sinó de comunió (màgica, estètica o cognoscitiva) amb ella. El romanticisme rebutja la rudesia optimista amb què el positivisme i el científisme tracten la natura; la seva consciència és escindida i tràgica. L'heroi romàntic, aquest individu que posa en la tensió màxima les forces de què disposa, està superat per un destí enorme, i ho sap. Però no renuncia al seu afany d'infinít per no renunciar a la seva identitat; el desenllaç és la tragèdia. Leopardí, per exemple, elogia el risc com la forma més pura del desafiament titànic davant del caprici de la fortuna i és, per tant, un moment d'afirmació de la identitat de l'home davant de la pressió disgregadora exercida sobre ell per la realitat (Argullol, 1979, 282-283 i passim). Més endavant, el progressisme, en les seves diverses variants, i una filosofia com la de Nietzsche, malgrat les seves diferències i oposicions, contribuiran a l'enderrocament de la noció de límit. Uns predicaran el progrés científic i tècnic indefinit i, prolongant el somni il·lustrat, la perfectibilitat de la societat i de l'individu. El socialisme, com a corrent progressista, cridava els treballadors a avançar a l'assaut du ciel. Fourier afirmava que "la felicitat consisteix a tenir el màxim de passions possibles i de poder satisfer-les totes", i posava com a fita la *frénésie permanente* (Lacroix, 1975, 66-67). Nietzsche treurà totes les conseqüències de la "mort de Déu" i posarà els homes cara a cara davant de la seva solitud metafísica convidant-los a superar els seus propis límits heretats, especialment en el camp de la sensibilitat i la moral, a desbordar totes les fronteres entre bé i mal, a viure el vertigen d'una autocreació hiperbòlica, el superhome. La conquesta moderna de l'autoconsciència individual, en ruptura amb els límits que abans l'inhibien,

i del sentit de desmesura tan propi de l'època, en suma, té paternitats múltiples.

Com a resultat d'aquesta evolució combinada, es modifica el subjecte de les necessitats, que passa a ser la persona individual suposadament autònoma i sobirana. Però al costat de l'emergència de l'individualisme i la llibertat creixen forces contràries d'homogeneïtzació i massificació, amb profundes arrels en l'esfera productiva material, que fan perillar la llibertat i la realització personal esdevingudes possibles.

4. L'EXPLOSIÓ DE LES NECESSITATS

4.1. El progrés científico-tècnic

Al capítol anterior hem vist que les necessitats humanes no formen un repertori innat i inalterable, sinó que són un producte de l'activitat humana. Responen, en cada societat i en cada època, a un determinat nivell de domini de les forces naturals, a una concepció i administració del temps, a unes formes de refinament, a uns valors (com els de luxe, confort, eficiència, intimitat i llibertat individual) i a unes formes particulars d'articulació entre individu i comunitat.

Al darrer apartat vèiem també que l'emergència de la individualitat moderna s'ha produït en ruptura amb formes anteriors d'integració social, i en ruptura amb els límits que aquestes formes imposaven, fent aparèixer un "individualisme possessiu" (Macpherson) característic de la modernitat¹, acompanyat d'una ambició d'infinit. En el present capítol s'examinen alguns dels mecanismes motors d'aquesta ambició indefinida a dominar i posseir la Terra, l'acció dels quals ha desembocat en el que pot anomenar-se **explosió de les necessitats**. Una expansió ràpida i sostinguda de la tècnica, una explosió demogràfica a escala mundial (possibilitada pel progrés tècnic en la producció d'aliments i en la millora mèdico-sanitària), el paper dominant del capitalisme en l'economia i una dinàmica de creixement econòmic indefinit constitueixen els ingredients decisius del procés.

El progrés tècnic té diversos efectes sobre els sistemes de necessitats. L'augment de la productivitat del treball

¹ Val la pena notar que algunes cultures han cultivat la identitat i autonomia de la persona individual com a valor positiu, com la Grècia clàssica, sense desenrotllar ahora una mentalitat materialista possessiva.

aporta un seguit de canvis: abaratint alguns procediments de producció, posa els productes a l'abast de més gent; fent possible que augmenti la producció global, crea les bases per a un augment general de la riquesa i, per tant, de les necessitats i de la demanda; elevant l'eficiència de l'hora-home de treball, posa les bases per disminuir el temps de treball necessari i incrementar el temps excedent, que és condició necessària per a l'expansió de les necessitats.

Però el progrés tècnic, a més d'influir en l'economia de l'esforç i el temps, modifica els productes i els materials i fa més complexa la divisió del treball. Així afegeix noves necessitats instrumentals i modifica el contingut mateix, la qualitat, de les necessitats immediates. La tendència de conjunt ha estat una millora de les comoditats domèstiques, del transport, de les tècniques productives, de la varietat de béns disponibles; i alhora un sistema tècnic-social més compacte i complicat. Es pot il·lustrar el significat dels efectes de la tècnica sobre el sistema de necessitats amb un parell d'exemples. El primer és el perfeccionament del vidre en els segles anteriors a la revolució industrial. El segon és la generalització de l'automòbil.

Les pàgines de Mumford (1934, 124-129) sobre el paper del vidre en la civilització occidental moderna són una exposició brillant de com uns avenços de la ciència i la tècnica repercuteixen en la producció i la vida quotidiana modificant-ne molts aspectes i realimentant el propi progrés científic-tècnic. El conjunt d'interaccions que s'hi recull són un bon exemple de com es generen, es modifiquen, s'entrelliguen i es multipliquen les necessitats gràcies als progressos en el domini de la realitat natural.

El vidre és un invent antic, dels egipcis i potser anterior encara. A l'alta edat mitjana s'utilitzava per recipients destinats a contenir líquids i per construir

finestres d'esglésies i edificis públics. De mica en mica la tècnica va millorant-ne la puresa i transparència, i es van escampant per tot Europa els tallers que en fabriquen. A mesura que disminueix el seu cost, el vidre penetra a les cases particulars, on permet un aprofitament més complet de la llum i la calor solars i influeix en la vida domèstica.

"El progrés del vidre va canviar l'aspecte de la vida a l'interior de les cases, sobretot en regions on l'hivern és llarg i el cel ennuvolat. Al començament era una mercaderia tan valuosa que les plaques de vidre eren movibles, i es guardaven en un lloc segur quan els ocupants deixaven la casa per un temps. El cost elevat restringia l'ús del vidre als edificis públics, però de mica en mica va incorporar-se a les cases particulars: Enea Silvio Piccolomini (el que havia de ser Pius II) va observar el 1448 que la meitat de les cases de Viena tenien finestres de vidre, i cap a finals del segle XVI el vidre va ocupar en el disseny i la construcció de les vivendes un lloc que mai no havia tingut en cap arquitectura anterior." Fins i tot l'agricultura en va sortir influïda i beneficiada: "L'emperador Tiberi havia fet construir hivernacles coberts de lapis specularis, una varietat de mica, en comptes de vidre: l'hivernacle de vidre va ser segurament, en canvi, un invent eotècnic (vegi's la nota 13 del capítol anterior). Va permetre allargar el període de creixença a l'Europa del Nord, eixamplant, per dir-ho així, el marge climàtic d'una regió, i va permetre aprofitar una energia solar que s'hagués malbaratat: es tractava d'un altre avantatge net. I una cosa va ser encara més important per a la indústria: el vidre va allargar la durada del dia de treball quan el temps era fred o inclement, sobretot a les regions septentrionals.

"Gaudir de la llum a la vivenda o a l'hivernacle sense haver d'estar sotmesos al fred, la pluja o la neu, va contribuir notablement a regularitzar la vida domèstica i la

rutina laboral. La substitució del finestró de fusta, el paper untat amb oli o la mussolina per la finestra no va completar-se fins a finals del segle XVII, és a dir, fins que no es van millorar i abaratir els processos de fabricació del vidre i es van multiplicar els forns".

Però també la percepció del món i altres aspectes de la cultura van ser modificats pel vidre. Algunes ciències van eixamplar els seus horitzons empírics gràcies al vidre i en van rebre un impuls: "El simbolisme medieval es va dissoldre i el món va esdevenir un lloc sorprenentment diferent quan va començar a ser mirat a través de vidres. El primer canvi va ser resultat de l'ús de lents convexes a les ulleres, que corregia l'aplanament de les lents humanes degut a l'edat i el defecte de la presbícia: Singer ha suggerit que la revitalització de la cultura pot atribuir-se en part al nombre addicional d'anys de visió per a la lectura que les ulleres van proporcionar a la vida humana. L'ús de les ulleres estava molt generalitzat al segle XV, en un moment que n'hi va haver una gran demanda degut a la invenció de la impremta".

Després d'un precedent àrab, un òptic holandès, Lippersheim, va inventar el 1605 el telescopi, que Galileu va copiar i utilitzar. Poc abans, un altre holandès, Jansen, havia inventat el microscopi compost. "Un invent va augmentar l'abast del macrocosmos; l'altre va revelar el microcosmos. Entre tots dos van quedar completament capgirades les concepcions ingènues de l'espai que tenia la persona corrent."

No sols l'ull, sinó també la mentalitat quedaven afectats. "El vidre no obria només els ulls de la gent, sinó també els seus esperits: veure era creure. Durant les etapes més primitives del pensament, les intuïcions i els raonaments de l'autoritat eren sagrats, i qui reclamava veure les proves dels esdeveniments imaginats mereixia els

mateixos retrets que el famós deixeble dubitatiu de Jesucrist, Tomàs. Ara, en canvi, l'ull esdevenia l'òrgan més respectat. (...) L'ús del vidre i les lents durant els segles següents va enlairar l'autoritat de l'ull."

"L'expansió del vidre va tenir una altra funció important. Si la nova astronomia era inconcebible sense ell, i si la bacteriologia hauria estat impossible, és igualment cert que la química hauria topat amb moltes dificultats si no s'hagués produït aquest avenç del vidre. El professor J. L. Myres, l'arqueòleg del classicisme, ha suggerit fins i tot que el retard dels grecs pel que fa a la química es degué a la manca de vidre de bona qualitat. Perquè el vidre té virtuts úniques: no sols pot ser fabricat transparent, sinó que, a més a més, és resistent a les reaccions químiques en contacte amb la majoria d'elements i compostos químics. Té el gran avantatge de romandre neutral durant els experiments, permetent així a l'observador contemplar el que passa a l'interior del recipient. El vidre, pel fet de ser fàcil de netejar, fàcil de tancar, fàcil de modificar de forma i de ser prou fort, fins i tot tractant-se de globus de parets primes, per resistir la pressió atmosfèrica quan es fa el buit al seu interior, té un conjunt de propietats amb les quals no pot rivalitzar cap recipient de fusta, metall o terrissa. A més a més, pot ser sotmès a temperatures relativament altes, i és un aïllant, propietat que va esdevenir important al segle XIX. La retorta, l'alambí, la proveta, el baròmetre, el termòmetre, les lents i el porta-objectes del microscopi, la llum elèctrica, el tub de raigs X: vet aquí tot un seguit de productes de la tècnica del vidre; ¿on serien les ciències sense ells?"

El mateix concepte del jo es va alterar, segons Mumford, en part gràcies al vidre, el qual va permetre millorar substancialment la qualitat dels miralls, coneguts des de l'antiguitat. "La superfície mecànica del vidre s'havia

millorat fins a tal punt que cobrint-la d'una amalgama de plata es podia fabricar un mirall excel·lent. (...) A conseqüència d'això, els miralls grans van esdevenir relativament barats i els miralls de mà es van fer d'ús corrent. Potser per primera vegada, si deixem de banda les imatges damunt d'una superfície d'aigua o damunt dels tèrbols miralls metàl·lics, era possible veure una imatge d'un mateix que corresponia amb precisió a allò que els altres veien. (...) Amb el nou objecte es va desenvolupar l'autoconsciència, la introspecció, la conversa davant del mirall amb un mateix: aquesta preocupació per la imatge pròpia arriba fins al llindar de la personalitat madura quan el jove Narcís contempla llargament i profundament el rostre que apareix a l'estany, i a partir d'aquesta comunió creix el sentiment d'una personalitat separada i una percepció dels atributs objectius de la identitat pròpia." L'observació de Mumford és potser hiperbòlica: la consciència moderna del jo té sens dubte altres causes més sòlides. Però no per això és menys aguda.

Molt ajustada, en canvi, sembla l'observació següent, que ajuda a entendre el canvi des de l'interior domèstic anterior, llòbrec, fosc, envaït per la pols, la cendra i el sutge de la llar de foc, fins a la netedat de la llar actual i la necessitat que s'ha generat d'higiene domèstica en la pràctica totalitat de les poblacions europees: "Hi ha encara una altra propietat del vidre que va mostrar la plenitud dels seus efectes per primera vegada al segle XVII. Potser on es veu més clarament és a les vivendes dels holandesos, amb les seves finestres enormes, doncs va ser als Països Baixos on van arribar més lluny l'ús del vidre i les seves variades aplicacions. El vidre transparent deixa entrar la llum, la qual, amb una sinceritat implacable, posa en evidència la pols que belluga en els raigs de sol i la brutícia que omple els racons; per fer-ne ús com cal, el

vidre mateix ha d'estar ben net, i no hi ha cap superfície subjecta a un grau més alt de netedat verificable que la superfície llisa i dura del vidre. De manera que, tant pel que és com pels efectes que té, el vidre afavoreix la higiene: la finestra neta, el terra fregat, el parament de la casa lluent són característics de l'interior domèstic eotènic. L'abundós proveïment d'aigua, gràcies a la construcció de canals i d'obres d'elevació dotades de canonades per a la distribució de l'aigua per tota la ciutat, va fer que el canvi esdevingués més fàcil i més generalitzat". Llegint aquesta descripció, hom pensa estar contemplant les pintures d'interior dels mestres flamencs i holandesos dels segles XVI i XVII. En aquest cas, la gènesi de la necessitat d'higiene domèstica es configura a partir d'un entrellaçament d'influències i de transformacions de la sensibilitat entorn d'un avenç tècnic: el vidre. La història de les tècniques està plena d'innovacions que han anat modificant, poc o molt, les formes de vida, la percepció del món i els costums, contribuint així a la transformació dels sistemes de necessitats. La revolució industrial, que seguirà a l'etapa eotènica, imprimirà una rapidesa i una radicalitat més grans a aquests canvis.

La invenció de l'automòbil i la seva difusió massiva representa també una modificació considerable dels consums i necessitats. Comparat amb el vidre mostra una diferència fonamental en la seva relació amb l'estructura tècnica i productiva de la societat. Així com la tècnica del vidre va arribar a una perfecció notable i a una gran difusió per una via empírica i artesanal, l'automòbil és impensable sense el progrés científic i sense una complexa organització de dimensions industrials, i el seu ús massiu requereix l'existència d'un sistema tècnic i social complicat. "La indústria de l'automòbil va començar a jugar un paper

semblant al dels ferrocarrils a mitjans del segle XIX: era consumidora important de productes intermedis semielaborats i elaborats (planxa d'acer, fusta, vidre, pintura) i d'accessoris (neumàtics, làmpares, generadors, etc.); tenia una fam insaciable de gasolina i altres productes del petroli; va fer necessari un petit exèrcit de mecànics per al seu funcionament; i va imprimir un impuls poderós a la inversió en capital social (carreteres, ponts, túnels). Al mateix temps, va plantejar problemes tècnics nous a la metal·lúrgia, la química orgànica i l'enginyeria elèctrica, obligant-les a trobar solucions que alhora havien de tenir conseqüències importants per a d'altres indústries. Per dir-ho amb el llenguatge de l'economia del desenvolupament, cap producte no va aportar una collita tan rica de connexions "cap endavant" i "cap enrera" (Landes, 1969, 470). L'automòbil, doncs, multiplica i diversifica les interdependències tècniques i econòmiques, i per tant les necessitats instrumentals.

El repte tècnic per als inventors i perfeccionadors de l'automòbil era crear un motor de gran velocitat i rendiment, que ocupés el menor espai possible, tingués un pes reduït i consumís un combustible d'elevada eficiència i poc pes. El 1889 es va celebrar a París la primera exposició internacional de l'automòbil i es va córrer a França la primera carrera internacional d'aquests vehicles, guanyada per un cotxe fabricat amb patent Daimler. Al començament, "si més no durant el primer decenni, i especialment a Europa, els automòbils eren una joguina cara. Eren difícils de conduir i es fabricaven per encàrreg dels escassos rics que es podien permetre no sols la despesa inicial, sinó també l'elevat cost del seu funcionament i manteniment -- inclòs el salari del gairebé indispensable conductor professional o chauffeur--. Els cotxes s'avariaven molt sovint, no només per falles del motor, sinó també perquè els

neumàtics no resistien la combinació d'una suspensió deficient i unes calçades en molt mal estat. (...) La feina dels motoritzats esdevenia encara més difícil pel fet de no haver-hi serveis de reparació: els tallers eren escassos; el subministrament de recanvis era poc fiable, i calia comprar les llaunes de petroli en botigues d'alimentació o ferreteries, que el venien igual que el querosè per a làmpares. (...) En resum, el transport a motor era una aventura cara" (468). Un diari de Baden que informava el 1886 sobre la fabricació del primer cotxe de Karl Benz, en feia la següent avaluació: "sens dubte resultarà extraordinàriament pràctic i útil per als metges, viatgers i esportistes"; i els anuncis de la companyia Daimler, uns anys més tard, eren encara més explícits respecte a la condició social de la clientela esperada: s'oferien "als grans senyors, als oficials, als clubs de cacera i a les societats esportives, i a tots els qui desitgin un servei de primera classe" (Von Klinckowstroem, 1965, 360 i 354).

Els progressos tècnics de l'automòbil van ser fulminants. El primer "Mercedes" fabricat per Daimler el 1900, equipat amb el perfeccionament decisiu que van suposar els neumàtics dels germans francesos Michelin, assolia ja una velocitat màxima de 75 quilòmetres per hora. La popularització de l'auto --lligada a les millores tècniques, la superior comoditat i l'abaratiment considerable-- va ser també fulminant. El 1905 hi havia als Estats Units 79.000 vehicles enregistrats, mentre que el 1938 eren ja 29,5 milions; les xifres corresponents a Gran Bretanya, Alemanya i França juntes són 81.000 i 5,5 milions. La notable diferència a favor dels Estats Units s'explica pels avenços decisius d'aquest país tant en les tècniques i en l'organització de la producció com en la conquesta de nous mercats. Als Estats Units es van introduir la manufactura de precisió, les peces intercanviables i la cadena de muntatge,

que van permetre de treure profit de les economies d'escala i van dur a una gran concentració en poques empreses gegants. Ford va ser el primer a formular el propòsit explícit de posar el producte a l'abast dels treballadors, començant pels propis obrers que el fabricaven, abaratint-ne el cost i augmentant els salaris obrers. El 1935 les empreses nordamericanes, comparades amb les europees, produïen el triple d'automòbils per obrer. El model T de Ford, que es venia per uns mil dòlars el 1908, havia baixat a menys de 300 dòlars el 1924. Aquesta empresa, adoptant el "Ford's five-dollar day", el jornal dels cinc dòlars, va estimular els seus propis obrers a participar, per cantó del consum, en el sistema de producció en massa.

El cas de l'automòbil és un cas gairebé únic de planificació (capitalista) i configuració de la demanda coronada per un èxit immediat. L'home de negocis i publicista de Boston Edward A. Filene, entusiasta de la producció en massa i profeta de la "fordització" generalitzada de la indústria nordamericana, podia proclamar amb tota la raó, el 1929, que l'automòbil havia esdevingut una necessity (Hounshell, 1984, 307).

La ràpida conversió de l'automòbil en una necessitat per a milions d'usuaris del món industrialitzat s'explica no només pel baix cost que va assolir gràcies a la producció en massa, sinó també per l'abaratiment de les condicions del seu ús i manteniment gràcies a la proliferació de tallers de reparació i altres serveis auxiliars, gràcies a inversions socials massives en l'extensió i millora de la xarxa de carreteres i també gràcies a un factor sovint negligit: el preu molt baix del petroli². Però, a més d'aquestes

² Un galó de petroli conté l'energia capaç de produir el mateix treball que 97 hores d'esforç muscular humana, i el 1978 aquest galó costava el mateix que 15 minuts del salari mitjà dels obrers nordamericans; en altres paraules, l'economia actual s'ha edificat en gran mesura --en la

facilitats d'adquisició i ús, altres factors expliquen l'èxit de l'automòbil. L'automòbil escurça les distàncies i per tant el temps dels desplaçaments; millora enormement la comoditat en el transport; proporciona una extraordinària llibertat de moviments (pel fet de ser un mitjà rendible per al transport individual o de petits grups) i permet el trasllat de càrregues de porta a porta. Ofereix fins i tot un àmbit d'intimitat insuperable. Satisfà, també, el gust per la velocitat i dóna sensació de poder i força. Permet viatjar i multiplicar el nombre d'experiències viscudes en cada unitat de temps.

A mesura que es generalitza, l'automòbil transforma la geografia, l'economia i les relacions socials. Avui és difícil adonar-se de fins a quin punt les comunitats i aglomeracions humanes estaven separades quan depenien per al transport de la tracció animal o del transport fluvial (i

mesura que es basa en el petroli-- atribuïnt a aquest recurs energètic limitat i no renovable un preu 400 vegades menor, aproximadament, que el del treball muscular humà. La font d'aquest càlcul és Tricart (1982); cal retenir-ne l'ordre de magnitud més que la magnitud exacta, però és prou plausible perquè es basa en uns nivells salarials alts, els dels Estats Units, i un preu del petroli posterior a la primera gran puja de 1973-1974. El preu d'un bé no reproductible com el petroli no es pot explicar només, ni principalment, per la productivitat marginal i l'oferta i la demanda. Hi intervé també un factor moral: l'avaluació (habitualment només implícita) dels interessos i necessitats de les generacions futures, les quals heretaran unes reserves que dependran de les nostres conductes d'avui. En termes econòmics es parla de "descompte del futur"; jo puc preferir tenir avui una pesseta que tenir-ne dues demà, i estableixo una taula d'equivalències (equiparant una pesseta d'avui amb dues de l'any que ve, tres del següent, etc.), i en aquest cas es parla de descompte del futur. L'actual economia del petroli es basa en un descompte del futur que minusvalora els interessos de les generacions futures. Aquest tema ha estat estudiat per J. Martínez Alier (1984), que nega que hi pugui haver comprensió dels preus sense un coneixement de la gènesi de les necessitats i de la història de les nocions morals operants en la societat.

més tard del ferrocarril). Per a qui vivia a deu quilòmetres d'un centre urbà era tota una aventura desplaçar-hi la família. Cada ciutat petita i cada explotació agrària isolada depenia molt dels seus propis recursos en matèria de companyia, vida social i intercanvis humans (molt més encara que pel que fa als intercanvis econòmics). Els horitzons eren tancats i els individus vivien enmig de coses, paisatges i persones familiars. L'automòbil, trencant aquest aïllament, havia d'intensificar les relacions humanes i multiplicar els estímuls i les oportunitats de participació en múltiples activitats: la vida dels ambients rurals i de les petites ciutats va quedar profundament trasbalsada. En primer lloc, l'atracció de la gran ciutat, amb la seva lluentor, les seves oportunitats de distracció, de treball, de varietat, de llibertat en els costums, va esdevenir més pregnant (donant nous impulsos a l'èxode rural que pertot arreu havia acompanyat a la industrialització, i que en part havia tingut a veure amb la mecanització del camp, potenciada encara més pel motor de combustió interna). En segon lloc, "l'automòbil va escombrar moltes prohibicions de la societat tancada de les ciutats petites. Les amenaces repressives de la moral del segle XIX (...) reposaven en gran mesura en la impossibilitat d'escapar del lloc i de les conseqüències de la mala conducta. A mitjans de la dècada de 1920 (als Estats Units) no era problema, per als nois i noies, viatjar 30 o 40 quilòmetres per anar al ball, lluny de les mirades indiscretas dels veïns. L'automòbil tancat va esdevenir el cabinet particulier de la classe mitjana, el lloc on els joves audaçs s'alliberaven de les inhibicions sexuals i trencaven els vells tabús" (Bell, 1976, 74). Amb alguns anys de retard, el fenomen s'ha fet extensiu a tots els països industrialitzats. Aquest trencament de les barreres repressives i dels controls de les famílies i de les petites comunitats locals sobre la conducta dels seus

membres --al qual l'auto va contribuir-- va facilitar la difusió de conductes hedonistes i l'afermament de la llibertat individual en els hàbits quotidians.

Per la seva victòria sobre l'espai i el temps, l'automòbil permet, d'entrada, eixamplar enormement el temps disponible, i per tant intervé de manera decisiva en la multiplicació d'ocupacions i necessitats possibles. Activa la competència entre necessitats i contribueix al resultat paradoxal de la falta de temps dels éssers humans moderns (vegi's 3.2 supra).

L'impacte de la generalització de l'automòbil sobre l'organització econòmica i la distribució espacial de les activitats humanes retroalimenta la del cotxe. El cotxe, efectivament, fa possible un hàbitat desconnectat dels llocs de treball, del comerç minorista i dels centres de diversió i de vida cultural. Ara bé, un cop reestructurat l'espai, l'automòbil esdevé el mecanisme de connexió pràcticament obligat, del qual ja no es pot prescindir. S'acaben construint centres comercials, laborals o de diversió sense accés viable als vianants. El cotxe, que havia començat essent una joguina per a rics --que hi buscaven l'emoció de la velocitat i l'aventura i la llibertat de moviments--, passa de caprici a necessitat, sense perdre, però, l'atractiu propi del gust per la velocitat, per l'autonomia de desplaçament o per la sensació de poder que proporciona.

Com a producte de consum àmpliament generalitzat als països rics, l'automòbil no podia deixar de ser objecte de la competició social pel prestigi, tenint en compte, a més, que a diferència dels interiors domèstics, els autos s'exhibeixen al carrer davant dels ulls de tothom. L'auto ha esdevingut un dels símbols més característics del consum ostentós i un dels objectes en què es projecta amb més força l'autoidentificació del propietari. Un estudi de l'automòbil i de les seves imatges publicitàries permetria de captar

aquest aspecte, que és un aspecte fonamental de la reproducció indefinida de la necessitat d'automòbil com a necessitat directa (mentre que l'auto com a necessitat instrumental segueix una altra lògica, lligada sobretot a la distribució geogràfica de les activitats humanes)⁹.

Aquests dos productes, el vidre i l'automòbil, il·lustren a tall d'exemple com les tècniques modifiquen substancialment els sistemes de necessitats, actuant sobre els múltiples mecanismes i articulacions de la vida social, i rebent-ne alhora els efectes. Situats cadascun en una època ben diferenciada de la història d'Occident, ajuden a copsar immediatament alguns dels trets diferencials dels segles de protoindustrialització respecte a l'època del capitalisme oligopolista i de la producció en massa.

El progrés tècnic és condició necessària de l'explosió de les necessitats al món actual. Però ¿per quines raons es produeix amb tanta empena el progrés tècnic durant els darrers segles? D'altra banda, perquè la tècnica configuri les necessitats cal que es manifestin certes demandes que la producció pugui satisfer, i cal que la producció presenti també als inventors i als científics certes demandes; unes i altres dependran d'allò que es presenti com a possible i desitjable, la qual cosa tindrà a veure amb els valors i el

⁹ Hi ha un famós estudi de Franklin Fischer, Zvi Grilliches i Carl Kaysen (1962) sobre els costos dels canvis de model en els automòbils que compara els costos reals dels automòbils fabricats als Estats Units des de 1949 amb els costos hipotètics si l'evolució de la fabricació de cotxes hagués millorat el rendiment energètic, la durabilitat, la comoditat, la seguretat i algunes altres variables "funcionals" sense introduir canvis superflus. L'estudi permet de fer una avaluació econòmica dels costos econòmics que representen per cada automòbil (i per a tota l'economia del país) alguns aspectes "disfuncionals" introduïts pels fabricants, com l'obsolescència provocada i els elements d'ostentació (Baran-Sweezy, 1966, 129-132).

clima espiritual, i també amb la distribució de la riquesa i dels drets. Es tracta, a continuació, d'examinar les dimensions principals d'aquest context. Comencem pel desenvolupament de l'economia mercantil.

4.2. Economia mercantil contra economia natural

En una economia mercantil desenvolupada com la que s'estableix a Europa occidental a partir dels descobriments, la demanda de béns comporta necessitat de diner. En la mesura que funciona com a mitjà --mitjà de circulació i de pagament--, el diner és una necessitat mediata, instrumental, referida a la necessitat immediata dels aliments, vestits i altres béns o serveis que permet adquirir. És obvi que el diner només esdevé aquesta mena de necessitat instrumental en contextos socials on moltes necessitats immediates es puguin satisfer amb la compra de béns o serveis, és a dir, on molts béns i serveis hagin esdevingut mercaderies. Això implica una divisió del treball i una circulació mercantil altament desenrotllades.

Però seria un error pensar que la necessitat de diner només adopta la forma de simple mediació per a satisfer necessitats directes. L'existència social desenvolupada del diner introdueix unes relacions específiques entre riquesa i éssers humans, que modifica la percepció de la riquesa mateixa i dels seus límits, generant una actitud qualitativament diversa davant del sistema de les necessitats.

Una persona sotmesa a una necessitat concreta, d'aliments per exemple, pot experimentar --i segurament experimentarà-- la necessitat de diners únicament com a necessitat instrumental: li cal obtenir diners per poder menjar. Però per poc que les necessitats més elementals estiguin cobertes, la possessió de diners pot representar quelcom de ben diferent. El diner funciona com equivalent

general de totes les mercaderies. Es pot intercanviar, sempre que se'n disposi de la quantitat adient, per qualsevol mercaderia. Representa, doncs, la riquesa humana general, la "forma sempre disposta, absolutament social, de la riquesa" (Marx, OME 40, 144). La possessió de diners permet de satisfer no una necessitat concreta, sinó qualsevol necessitat o desig, i representa per tant l'accés potencial a una multitud indefinida de gaudiments. És accés a la riquesa humana en general. Posseir diners és posseir una capacitat adquisitiva totalment versàtil, i com a tal es presenta sota la forma d'una necessitat nova i diferent: la necessitat de diners.

Quan posseeixo una suma de diners (superior a la que em cal per a la mera subsistència), em trobo dotat d'una llibertat d'assignació d'aquests diners que m'obre les portes del gaudiment de qualsevol mercaderia. Aquesta situació exposa la meva imaginació a una indefinida varietat de possibilitats, i per tant representa un factor multiplicador de les meves necessitats immediates. En una economia natural les necessitats estan limitades pel nombre d'objectes, productes o situacions que em són directament accessibles; en una economia mercantil (sobretot quan la mobilitat dels diners és reforçada per la mobilitat de les mercaderies degut a l'eficàcia tècnica de la producció i el transport), en canvi, els diners obren accés a qualsevol desig que es pugui satisfer en el mercat. Això genera una mobilitat en el sistema de les aspiracions possibles, i per aquesta raó l'economia mercantil generalitzada multiplica i diversifica potencialment fins a l'infinit les necessitats humanes. Evidentment, la mesura en la qual aquesta potencialitat esdevé real no depèn només del diner --que representa només la forma de la versatilitat--, sinó també dels recursos i de les tècniques productives, que donen el

contingut apropiable i consumible, i, òbviament, de la distribució social de la riquesa.

En les economies predominantment naturals preval el punt de vista de la limitació de les necessitats. Aristòtil en va fer una formulació molt adequada, que guanya en claredat pel fet de contraposar el punt de vista de l'economia natural amb el d'una economia mercantil incipient, que el pensador macedoni tenia davant dels ulls. Aristòtil contraposava l'"econòmica" i la "crematística". L'econòmica s'ocupa de la producció i també de l'adquisició per compra-venda; però només de l'adquisició dels béns necessaris per a la vida i útils per a la casa i l'estat. "La riquesa veritable consta d'aquells béns, perquè la mesura d'aquesta mena de possessió que és suficient per a una vida bona no és il.limitada." En una economia natural amb un ritme molt lent d'innovacions, el valor dels béns s'avalua en funció de la seva utilitat (tal com ve determinada en gran mesura per la tradició); compta el valor d'ús, no el valor de canvi. I normalment no té cap sentit una acumulació excessiva de béns, perquè és difícil, si no impossible, trobar utilitat per a tots ells. "Però hi ha una altra mena d'art d'adquirir, que s'anomena (...) crematística, per a la qual no sembla haver-hi límits de la riquesa i la possessió." La crematística es diferencia de l'econòmica en el fet que "per a ella la circulació és la font de la riquesa. I sembla girar entorn del diner, doncs el diner és començament i final d'aquesta mena d'intercanvi. Per això la riquesa a què aspira la crematística és il.limitada. (...) L'econòmica té un límit, no la crematística (...), la primera aspira a quelcom diferent del diner, l'altra aspira a augmentar-lo" (P, 1256b-1257a). Aristòtil, impregnat de l'ideal d'equilibri i mesura propi de l'esperit de l'antiguitat grega, rebutjava com antinatural "la riquesa a què aspira la crematística" per la seva il.limitació, que indica desproporció respecte

als fins de benestar d'una vida "bona". És normal que les idees de l'estagirita en aquest punt alimentessin la teoria econòmica vigent durant una bona part de l'edat mitjana europea i més enllà.

La modernitat va introduir el punt de vista de la il·limitació gràcies als canvis en la percepció de la riquesa deguts a l'ús generalitzat dels diners, i així van desaparèixer algunes barreres mentals o culturals que frenaven l'expansió del sistema de les necessitats.

L'acomodació a la falta de límits és una característica moderna⁴; l'elaboració filosòfico-moral d'aquesta acomodació és un capítol important de la gènesi de la mentalitat moderna i dels sistemes moderns de necessitats. Aquí em limitaré a exposar una justificació, la de John Locke, que té el mèrit intel·lectual de ser com una frontisa ideològica entre dos móns, el tradicional i el modern, perquè, tot partint d'una premissa tradicionalista --la llei natural-- arriba a conclusions que pertanyen ja a un món espiritual del tot heterogeni. "La gesta sorprenent de Locke va consistir en fonamentar el dret de propietat en el dret natural i en la llei natural, i eliminar després tots els límits del dret natural respecte al dret de propietat" (Macpherson, 1962, 173). Vet aquí el curs de l'argumentació.

Locke comença acceptant, com un dictat de la raó i de les Escripures, que la terra i els seus fruits van ser lliurats originalment a la humanitat en comú. D'això, la teoria política medieval n'obtenia conclusions limitatives

⁴ El que qualifico de característica moderna no és la falta de límits o desmesura, sinó l'acomodació a la desmesura, és a dir, la seva acceptació i justificació per a qualsevol persona humana. Desmesurats també ho han estat els "potlatx" dels kwakiutl, els costums dels reis incaics, les piràmides egípcies i l'opulència proverbial dels prínceps de diversos països d'Orient, entre molts altres exemples. La desmesura moderna, d'altra banda, és inseparable de la compulsió al creixement indefinit.

per a la propietat com a dret natural individual. Diu Locke: "Els homes, un cop nascuts, tenen dret a la seva pròpia conservació, i per tant a menjar i beure (...)" . Hi ha d'haver alguna manera perquè qualsevol home particular s'apropriï de la terra i els seus productes per beneficiar-se'n: "ha de poder fer-ho seu, és a dir, convertir-ho en part de si mateix fins al punt que cap altra persona pugui ja tenir-hi dret". Hi ha d'haver, per tant, algun mitjà just d'apropriació individual. ¿Quin? Locke el derivarà d'un postulat addicional: "tot home té la propietat de la seva pròpia persona. Ningú, fora d'ell, no hi té cap dret. El treball del seu cos i l'obra de les seves mans són pròpiament seus". Quan combina allò que obté de la natura amb el treball de les seves mans, ho fa seu, amb una sola limitació: "almenys quan la cosa (obtinguda de la natura) existeixi en quantitat suficient i en quedi, d'igual qualitat, per a l'ús dels altres". Per justificar aquesta apropiació particular, que respecta els drets iguals dels altres a una part alíquota dels béns naturals, no cal consentiment dels altres, no cal la mediació de cap contracte social: forma part de l'estat de natura. És un dret natural immediat. Ja tenim una primera conclusió: partint de dos postulats --cadascú té dret a conservar la pròpia vida i el treball de cadascú és propietat seva-- queda justificada l'apropriació individual del producte de la terra (inicialment lliurada a tota la humanitat en comú). La propietat de la terra queda també limitada afegint-hi la precisió que només és legítima la possessió d'aquella quantitat de terra que l'individu pugui cultivar amb el propi treball. Tampoc cal, en aquest cas, consentiment dels altres, sempre que en quedi per a tots en quantitat suficient i igual qualitat.

Locke acceptava una altra limitació basada en el valor d'ús dels productes: hi pot haver apropiació "en la mesura

exacta que es poden utilitzar les coses profitosament per a la vida abans que es facin malbé; l'home, amb el seu treball, en pot tenir la propietat. Tot el que excedeixi d'aquesta quantitat supera la part de l'individu i pertany als altres. Déu no ha creat res a fi que l'home ho deixi fer malbé o ho destrueixi". Dintre d'aquest límit es legítim traficar amb l'excedent de béns peribles que sigui fruit del propi treball. Per "la part de l'individu" cal entendre allò que li doni sobradament subsistència i benestar, a ell i la seva família.

Fins aquí Locke ha argumentat a favor de la propietat individual limitada. Veïam com continua: "la mateixa regla d'apropiació, és a dir, que cadascú posseeixi tant com en pugui treure profit, podria continuar essent vàlida en el món, sense que ningú se sentís sotmès a estretor i molèstia --doncs hi ha terra de sobres per mantenir el doble dels seus habitants--, si la invenció del diner, i l'acord tàcit entre els homes d'atribuir-li un valor, no hagués introduït (per consens) possessions més grans i un dret corresponent a aquestes possessions". Observi's com en aquest cas Locke ens fa sortir de l'estat de natura i ens introdueix en l'àmbit contractual, l'àmbit del consens o acord comú entre humans.

¿Com actua la "invenció del diner" per transcendir les limitacions abans examinades? L'or i la plata no es fan malbé, i per tant se'n pot acumular legítimament quantitats il·limitades sense que es malbaratin per a ningú. L'argument, aleshores, es pot fer extensiu dels fruits de la terra a la terra mateixa: "Per un acord comú, els homes van trobar i aprovar una manera de posseir legítimament i sense dany per a ningú extensions de terra més grans que les que cadascú pot explotar en benefici propi, mitjançant el procediment de rebre, a canvi de l'excedent, or i plata,

metalls que poden guardar-se molt de temps en mans de l'home sense que es deteriorin".

Amb aquesta acumulació, feta possible per la invenció del diner, apareix, segons Locke, un desig abans inexistent: el "desig de posseir més del que cadascú necessita"⁵.

Locke formula aquestes idees en una etapa encara incipient de la moderna societat mercantil. La seva intenció és, sens dubte, primordialment legitimadora i no descriptiva (perquè el "desig de posseir més del que cadascú necessita" no era una experiència nova). Però d'alguna manera deixa constància del fet que l'expansió de les aspiracions i necessitats té a veure amb la generalització del diner i va més enllà de l'"estretor" de l'economia natural. Treu les conseqüències lògiques de la forma monetària de la riquesa: pel fet de ser incorruptible i acumulable, permet de "congelar" la capacitat adquisitiva i d'augmentar-la sense

⁵ J. Locke, TG, Second Treatise, seccions 25, 26, 27, 31, 36, 37 i 50. C.B Macpherson (1962) demostra de manera convincent que Locke, que era mercantilista, identificava diner amb capital, assimilant-los tots dos amb la terra. No pensava en un desig "estèril" d'atresorar, ni creia que el sentit principal de desitjar més diners fós consumir béns més variats i agradables. El que per a ell importava era acumular diners suficients per "impulsar el comerç". Encara hi ha dues idees més de Locke que en fan un pensador eminentment modern, malgrat el seu punt de partida tradicionalista. La primera és la seva consideració del treball com una propietat de la persona que, com a tal, es pot vendre. Així és legítim el règim del salariat. La segona és que la desigualtat de propietat no contradiu els drets naturals iguals; fins i tot la desigualtat pot satisfer millor els drets de tots, com, per exemple, quan una bona explotació de la terra desigualment repartida té com a resultat final augmentar la producció, la qual cosa beneficia alhora el propietari i els braços que hi poden trobar ocupació a canvi d'un salari. En l'exposició i anàlisi de Locke m'he guiat per l'obra excel·lent de Macpherson ja citada (pp. 169-190), que completa la lectura del "Second Treatise" amb la dels altres escrits polítics de Locke, en particular *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value of Money*.

cap proporció amb les necessitats naturals, que sempre són limitades. Bastarà que el "desig" de coses que van més enllà de la necessitat estricta esdevingui, al seu torn, necessitat: haurem entrat en un univers d'expansió indefinida de les aspiracions i de les necessitats dels éssers humans. L'economia mercantil representa així una força revolucionària pel que fa a l'estructura motivacional de les persones.

4.3. Capitalisme, tècnica i expansió de la producció

Fins aquí hem considerat el diner com a mitjà de circulació o de pagament, i la seva influència en la conformació de la demanda de mercaderies (i per tant en la conformació directa de les necessitats). Però es pot considerar des del punt de vista de l'oferta de mercaderies, és a dir, de la producció. El diner serveix per adquirir mercaderies; però poden ser mercaderies no per al consum dels individus, sinó per a la producció. També en aquesta esfera la generalització de l'economia mercantil té efectes sobre el sistema de les necessitats.

Les relacions dels individus humans amb els diners, efectivament, segueixen també lògiques que no són les del consumidor. Justament perquè el diner no és simple símbol o mesura abstracta del valor, sinó alhora "forma substantiva del valor de canvi", mercaderia tan tangible com d'altres, "cosa externa que pot esdevenir propietat privada de qualsevol", i que no es corromp ni es fa malbé, és susceptible de ser acumulat. "Amb el primer desenrotllament de la pròpia circulació de mercaderies, es desenvolupa la necessitat i la passió d'aferrar-se al producte de la primera metamòrfosi, a la figura transformada de la mercaderia, a la seva crisàlida-or. Es ven mercaderia no per comprar mercaderia, sinó per substituir forma mercaderia per forma diner. Aquest canvi de forma deixa de ser mera

mediació del metabolisme i esdevé fi en ell mateix. (...) L'ansia d'or es desvetlla quan apareix la possibilitat de conservar la mercaderia com a valor de canvi, o el valor de canvi com a mercaderia" (Marx, OME 40, 142-144). La passió pel diner o la riquesa comença històricament com passió per l'or, la plata, els metalls i les pedres precioses, en una paraula, pels tresors (Sombart, 1913, cap. 3). A mesura que es desenvolupa la circulació mercantil i que abunden més els diners, esdevé avarícia, ansia de tresorejament de diners, que es retiren de la circulació.

Una altra actitud --que es generalitza a mesura que avancen les formes capitalistes de producció-- és acumular diners, però no per retirar-los de la circulació, sinó per fer-los-hi tornar a fi que creixin. Aquesta és l'actitud capitalista. Marx la descriu, en els seus fonaments estructurals, de la manera següent (M representa mercaderia, D representa diner):

"La forma immediata de la circulació de mercaderies és M-D-M, conversió de mercaderia en diner i reconversió de diner en mercaderia, vendre per a comprar. Però al costat d'aquesta forma en trobem una altra d'específicament diferent, la forma D-M-D, conversió de diner en mercaderia i reconversió de mercaderia en diner, comprar per a vendre. El diner que descriu en el seu moviment aquesta darrera circulació esdevé capital (...). A primera vista es veu que el procés de circulació D-M-D seria estúpid i buit si mitjançant aquesta desviació es volgués canviar un valor diner pel mateix valor diner, per exemple 100 lliures per 100 lliures. Seria incomparablement més senzill i segur el mètode del tresorejador que s'aferra a les seves 100 lliures en comptes de lliurar-les als perills de la circulació.

"El circuit M-D-M parteix de l'extrem que és una mercaderia i conclou en l'extrem que és una altra mercaderia, la qual surt de la circulació i reverteix en el

consum. Per tant, la seva finalitat última és el consum, la satisfacció de necessitats, en una paraula, el valor d'ús. El circuit D-M-D, al contrari, parteix de l'extrem que és el diner i torna al final al mateix extrem. El seu motiu impulsor i la seva finalitat determinant és, per tant, el propi valor de canvi. (...)

"Una suma de diners no es pot distingir d'una altra suma de diners excepte per la seva magnitud. (...) Per això la forma perfecta d'aquest procés és D-M-D', on $D' = D + \Delta D$, o sigui, igual a la suma de diners primer anticipada més un increment. Anomeno plusvàlua (surplus value) aquest increment o excés respecte al valor inicial. El valor inicialment avançat no sols es manté, per tant, en la circulació, sinó que hi altera la seva magnitud, assimila una plusvàlua, es valoritza. I aquest moviment el converteix en capital. (...)

"La repetició o renovació de la venda per comprar té la seva mesura i el seu fi --com el procés mateix-- en una finalitat última que està fora, és a saber, el consum, la satisfacció de determinades necessitats. En el cas de la compra per vendre, al contrari, el començament i el final són la mateixa cosa, diner, valor de canvi, i per aquesta raó el moviment no té fi. (...) La circulació del diner com a capital és (...) fi d'ella mateixa, perquè la valorització del valor només existeix dintre d'aquest moviment constantment renovat. Per això el moviment del capital és desmesurat" (162-167).

Aquesta exposició explica clarament la diferència entre la significació del diner en una economia natural --on la finalitat de la circulació monetària està fora de la circulació, en el consum, i per tant on el sentit de tot el procés ve determinat pel consum i les necessitats o desitjos que el governen-- i en la producció capitalista, on la circulació del diner esdevé fi en ella mateixa, i per tant

adquireix una dinàmica dotada d'un sentit autònom, separat de tot desig o necessitat de les persones: la pròpia expansió quantitativa.

¿Com es tradueix aquest moviment estructural en motivació psicològica? Marx no en dona cap explicació, es limita a constatar el sorgiment d'una motivació:

"El posseïdor de diner és capitalista en la mesura que és portador conscient d'aquest moviment. La seva persona o, millor dit, la seva butxaca és el punt de partida i el punt de retorn del diner. El contingut objectiu d'aquesta circulació --la valorització del valor-- és la seva finalitat subjectiva, i l'individu només funciona com a capitalista, com a capital personificat, dotat de voluntat i consciència, en la mesura que l'únic motiu impulsor de les seves operacions és l'apropiació creixent de la riquesa abstracta. Així, doncs, el valor d'ús no s'ha de tractar mai com la finalitat immediata del capitalista. Tampoc cada guany particular, sinó el moviment incessant de guanyar. Aquest impuls absolut cap a l'enriquiment, aquesta caça apassionada del valor és compartida pel capitalista i l'atresorador, però mentre que l'atresorador no passa de ser un capitalista estúpid, el capitalista és l'atresorador racional. L'augment incessant del valor al qual aspira l'atresorador quan intenta salvar el diner de la circulació és aconseguit pel capitalista, que és més llest, retornant aquest diner, una vegada i una altra, a la circulació" (168-169).

Així doncs, l'existència de sumes de diners com a forma de riquesa específica --capitalista-- determina l'aparició de noves conductes econòmiques basades en la capacitat indefinida d'expansió de la massa de diners. La traducció psicològica n'és un "impuls absolut" a l'enriquiment, impuls sense límit perquè el creixement del capital no té fi, és

una finalitat en ell mateix, és el "moviment incessant de guanyar" i, com a tal, és desmesurat.

Si en l'esfera del consum el diner fomenta el desig més enllà de la necessitat estricta, i així l'expansió indefinida de les necessitats, en l'esfera de la producció el predomini creixent del capital fomenta l'expansió indefinida de la producció, oferint així més i més productes a la cobejança humana. Ara bé, l'expansió del capital és inseparable de l'aplicació de la tècnica a la producció, i és la combinació dels dos factors la que ha tingut uns efectes tan considerables en el sistema de les necessitats.

Essent la llei essencial del desenvolupament capitalista l'expansió indefinida del valor, que representa acumulació indefinida de beneficis que fan créixer el capital, és evident el pes que hi ha de tenir la tècnica. Per incrementar el benefici, el procediment més eficaç és l'augment de la productivitat del treball, que permet augmentar el producte i alhora disminuir la part de la inversió destinada a salaris. Per augmentar la productivitat del treball el mitjà més eficaç és la millora tècnica, que es concreta generalment en inversions en capital fix. Aquesta tendència a substituir mà d'obra per maquinària es veurà afavorida per diverses causes addicionals: 1) la competència entre empreses fa que qualsevol retard en la innovació tècnica estalviadora de treball tingui efectes perniciosos, i per tant cada empresari se sentirà empès a innovar al ritme més ràpid que li sigui possible a fi de no trobar-se en condicions d'inferioritat competitiva; 2) com més gran sigui l'acumulació d'excedent destinable a inversió, més avantatjosa serà la posició d'un empresari en aquesta competició; 3) la pressió obrera per arrencar salaris més alts esperona la introducció de millores tècniques estalviadores de mà d'obra; 4) la substitució de mà d'obra per maquinària serà rendible en la mesura que

l'empresari pugui obtenir energia prou barata per fer moure les màquines.

La convergència d'aquestes circumstàncies econòmiques fa que el capitalisme sigui el sistema econòmic que més ràpidament i més intensament ha afavorit la innovació tècnica de la producció al llarg de la història. La coincidència de propietat privada dels mitjans de producció i lliure competència és un motor expansiu d'una eficàcia inigualada, i té com a resultat un creixement enorme de la tècnica productiva en forma de capital fix^e.

En el capitalisme, en la mesura que els mitjans de producció adopten la forma de mercaderia, l'expansió del capital fix és també expansió del mercat, i això representa un factor addicional per la innovació tècnica. Produir i vendre més maquinària i, en general, més mitjans de producció, equival a una ampliació de l'esfera mercantil i de les oportunitats de valorització dels capitals, acumular més diners, fer més negocis. Al seu torn, el capital fix de nova planta sovint està condicionat per l'augment de l'escala de la producció, això és, per produir més mercaderies terminals, de manera que els capitalistes tindran interès a eixamplar incessantment el mercat de béns de consum a fi que la maquinària sigui viable i es puguin dur a terme les amortitzacions escaients.

^e "El desenrotllament de l'eina de treball fins arribar a la màquina no és casual per al capital, sinó que és la transformació i conformació històrica de l'instrument de treball tradicional en una forma adequada al capital. L'acumulació del saber i de l'habilitat, de les forces productives generals del cervell social, és absorbida, doncs, en el capital enfront del treball, presentant-se així, com una qualitat del capital, i més exactament del capital fix, en la mesura que aquest entra com autèntic mitjà de producció en el procés productiu. La màquina es presenta, doncs, com la forma més adequada del capital fix, i el capital fix (...) com la forma més adequada del capital en general" (Marx, OME22, 83).

En suma: la progressiva implantació del capitalisme ha representat una expansió inaudita de l'oferta de productes, configuradors de noves demandes i, tard o d'hora, de noves necessitats. Però el paper jugat pel capitalisme en aquesta transformació no és només quantitatiu. La llei inexorable de l'acumulació capitalista equival a una dinàmica que escapa a la voluntat dels agents humans individuals: és una dinàmica alienada, segons la terminologia marxiana. El seu motor no és la satisfacció de necessitats, que seria una finalitat externa al procés econòmic mateix, sino l'autoreproducció (ampliada) del capital. Consum, necessitats o desitjos humans només seran satisfets per accidens. En la mesura que la dinàmica capitalista s'apodera de la societat, l'emergència de noves necessitats és fortament condicionada per l'impuls expansiu del capital. La producció, mitjà per als fins humans, va esdevenint un fi en ella mateixa, al qual se sacrifiquen sovint altres finalitats. Entrem en el regne del productivisme. Però el productivisme capitalista només podrà subsistir si és capaç de satisfer les necessitats bàsiques. El mercat, òbviament, ajudarà a adaptar la producció a algunes necessitats: aquelles que es manifestin com a "demanda efectiva o solvent". Però en el forcejament entre productors i consumidors no sempre seran els consumidors, nombrosos però dispersos i aïllats, els que imposaran les seves demandes als productors, ni de bon tros. Aquesta constatació posa en relleu que sota el capitalisme la formació de les necessitats passa a dependre en una mesura considerable d'un automatisme que escapa al control conscient: la dinàmica expansiva i alienada del capital, a través de certes modalitats induïdes de consum (com l'obsolescència provocada, que obliga a una reposició més freqüent dels béns usats) i de l'abocament al mercat d'una plàtora de mercaderies susceptibles de despertar la corresponent cobejança, tard o d'hora transformada en

necessitat, o eliminades del mercat perquè no troben comprador.

4.4. La religió del creixement

Per una necessitat de reconeixement i de pertinença al propi grup, els individus s'identifiquen en primer lloc amb el grup immediat al qual pertanyen. Però a les societats amb diferències de classes l'accés diferencial als béns influeix d'altres maneres en les conductes individuals.

L'accés diferencial genera necessitats i hàbits diferencials, que cadascú interioritza d'una o altra manera. Hi ha uns usos col·lectius, unes formalitats de cortesia, unes maneres de vestir, uns hàbits de consum que separen unes classes de les altres. L'apropiació per l'individu d'aquests usos li confereix una identitat de classe.

De les relacions entre les classes interessa, en el context present, les influències dels usos classistes sobre la configuració de les necessitats individuals i les influències recíproques entre els individus de classes diferents.

Les classes privilegiades han constituït gairebé sempre un grup de referència per a la resta de la societat perquè en general s'apropien dels béns considerats superiors i dels símbols de l'excel·lència social. La seva principal superioritat és veure's emancipades de les urgències vitals i disposar d'una part més que proporcional del producte social. En conseqüència, disposen de més oci i més recursos per cultivar aptituds humanes superiors i per apropiarse millor i amb menys dificultats del patrimoni cultural comú. Però és un error pensar que tota la riquesa espiritual de l'espècie és obra dels privilegiats: també les classes subalternes fan la seva aportació a la riquesa cultural. Una història de les cultures populars permetria d'avaluar aquesta aportació, i probablement constataria alguns trets

més o menys permanents relacionats amb les condicions de vida de les classes populars, en particular amb una proximitat més gran a la terra, a la matèria, al treball productiu, a un aprofitament més eficient de recursos escassos, a una desvalorització dels rituals socials de la distinció, propis de les classes "distingides". Bourdieu indica que la submissió a la necessitat estricta, és a dir, el fet d'haver de viure a nivells pròxims als de mera subsistència, "inclina les classes populars a una 'estètica' pragmàtica i funcionalista, que rebutja la gratuïtat i futilitat dels exercicis formals i de tota mena d'art per l'art" (1979, 438). Les idees de les classes dominants no són mai del tot les idees dominants. Excepte en situacions crítiques, les classes subalternes mantenen i desenvolupen signes d'identitat cultural pròpia, que permeten als seus membres no sols preservar l'autoestima personal, sinó fins i tot tenir sentiments de superioritat relativa respecte als de dalt (per exemple, el menyspreu per la hipocresia i rebuscament de moltes conductes burgeses per part de treballadors). Les cultures populars no sempre són només resultat de la formació de preferències adaptatives.

No obstant això, els valors i hàbits de les classes dominants tenen sempre un gran pes en l'imaginari social. A les modernes societats industrials diversos factors concorren a augmentar-ne el pes. Les classes dominants sempre encarnen una imatge d'excel·lència en la realització de possibilitats humanes: poder, seguretat, riquesa, comoditats, refinament, cultura. Però el fet que tots aquests béns estiguin avui associats al diner els fa imaginàriament més accessibles: el simple treballador només se'n veu separat per una diferència quantitativa de capacitat adquisitiva, no per diferències entitatives insuperables. El diner com a riquesa mòbil, que no té amo, dona la il·lusió de la mobilitat ascendent: si no és el

treball i l'estalvi, pot ser la sort en un negoci especulatiu o en la loteria allò que obri la porta a la fortuna. L'altre factor, ja considerat, és la tècnica associada a l'enorme productivitat del treball, que multiplica els béns i serveis accessibles a moltíssima gent. Quan la identitat de classe d'una classe subalterna cedeix, s'imposa el mimetisme, que representa, per dir-ho amb una expressió de Bourdieu, una "desposseïció a la segona potència". A més de la desposseïció directa, consistent en una distribució desigual dels béns, els membres de les classes subalternes són sovint víctimes d'aquesta desposseïció a la segona potència, en virtut de la qual perden la capacitat autònoma de definir allò que és digne de ser posseït; la formació dels seus gustos i preferències queda subordinada als valors dels privilegiats.

La societat industrial moderna, dotada d'una tècnica productiva potent i havent eliminat les barreres d'estatus, ofereix a tothom una promesa de benestar material afavorida per la forma mòbil de la riquesa constituïda pel diner i per les il·lusions democràtiques de la "igualtat d'oportunitats" i la "meritocràcia". Aquest estat de coses --sobretot quan d'altres valors i aspiracions no tenen prou força o quan no hi ha cultures de les classes subalternes que hi puguin fer contrapès-- genera una tendència a la lluita competitiva generalitzada entorn de la imatge d'excel·lència dominant en les societats modernes: la riquesa i les comoditats materials i els seus símbols. Les persones que participen d'aquest clima posen la seva autoestima en el fet de "prosperar" o, si més no, de "no ser menys ni tenir menys que els veïns". El comportament que busca l'establiment d'una posició dintre del grup a través del consum de béns i serveis materials és el que Scitovsky anomena "consum de posició" (1976, 127). La vigilància permanent per estar a

l'alçada dels altres esdevé un motor poderosíssim de formació de noves necessitats.

Aquesta competència generalitzada actua entre els individus i entre les classes i grups socials, segons interrelacions complicades. Pel que fa a la competència entre classes i grups socials, ja hem vist el paper que han jugat les transformacions polítiques i jurídiques democràtiques en el canvi dels sentiments de legitimitat dels més pobres.

La percepció d'aquesta nova legitimitat genera una aspiració a elevar el propi nivell de vida, tant si les classes populars tenen un sentiment de la identitat pròpia com si mimetitzen les conductes dels privilegiats. L'accés dels més pobres a nivells més alts de consum provoca una tensió sobre el que Bourdieu anomena "separació estructural" (*écart structurel*), empenyent els de dalt a imprimir al seu consum una elevació quantitativa i qualitativa a fi de mantenir les distàncies. Quan l'automòbil es posa a l'abast de qualsevol treballador, la burgesia necessitarà l'automòbil de luxe o l'embarcació esportiva per preservar la separació estructural. Quan la sala de bany per vivenda es generalitza, els rics passaran a la sala de bany per dormitori, etc. Aquesta necessitat dels més rics estimularà la producció de signes de distinció en els productes de consum, que pot seguir línies molt diverses: la més gran comoditat, la magnitud ostentosa, el refinament i l'elegància, la qualitat ecològica (en els aliments i els llocs d'estiueig, per exemple), etc. L'elevació quantitativa i qualitativa del consum dels de dalt, al seu torn, realimenta les aspiracions des de baix, que tornen a prendre com a referència el nou nivell adquisitiu dels de dalt. L'eficàcia comunicativa dels mitjans de comunicació actuals, sobretot dels visuals, reforça l'efecte de mimetisme fent present a tot arreu les formes més luxoses de consum. ("Més

luxós" vol dir, en part, dotat de símbols superiors d'estatus, però també, en part, dotat de propietats funcionals que milloren la comoditat, l'eficiència o altres facetes de la qualitat de la vida. Per això --i deixant ara de banda els "inconvenients del progrés"-- aquest moviment incessant de mimetisme competitiu ofereix un balanç de millora del benestar material per a la majoria.) El resultat n'és una dinàmica en espiral que alimenta la cursa sense fi a consums creixents. Aquesta "revolució de les expectatives creixents" és un fenomen central de les societats modernes, i és la contrapartida inseparable del creixement econòmic, el qual obeeix al seu torn a causes estructurals. Com s'ha dit abans, el sistema de producció capitalista només pot existir a condició que creixi la suma de valor representada pel capital invertit. Com que la llei del capital és "comprar per a vendre" (D-M-D'), el cicle només es tanca amb la venda del producte, que representa la realització d'una nova suma de diners, la qual serà l'inici d'un altre cicle. El sentit del procés és l'expansió del valor, l'acumulació de capital: neix una compulsió general a acumular en proporcions creixents i per tant a vendre en proporcions creixents⁷. La demanda de les classes menys afavorides creix gràcies als augments dels seus ingressos, a l'abaratiment dels productes i al crèdit al consum. El creixement de la demanda alimenta el de la producció. I el creixement econòmic en conjunt esdevé un presupòsit del sistema.

Des del punt de vista de les aspiracions dels individus, el creixement econòmic juga un paper important per alimentar

⁷ En termes físics les proporcions no seran les mateixes, però normalment, degut a l'abaratiment dels productes causat pel progrés tècnic, una expansió del valor implicarà una expansió encara més gran de la massa de mercaderies.

les il·lusions d'accés a un món pletòric de riquesa material i per ocultar les contradiccions de classe. La societat industrial "és un ordre social que reconeix als menys afavorits el dret a totes les satisfaccions, encara que només sigui de manera diferida, a llarg terme" (Bourdieu, *ibid.*, 183). Justament el llarg terme, el futur, és la clau de la il·lusió. Enfront d'alternatives igualitàries i redistributives (més conflictives i costoses a curt terme), la confiança en una satisfacció futura esdevé un factor de conformitat i consens social, basats en la fe en el sistema i una resignació adaptativa. "La forta atracció del creixement econòmic en la seva moderna forma institucionalitzada rau en el fet d'aparèixer com un substitutiu superior de la redistribució. Mentre que les masses actualment mai no podrien aproximar-se a allò que avui tenen els benestants, ni expropiant-los de tot el que tenen, en canvi poden, segons l'opinió convencional, recórrer la major part del camí --si no tot-- fins arribar-hi, amb paciència, en un futur no gaire distant, gràcies a la màgia del creixement" (Hirsch, 1976, 7). L'esperança d'arribar al nivell dels més benestants és il·lusòria degut a la pressió permanent per conservar la separació estructural entre les classes, però funciona com a vàlvula de seguretat --probablement perquè l'esperança, aquesta realitzable, de millorar respecte a la pròpia condició actual és un consol suficient i un incentiu real.

L'igualitarisme que deriva de la proclamació universal dels drets de les persones s'acomoda a les desigualtats econòmiques retirant-se a una trinxera defensiva: allò que els sindicats obrers es veuran en condicions de defensar és no la igualtat en els ingressos, però sí el manteniment dels percentatges respectius de capital i treball en la renda nacional. El creixement esdevé un element de conformitat que ajuda a fer compatible l'igualitarisme ideològic del sistema

amb les desigualtats efectives de renda, perquè comporta una promesa permanent de promoció dels més pobres, encara que les distàncies mai no podran ser reabsorbides i la promesa d'igualació sigui, per tant, il·lusòria.

El resultat n'és un creixement quantitatiu i qualitatiu de les necessitats de tots. Sauvy en dóna un exemple notable referit a una necessitat tan fisiològica com la de calefacció: "A començaments de segle, una temperatura de 14 graus a les vivendes era àmpliament suficient; els 17 graus es reservaven a les cambres de malalts. Entre les dues guerres mundials es van generalitzar els 18 graus als contractes de calefacció, i el cos s'hi va acostumar. Avui dia se sobrepassen sovint els 22 graus, la qual cosa no és una mera concessió a la mol·lície, sinó que respon a un canvi fisiològic. Les orelles, els peus, les mans agafen fred a una temperatura que temps enrera s'hagués considerat excessiva" (1980, 143).

El creixement passa a formar part de la vida moderna en molts aspectes diferents. Es dóna per descomptat que viure és anar a millor sense descans. A la psique s'instal·la no només l'habitució a cadascuna de les noves necessitats que van sorgint, sinó l'habitució al creixement de les necessitats, la qual cosa comporta un culte a la novetat⁹.

⁹ La novetat ha estat sempre associada a malbaratament i plètor, a "distància respecte de la necessitat", i com a tal ha estat signe de prestigi sumptuari. Usar els mateixos béns repetidament (gastats, reparats, apedaçats) és signe de pobresa, mentre que canviar sovint és signe de riquesa. Ja un signe de la majestat de l'inca, a l'antic Perú, era el fet que "els seus vestits eren fets de la llana més suau de vicunya, i regalava cada peça de vestir usada als membres de la família real, sense dur mai dues vegades el mateix vestit" (Harris, 1971, 330). Joan Amades, al seu "Costumari català", recull el següent costum barceloní anterior a Nadal (21 de desembre, diada de sant Tomàs): "Fou costum estès que els senyors anessin a passejar per l'Esplanada, vestits amb llurs robes més bones i amb les joies més riques. (...) Molts eren els qui cada any estrenaven tot allò que duien al

L'habitució al creixement és tal que es perd la percepció de la millora obtinguda. Els ingressos i el consum augmenten, però el benestar percebut no creix (o, si creix, és en proporció menor). L'explicació d'això és que el benestar o la satisfacció es medeixen per comparació amb els dels altres conciutadans: si tots creixen és com si ningú no creixés. En aquest context es pot aplicar al benestar percebut el terme de "bé posicional" (Hirsch).

El desfasament entre ingrés i consum creixents i benestar no creixent és una causa específicament moderna de frustració. La reacció subjectiva davant del creixement -- pel que fa a la satisfacció-- es posa de manifest en nombroses enquestes referents a aspiracions i satisfaccions. Així és com ho refereix Sauvy a propòsit de diversos països europeus: "En diversos països (no precisats per Sauvy) s'han fet enquestes entre les famílies entorn de les seves necessitats, o, més exactament, sobre el complement d'ingrés que els caldria per satisfer-les. La proporció puja, de promig, a un terç. En les famílies d'ingressos més elevats és una mica més baixa, però sense que s'hi endevini cap saturació". Aquest resultat indica, doncs, l'existència d'una insatisfacció generalitzada molt considerable. Però el que és significatiu és l'evolució al llarg del temps d'aquesta insatisfacció: "repetida l'enquesta més endavant, i justament quan el consum general havia augmentat d'un terç, ens trobem aproximadament amb les mateixes respostes, fins al punt que es repeteix l'horitzó del terç suplementari". Scitovsky recull una dada anàloga referent a

damunt, tant ells com llur servei, així de robes com de joies. Era malvist i tingut per signe de pobresa portar alguna cosa de les que hom havia dut l'any anterior. Per tal que ressaltés de bell antuvi la diferència, hom procurava que les robes d'un any fossin ben diferents de les dels anys anteriors, tant de coloraines com de qualitat i detall" (1950, I, 12).

enquestes efectuades als Estats Units entre 1946 i 1970 amb la intenció de relacionar augments d'ingressos i satisfacció: "Durant aquest període, de gairebé 25 anys, l'ingrés real per capita va augmentar d'un 62%, però la proporció de persones que es consideraven molt felices, bastant felices i no gaire felices quasi no va variar en absolut" (1976, 149). L'elevació del propi nivell de vida no és percebuda en funció del seu valor absolut --que permet adquirir béns i serveis superiors i més nombrosos i variats que abans--, sinó que s'avalua en termes relacionals. Si algú ha millorat en termes absoluts però ocupa una posició equivalent en l'escala social, li sembla que no s'ha mogut. L'augment del nivell d'ingressos i de la capacitat de consum, doncs, li apareix com una dimensió quasi-natural de l'existència social.

Es pot dir que l'elevació del nivell de vida modifica les propietats substancials del consum, però no les relacionals. L'alimentació, les comoditats domèstiques, el nombre de viatges, etc. milloren i es multipliquen. Però la distribució en classes o estrats es manté perquè els membres de cada classe o estrat s'esforcen tots per elevar el seu nivell de vida (pels motius diferents que ja hem vist). És el fenomen que Bourdieu anomena "traslació global de l'estructura de la distribució entre les classes", il·lustrant-lo amb estudis empírics sobre el repartiment de nivells educatius a França (1979, 177). Les separacions es mantenen amb una persistència inflexible. "Cada condició és definida, inseparablement, per les seves propietats intrínseques i per les propietats relacionals que deu a la seva posició en el sistema de les condicions, que és també un sistema de les diferències, de posicions diferencials, és a dir, per tot el que la distingeix del que ella no és i, en particular, de tot allò a què s'oposa: la identitat social es defineix i s'afirma en la diferència" (191).

Aquesta dinàmica de creixement sense fi ni punt d'arribada genera un clima de frustració a causa de la buidor d'una existència basada en una cursa inacabable cap a pràctiques adquisitives destinades fatalment a ser desvaloritzades amb el simple pas del temps degut al manteniment de la separació estructural. Això es fa conscient quan la renda nacional d'un país no creix prou: aleshores "l'enriquiment objectiu es tradueix per un empobriment subjectiu i per l'aparició d'un complex de frustració en totes les classes socials" (Sauvy, 1951, 473). La competència entorn de l'estatus, en posar l'accent sobre les propietats relacionals dels articles, erosiona el sentit de racionalitat instrumental i de funcionalitat, i accelera així l'obsolescència moral dels productes. Abans que un automòbil hagi esgotat la seva utilitat, ja ha esdevingut antiquat o obsolet als ulls del seu propietari degut al clima imperant de competició sumptuària. Aquest ràpid desgastament moral activa la demanda, i és per tant una benedicció per als productors capitalistes. El consumidor, per la seva banda, és confrontat incessantment a noves "millores" a fi que pugui satisfer la seva aspiració de "no ser menys que el veí". Els béns i serveis oferts al mercat van perdent valor funcional relativament al valor simbòlic que van adquirint. El resultat és un consumidor no sols sotmès a una espiral competitiva que no controla, sinó fragilitzat davant de les incitacions publicitàries a un consum cada cop més ostentós.

Les frustracions del creixement, d'altra banda, no es limiten al suplici de Tàntal d'un benestar que inevitablement s'allunya, com l'horitzó, a mesura que ens hi acostem, degut a la seva natura relacional. Fred Hirsch ha estudiat alguns dels "límits socials al creixement" deguts al fet que certes satisfaccions --que ell qualifica de *posicionals*-- es deterioren quan són assolides per un nombre

elevat de consumidors o usuaris (com les cases en paratges naturals agrestes, que quan són accessibles a molts perden les qualitats que les feien desitjables) o donen menys satisfacció tot augmentant de cost (com l'ensenyament en tant que via d'accés a una ocupació privilegiada). Hirsch posa en evidència els factors interactius que generen la frustració i que, al mateix temps, exacerben la dinàmica del creixement. Amb el creixement econòmic augmenten els béns que ell qualifica de "materials" (per oposició a béns de prestigi o "posicionals") de tothom, i tothom prospera en termes absoluts. Aquest fet genera en tothom unes expectatives d'ulterior promoció que desencadenen una competència per béns posicionals. Però com que aquesta competència persegueix béns socialment escassos, es produeixen fenòmens d'afluència o congestió que deteriorenen les condicions d'ús del bé perseguit i obliguen a substituir-lo per un altre (més costós) o a esmerçar-hi uns recursos excessius. La platja congestionada obliga a buscar-ne una altra de més llunyana; l'augment de la demanda de béns de luxe els fa pujar de preu, etc. El resultat final és que l'important, en la cursa posicional, no són les propietats intrínseques del bé perseguit, sinó les seves propietats relacionals, i que per accedir-hi cal conservar (o conquerir) "la capacitat per estar per davant de la multitud". Contra les il·lusions dels economistes i polítics de curta volada, que havien confiat que el creixement resoldria les insatisfaccions, es produeix una situació exactament inversa: "retorna la lluita per la distribució, exacerbada, i no alleujada, pel procés dinàmic de creixement" (vegi's també, sobre Hirsch, 5.1 infra).

La percepció dels perills de frustració, d'altra banda, és dificultada pel punt de vista individualista de l'actor social, en la mesura que no s'adona que la seva satisfacció no depèn només de les seves decisions, sinó també de les

dels altres. "Les constriccions socials imposades per les escassetats absolutes són transmeses imperfectament als individus: cap individu topa amb els límits que limiten la societat com un tot" (Hirsch, 1976, 6-7 i 26). L'exemple típic, utilitzat per Wicksteed per il·lustrar aquesta idea, és el del bastó de mariscal que segons Napoleó, tot soldat francès duia a la seva motxilla. En principi, qualsevol soldat podia ascendir a mariscal; però era impossible que tots poguessin fer-ho. Hi ha formes de riquesa que no poden universalitzar-se, o, per dir-ho en altres termes, allò que és a l'abast d'algun o alguns no sempre és a l'abast de tots. Quan el punt de vista individualista --racionalitzat amb un càlcul probabilístic que deixa sempre una esperança a cadascú-- ofusca la percepció d'aquesta impossibilitat, la il·lusió es manté i constitueix un motor psicològic decisiu de les conductes que alimenten el creixement indefinit.

4.5. La multiplicació ideal de les possibilitats

La tensió competitiva del ciutadà-consumidor modern, en l'espiral del creixement indefinit, el confronta a una plèthora de mercaderies i ocupacions possibles que s'ofereixen a la seva passió adquisitiva molt per damunt del que pot realment adquirir. La multiplicitat enorme, potencialment indefinida, d'opcions que se li ofereixen fa de l'època actual l'època de la possibilitat. La persona viu en una rivalitat permanent entre possibles. Ha de fer l'esforç de selecció per apropiarse aquelles possibilitats que li poden aportar satisfacció o autorealització, la qual cosa exigeix exposar-se a totes les sol·licitacions, mirar, explorar, conèixer, i explorar també les pròpies tendències interiors². Exposant-me als models de vida i acció

² Lipovetsky (1987) sosté que la moda en el vestir ha estat un factor important d'individuació, la qual cosa és plausible. Però no s'entén que la moda, amb el conformisme

possibles, als béns i comoditats abastables, em preparo a escollir, i en aquest procés aprenc a conèixer-me millor a mi mateix. La vida vicariant representada per la literatura i el cine, la imatge i l'espectacle, hi juga un paper que posa en relleu la importància dels mitjans actuals de comunicació.

Josep Pla deia que la cultura és xafarderia¹⁰. En aquesta frase d'aparença intranscendent s'expressa --si fem abstracció de l'element de malevolència, enveja i mesquinesa que molt sovint acompanya aquest fenomen-- la percepció aguda d'un aspecte essencial de la vida social. A través de la xafarderia, efectivament, entrem en contacte amb la vida dels altres i ampliem així el registre de la nostra experiència vital. Una existència individual no pot contenir moltes de les facetes de la vida humana: per falta de condicions materials, per limitació de temps, per idiosincràsia, és inevitablement limitada. Però confrontada amb altres realitzacions humanes, siguin heroïques o trivials, mostra una tendència a fer-les seves, a assumir totes les figures possibles de la substància humana creada col·lectivament al llarg del temps. Una de les maneres d'apropiar-se l'individu d'aquesta substància humana que troba en els altres (o en les objectivacions humanes diverses) és la imitació real o pràctica. Una altra és l'apropiació simbòlica o representativa.

Descriure o representar el que fan els altres és una manera de col·lectivitzar la substància humana, de posar-la

que comporta, hagi jugat aquest paper excepte per un mecanisme al qual aquest autor justament no al·ludeix: la moda, constantment canviant, obliga a un exercici de discriminació estètica permanent sobre la pròpia figura (i la dels altres) i a una exploració sistemàtica de les pròpies tendències, que en conjunt pot desenvolupar el gust personal.

¹⁰ Declaració verbal recollida per Montserrat Roig.

a l'abast de qualsevol perquè se'n pugui apropiari, vivint-la realment o de manera vicariant, com a espectador, com a oïent de la representació. Per això els humans s'expliquen els uns als altres el que fan, el que veuen fer, el que es conta de contrades exòtiques. El relat d'accions humanes és un procediment per viure de manera vicària unes experiències no viscudes (i de vegades impossibles de viure per a l'interessat). És, per tant, un procediment per transcendir les pròpies limitacions. Aquest intercanvi informatiu --i les seves versions d'abast més ampli-- és, doncs, en efecte, l'espai d'una vida vicària on s'escenifiquen els múltiples episodis de l'aventura humana més enllà de la limitació individual. És un espai on es posen en comú les diverses facetes de la vida, constituint una mena d'"ànima col·lectiva". Considerant l'àmbit més ampli de la cultura com extensió i generalització dels intercanvis informatius, hi trobem un conjunt totalitzador de les possibilitats humanes.

Però la cultura no és només intercanvi informatiu, sinó reelaboració de les experiències i possibilitats humanes. Quan els humans ens encarem als nostres productes --tècnics, ideals, morals, estètics, etc.-- no els veiem en la seva nua facticitat, sinó sempre com a portadors de valor. Ja la simple narració d'una acció humana comporta atribució de valor. Els detalls seleccionats, el llenguatge emprat, etc. en fan més que una duplicació simbòlica del fet: en fan un producte protoliterari, o directament literari. Des del punt de vista aquí adoptat, són relativament indiferents les fronteres entre realitat i ficció, perquè l'"apropiació" de l'experiència d'altres es fa a través de la imaginació i el llenguatge, com en el cas del món fictici de la literatura i l'art.

A través de la narració o la descripció real o fictícia, doncs, l'individu entra en contacte imaginativament amb la

riquesa multifacètica de l'experiència col·lectiva. Entra en contacte amb accions, aventures, conflictes, on es conté bellesa o horror, virtuts i defectes, heroïsmes o vilesa. Troba així al seu abast un conjunt d'experiències que no ha viscut però que pot comprendre i compartir en la mesura que són humanes. "L'individu viu realitats que d'altra forma li serien inaccessibles amb l'abundància amb què l'obra les hi ofereix; les seves idees sobre l'ésser humà, sobre les seves possibilitats reals pel que fa al bé i al mal, experimenten una ampliació insospitada; més llunyans des del punt de vista espacio-temporal, històric o de classe li són revelats en la dialèctica interna de forces en les quals copsa que hi ha elements estranys, però alhora elements que poden tenir alguna relació real amb el seu propi curs vital, amb la seva pròpia interioritat" (Lukács, 1965, 309). Les emocions intenses lligades a actes heroics o criminals poden ser així compartides estalviant-se el perill real o la baixada als inferns de les passions més destructives i culpabilitzadores. L'individu es projecta en aquest escenari, on pot viure, amb diferents graus de distanciament o identificació, episodis molt variats. Per al nostre tema no interessen les modalitats de la relació: si és identificació catàrtica, que purifica emocionalment, o distanciament reflexiu, que disposa a l'actitud racional i crítica; sinó només l'aspecte de vida vicariant. Interessa, en tot cas, subratllar que aquesta vida vicariant no és vida real, i no compromet com la vida real, ni en té la intensitat, però que tampoc n'està deslligada. Les imatges vicariants de la vida representada poden influir sobre l'estructura motivacional. Oferint objectes, conductes i situacions a la imaginació del subjecte, li genera desitjos i necessitats, o, en tot cas, un horitzó a l'interior del qual es formaran els seus ulteriors desitjos i necessitats. La representació, en suma, no es pot separar de la vida

pràctica; té efectes praxeològics: proporciona continguts, valors i models (positius o negatius) a la conducta real.

Des de temps remotíssims les societats humanes coneixen el relat narratiu i el mite, i barregen la reproducció de la realitat amb la fantasia. Les representacions vicàries o fantasioses han jugat, des que existeixen, aquest paper multiplicador de la riquesa humana. La diferència específica de l'època moderna és l'eixamplament enorme de l'àmbit de la representació. Aquest eixamplament va començar amb la impremta i la reproducció mecànica de la imatge a través del gravat. S'ha consumat amb el cine, la ràdio i la televisió. El cinema i la televisió reforcen la comunicació verbal amb la imatge. El caràcter intuïtiu i sintètic de la imatge -- enfront del més discursiu i analític de la paraula-- modifica qualitativament la comunicació. Permet condensar el missatge i fer-lo ocupar menys duració, fent possible d'encabir més informació en cada unitat de temps. La percepció visual recull a l'instant més detalls i ofereix una notícia més pregnant de les coses, i més pròxima a l'experiència del qui la rep. Països llunyans, paisatges mai vistos, costums exòtics, l'escenari --en suma-- de la vida dels altres, se'ns ofereixen a la vista i a l'oïda amb una elevada eficàcia comunicativa.

Es evident que el món pletòric dels objectes de la producció massiva moderna troba un complement en la cultura de la imatge. A la vida real la plètora es manifesta en aquests "llocs geomètrics de l'abundància" que són els grans magatzems i supermercats, amb els seus "aparadors atapeïts, sobreixents (...), els seus prestatges plens d'embotits, amb tota la festa alimentària i vestimentària que escenifiquen, estimulants en tots els casos la salivació davant de la meravella. (...) Hi trobeu l'esperança violenta no que n'hi hagi prou, sinó que n'hi hagi massa: quan compreu una unitat de la piràmide d'ostres, de trossos de carn, de peres o de

llaunes d'espàrrecs, es com si us emportessiu la piràmide sencera. Compreu la part pel tot" (Baudrillard, 1970, 19). La percepció directa de l'abundància a l'abast de la mà forma part de l'escenari quotidià. Però aquest escenari es prolonga a casa amb l'espectacle televisiu. La televisió, com el cinema, posa tothom en contacte visual amb l'abundància de béns i el luxe, amb formes de vida susceptibles d'estimular els desitjos i accentuar la competència social entorn de béns i símbols de prestigi, que ja no apareixen com inaccessibles i reservats als rics, sinó que han esdevingut una promesa per a les masses. Introdueix la mirada dels de baix al domicili dels de dalt. La televisió, a través de la publicitat comercial, ens aproxima a les propietats sensorials de cada objecte que se'ns ofereix, presentant-lo en tots els angles que afavoreixen la seva capacitat de seducció i d'estímul a la "salivació".

La publicitat no ofereix al consum només objectes, sinó tot un món de models de conducta, d'estereotips desitjables i de valors. La publicitat no crea necessàriament els valors, però els difon amb l'eficàcia comunicativa que és característica dels mitjans audiovisuals moderns, reforçada per estudis de motivacions sofisticats¹¹, i a més contribueix a encarnar-los en els objectes de consum pel procediment de l'associació d'idees. El sentiment de poder, l'agressivitat i la seguretat viril són associats a tal automòbil; la capacitat femenina d'atracció sexual a tal perfum, etc. Els objectes s'ofereixen, doncs, no

¹¹ Als Estats Units existeix, des del període d'entreguerres, una "recerca de mòbils" al servei del **marketing**, com a branca d'investigació que mobilitza recursos humans i financers considerables. Actualment és una pràctica generalitzada en el sector publicitari de tot el món. Un dels seus pioners va ser el doctor Dichter. Aquesta "recerca" utilitza profusament una psicoanàlisi trivialitzada. És objecte del famós llibre de Vance Packard **The Hidden Persuaders** (1958).

aïlladament, sinó en un context: context de valors, de conductes proposades com a fita estimable. Es tracta d'un context essencialment objectual i materialista, que associa identitat personal i autorealització --de manera reiterativa i obsessiva-- amb adquisició i consum de milers d'objectes materials. És un món aparentment fàcil, plaent, desproblematitzat, que comunica una falsa imatge de felicitat assolible sense esforç i sense subproductes desagradables. Els anuncis venen coses i venen un món. Els publicitaris no s'inventen aquest món: no fan més que estilitzar i sublimar uns valors que ja circulen per la societat. Reforcen els valors dominants i així contribueixen a lubricar l'espiral del creixement alimentant les motivacions que arrossegueu les conductes individuals en aquesta carrera indefinida.

La publicitat, en suma, com a part de la galàxia audiovisual, multiplica i dona pregnància a un món de realitzacions possibles que s'ofereix a la capacitat de desitjar. Un món, a més a més, que està a l'abast de qualsevol mentre tingui els diners per pagar-se'l. Justament els diners són l'altre gran epifania moderna del món dels possibles.

4.6. El diner com epifania d'un món de possibles

El diner no té cap qualitat que pugui satisfer cap necessitat concreta o específica, però les pot tenir totes. No és ni mitjà de producció ni objecte útil o agradable, però permet adquirir-los. Ja hem vist (vegi's 4.2 supra) que el diner en tant que mitjà de circulació o de pagament esdevé desitjable com a "forma sempre disposta de la riquesa", que es pot convertir en qualsevol riquesa concreta. És "equivalent general" de tota mercaderia i també una mercaderia independent de les altres, que pot ser apropiada, cedida, llogada, etc. La seducció que exerceix el diner per

la seva potencialitat adquisitiva universal és en cert sentit ambivalent. D'una banda, permet adquirir béns molt variats, i per tant és un mitjà d'accés a una riquesa qualitativa multiforme. D'altra banda, però, com a diner en si, només fa valer propietats quantitatives. En la mesura que predomina la fam de poder adquisitiu per damunt del desig de béns concrets, passen a un segon terme les propietats qualitatives dels diferents béns adquiribles. El diner, de fet, sotmet la percepció del món a una dràstica reducció quantitativista. Tot passa a tenir un preu i a ser mediat segons un patró numèric general, fins i tot la natura, l'art, les persones.

Prescindint de la mentalitat de l'avar o de l'acaparador, hem vist que hi ha un afany de diner que és afany de capacitat adquisitiva, de riquesa genèrica i abstracta susceptible de convertir-se en qualsevol mercaderia concreta. L'aspiració al benestar material adopta, per això mateix, la forma de desig de diners. Però el diner com a capacitat adquisitiva genèrica afegeix una dimensió al benestar: augmenta la llibertat d'assignació de recursos del posseïdor de diners, li permet una organització molt àgil de les preferències que es poden satisfer amb diners, i per tant li proporciona uns marges de llibertat considerables per donar forma a la pròpia vida (sempre que els seus ingressos estiguin prou per damunt del nivell de subsistència). Pot estalviar en altres partides a fi de poder, per exemple, fer un viatge.

En el diner hi ha "congelat" un poder de compra que el seu posseïdor pot actualitzar al moment que vulgui. Per això la possessió de diner estableix una relació especial amb el món de les mercaderies: la retenció de l'acte de compra permet paladejar imaginàriament tot un seguit d'adquisicions possibles, abans de decidir-ne una de concreta. La possessió de diner --en un món pletòric de béns i facilitats

adquiribles amb diner-- és un accés doble al món de les mercaderies: l'accés real a allò que compro i l'accés imaginari a tot allò que puc comprar. És una manera de dominar el nombre immens de possibilitats que se m'ofereixen i, alhora, desborden les meves capacitats d'apropiació i gaudiment.

El temps lliure disponible d'una persona sempre és limitat, encara que la tècnica hagi fet possible la seva expansió en proporcions considerables. Justament les victòries sobre l'espai i el temps fomenten una manifestació peculiar de l'esperit modern: l'ambició d'experimentar el màxim nombre possible de satisfaccions. Com que l'oferta és tan gran, l'ànima humana --en aquesta "societat de la sobreelecció" (Lipovetsky)-- esdevé camp de batalla on competeixen entre si desitjos i necessitats per ocupar el temps i la dedicació de la persona. Cada necessitat que el subjecte escull implica la renúncia a d'altres que rivalitzen amb ella. Els diners, gràcies a la seva immediata capacitat per adquirir qualsevol bé o servei vendible, agilitzen la rivalitat entre les necessitats concurrents que es disputen els favors de la persona.

La possibilitat de diferir la compra, és a dir, d'actualitzar en qualsevol moment la capacitat adquisitiva d'una suma de diners segons la voluntat del posseïdor, unida al caràcter incorruptible del signe monetari, que permet la seva acumulació indefinida (vegi's 4.2 supra), estableix una desconexió entre la riquesa en general i les seves manifestacions qualitatives concretes: desconexió entre diners i mercaderies que satisfan necessitats, i desconexió entre diners i el treball productiu social que li serveix de base. El diner funciona com riquesa deslligada de les seves arrels materials --la producció-- i dotada d'una existència "sobrenatural" (com es pot veure en l'especulació, on les plusvàlues no tenen res a veure amb cap procés de treball).

Així, l'economia monetària reforça la il·lusió d'independència respecte de les constriccions naturals, tant pel cantó de la producció com del consum. Alimenta la il·lusió que tota producció és possible (només cal una inversió de diners suficient) i que tota satisfacció és també possible (només cal una despesa suficient).

També reforça la desconnexió entre individu i societat. El diner en la seva forma moderna, omnipresent, només pot existir en un món de mercaderies generalitzades, i aquest món només existeix en virtut de la divisió del treball, és a dir, d'una interdependència entre moltíssims agents. En aquest marc social, el diner és expressió de valor, i resultat, per tant, del treball humà col·lectiu. Però en l'imaginari social, el diner no és això, sinó riquesa erràtica, despresada de tota arrel productiva i de tota causació social, que s'ofereix a la voluntat apropiadora dels individus. És riquesa general que ha oblidat els seus orígens; i que, essent producte de l'activitat i del poder creatiu de la societat, s'entrega com a poder de l'individu. L'ordenament jurídic legitima aquest dret.

Els diners faciliten la possessió potencial de la riquesa general pels individus perquè es poden acumular sense corrompre's. Com a riquesa acumulada sempre disponible, satisfan més àgilment la necessitat de previsió i seguretat davant de contingències futures. Es poden acumular en quantitats il·limitades i per duracions indefinides, més enllà de les necessitats estrictes del seu posseïdor, i per tant són un instrument idoni per accedir indefinidament a la satisfacció de totes les "necessitats supèrflues" que la imaginació humana pugui inventar.

La societat moderna, que ha abolit les barreres estamentals, troba en el diner una imatge de si mateixa. Les classes socials hi continuen existint i les desigualtats poden arribar a ser enormes, però els privilegis hi

existeixen sense fonaments jurídics: són privilegis de fet. El diner, justament pel fet de ser accessible a tothom i no estar vinculat a ningú per privilegis formals, és la forma de riquesa que millor correspon a aquesta situació. Amb la riquesa reduïda a *quantum*, les diferències socials s'organitzen com un *continuum* on la diversitat sembla només de grau, i on qualsevol pot ascendir (o davallar) en l'escala social en el curs normal de la vida de la societat. De fet, les coses són molt diferents. Les classes cristal·litzen --sota la tutela de la coerció institucionalitzada-- degut a aquesta concessió a la natura que és la transmissió hereditària i degut a diversos factors reforçants, sobretot els hàbits de classe i la cultura. Però la mobilitat possibilitada per la supressió dels privilegis formals i facilitada per la forma monetària de la riquesa fomenta la il·lusió d'accessibilitat de tothom als cims més alts de l'opulència. També en aquest àmbit imaginari el diner genera un món de possibilitats, i, fent-ho, esdevé un factor important de conformitat i consens social.

La loteria materialitza l'accessibilitat de tothom a la riquesa sota el mode de la possibilitat. Qualsevol pot guanyar a la loteria i accedir al tren de vida dels rics. Que la probabilitat sigui escassa és secundari: l'important és que hi hagi alguna probabilitat i que es pugui alimentar, per tant, la il·lusió. Mentre el jugador espera el sorteig, la butlleta de la loteria "l'ha fet feliç durant cinc dies i li ha lliurat idealment totes les meravelles de la civilització"¹². Els jocs d'atzar prometen no sols de fer

¹² "Cette passion, si universellement condamnée, n'a jamais été étudiée. Personne n'y a vu l'opium de la misère. La loterie, la plus puissante fée du monde, ne développerait-elle pas des espérances magiques? Le coup de roulette qui faisait voir aux joueurs des masses d'or et de jouissances ne durait que ce que dure un éclair: tandis que la loterie donnait cinq jours d'existence à ce magnifique éclair. Quelle est aujourd'hui la puissance sociale qui

viure la il·lusió del premi possible. De vegades el premi toca realment i la possibilitat es fa real, demostrant que l'atzar pot corregir sempre la distribució aleatòria dels individus en l'escala social. Els jocs d'atzar alimenten el somni ideològic de la mobilitat vertical i de la igualtat d'oportunitats, i així faciliten la competència de tots contra tots a la recerca de l'èxit econòmic i l'enriquiment.

Els jocs d'atzar legitimen l'ordre social i legitimen també el privatisme. Un joc d'atzar és sempre l'aportació de petites quantitats de diners a fons perdut per un conjunt d'individus que accepten la regla segons la qual l'afortunat o afortunats s'apropriaran en exclusiva del total de la suma reunida. El joc accepta, doncs, el principi que uns s'enriqueixin amb diners d'altres, amb la sola compensació per als perdedors d'haver participat ex ante en el plaer de la il·lusió de guanyar. No hi ha res a objectar al joc com a tal: cada participant coneix les regles i les accepta lliurement. Però quan deixa de ser un simple joc i funciona com a metàfora de les relacions amb la riquesa, té una efectes ideològics, especialment si esdevé un fenomen social generalitzat. El principal efecte n'és la legitimació del privatisme i la desigualtat. La loteria, efectivament, té com objectiu l'acaparament individual de riquesa col·lectiva

peut, pour quarante sous, vous rendre heureux pendant cinq jours et vous livrer idéalement tous les bonheurs de la civilisation?", Balzac, *La rabouilleuse* (1841). Gramsci recull sobre el mateix tema un fragment de Croce on aquest comenta una novel·la de Matilde Serao, *Il ventre di Napoli* (1884): "el joc de la loteria queda il·luminat com 'el gran somni de felicitat' que el poble napolità 'repeteix cada setmana', vivint 'durant sis dies en una esperança creixent, que l'envaeix, s'estén, surt dels límits de la vida real'; el somni 'on hi ha totes les coses que no té, una casa neta, aire saludable i fresc, un bonic raig de sol càlid contra el terra, un llit blanc i alt, una calaixera lluent, macarrons i carn cada dia, i el litre de vi blanc, i el bressol per al nen, i la roba blanca per a la dona, i el barret nou per al marit'" (1970, 468).

i suposa la desigualtat ex post, com a resultat final del joc.

La popularitat dels jocs d'atzar a la societat moderna té a veure amb la participació vicariant en l'opulència de les minories privilegiades. L'esperança d'un enriquiment fulminant pressuposa la legitimitat de l'opulència d'alguns (entre els quals hom aspira a integrar-se), i no sols la seva legitimitat, sinó la percepció del luxe i el malbaratament ostentós de riquesa com una elevada realització humana. L'acceptació d'això implica l'acceptació de la jerarquia social basada en el diner, doncs el luxe és un bé posicional, que només té sentit en la mesura que es compara amb nivells de vida inferiors d'altres persones. Així s'afirma l'opulència material com a valor, encara que sigui la dels altres. Allò que es valora, en l'univers moral dels jocs d'atzar, no és compartir un nivell material de vida decent a l'abast de tothom com a bé instrumental al servei de valors humans diferents (comunitat, art, coneixement, etc.), sinó la participació, real o vicariant, en una opulència minoritària. Entre els pobres aquesta imatge funciona com l'"opi de la misèria".

La humanitat sempre ha admirat la realització prominent d'un o altre valor humà en els individus excepcionals. El geni artístic o científic, l'heroi guerrer, l'aventurer audaç, el dirigent espiritual o l'estrella del cinema són punts de referència que materialitzen possibilitats diverses d'assolir cims molt elevats en diverses capacitats humanes. Hi ha una dialèctica entre els simples mortals i els personatges eminents que pot tenir significacions molt diverses, qüestió que no fa al cas¹³. El que és peculiar del

¹³ Confrontats amb l'elevada realització humana d'una personalitat excepcional, podem reaccionar de diverses maneres. En un extrem, podem evadir-nos de la nostra impotència i de la nostra existència miserable a través de la mera participació contemplativa, que ens confirma en la

modern univers moral mercantilista és que l'eminència preuada en els individus no corrents sigui justament l'opulència: valora qualsevol activitat artística, científica, esportiva o altra pels ingressos que proporciona.

El capitalisme (i en aquest aspecte també el pseudosocialisme estatalista) separa la immensa majoria de la població dels recursos productius i es basa en una divisió del treball en què pràcticament totes les necessitats s'han de satisfer en el mercat¹⁴. Això comporta

nostra misèria i paralitza les nostres capacitats actives. En l'altre extrem, l'elevada realització humana pot erigir-se en model i estimular el nostre desig d'emular-la pràcticament: en aquest cas potencia les nostres capacitats actives i reforça la personalitat enriquint-la del punt de vista motivacional. Hi ha també actituds intermèdies: la mera contemplació no activa pot no ser una fugida de la realitat, sinó al contrari també un enriquiment; i el mimetisme respecte als grans personatges pot correspondre a un mal coneixement de les capacitats pròpies i dur a un fracàs destructor de la pròpia personalitat. Les relacions entre art i vida des d'aquest punt de vista han estat estudiades per Lukács; del seu ideal de "persones normalment actives" diu, per exemple: "L'enriquiment que els produeix el gaudiment artístic es plasma, tot i que sovint de manera gradual i indirecta, en tot el seu règim de vida, i també en les seves relacions amb l'art mateix" (1965, 313).

¹⁴ Aquesta afirmació val tant per les societats capitalistes com per les de pseudosocialisme estatalista est-europees. Però les relacions entre necessitats i diners es poden considerar en un context més ample, perquè "tota societat industrial moderna s'enfronta amb el requisit -- d'entrada antinòmic-- de connectar una producció intrínsecament social amb un consum i una elecció d'activitats laborals altament diferenciats i individualitzats" (Féher/Heller/Márkus, 1983, 109). Sembla difícil que en una societat industrial moderna, independentment de la seva estructura econòmica, el problema es pugui resoldre sense la mediació dels diners (que donen una gran llibertat individual d'assignació de recursos per satisfer unes necessitats "diferenciades i individualitzades"), i per tant sense l'existència d'alguna forma de mercat, tot i que l'experiència demostra que certes necessitats en les quals no és important l'elecció

que esdevingui general el fenomen de percebre's un mateix com a mercaderia. Si em calen diners per satisfer les meves necessitats i no tinc res més que la meva persona per obtenir-ne, hauré de desenrotllar les capacitats meves que donen fruits vendibles, i hauré de fer-me cotitzar al màxim: això afectarà a la meva vida laboral, educativa, professional. Com que tenir diners és la condició indispensable per satisfer qualsevol necessitat concreta, els diners esdevenen una necessitat específica. En una primera aproximació, es tracta d'una necessitat en certa manera instrumental, perquè serveix per satisfer les primàries. Però ja hem vist que els diners són més que un mitjà de pagament o de circulació; hem vist que ofereixen una modalitat específica de relació amb l'univers de les mercaderies, una promesa de domini sobre gaudiments possibles, una llibertat específica, una seguretat (com a riquesa acumulable), etc. Així com d'altres necessitats instrumentals poden esdevenir immediates, també el diner esdevé objecte d'una necessitat immediata, i justament un dels motors més irrefrenables de la conducta humana: la necessitat de diner.

individual (ensenyament, sanitat, protecció social, carreteres, etc.) se satisfan perfectament i fins i tot millor fora del mercat. La hipòtesi d'"associacions lliures de productors directes" contemplades per diverses tradicions socialistes i llibertàries, susceptibles de connectar directament el caràcter social de la producció (en comunitats reduïdes i autogestionades) i el desenrotllament no restringit d'individus multifacètics, amb necessitats personals diferenciades, només és plausible --en el món generat per l'economia mundial de mercat-- amb la renúncia explícita a certes comoditats materials (a canvi d'altres valors: sociabilitat, harmonia ecològica, autodomini col·lectiu de les condicions de vida, etc.). Només en societats així podria prescindir-se del diner o reduir-lo a una funció molt secundària o a un mitjà d'intercanvi amb altres comunitats.

4.7. La confiança liberal-utilitarista en el creixement indefinit i les seves apories

La producció capitalista moderna ha aportat una abundància sense precedents, creant i generalitzant "necessitats supèrflues" i mitjans per satisfer-les. Des dels inicis de la revolució industrial, avança amb uns ritmes de creixement incessants, encara que marcats per profundes dislocacions socials, desigualtats i interrupcions violentes (crisis de sobreproducció o guerres). El creixement de la producció proporciona la base del creixement de les necessitats, i aquest proporciona l'expansió permanent de la demanda que constitueix el motor del creixement de la producció.

Els pensadors que van posar les bases de la producció moderna en la seva forma capitalista i liberal van postular que els desitjos i les necessitats de cada individu creixen naturalment sense límit, que cal acceptar aquest fet i procurar, pel bé de tots i de cadascú, que aquests desitjos i necessitats puguin satisfer-se en el curs normal de la vida econòmica i social. Hume, per exemple, considera característic dels humans tenir "desitjos i necessitats innombrables"¹⁵ i una incapacitat natural per satisfer-los sense l'ajut dels altres, és a dir, al marge de la divisió social del treball. En societat, els seus desitjos es multipliquen a cada moment, però les seves capacitats creixen més de pressa, de manera que milloren les condicions de vida. Bentham, a la seva obra sobre els principis del

¹⁵ "Numberless wants and needs" (Treatise on Human Nature, vol. tercer, I, 1). La traducció de want per 'desig' no és del tot satisfactòria. Tant wants com needs al·ludeixen a mancances que reclamen imperiosament una satisfacció. Want té una connotació més desiderativa, psíquica i subjectiva, per oposició a need, més objectiva o fisiològica. Want s'acostuma a traduir per 'necessitat', però en aquest cas calia marcar la diferència de matís.

Codi Civil, sosté que cada individu tracta per naturalesa de maximitzar el seu plaer sense límit, i que cada necessitat satisfeta en produeix una de nova. "Les necessitats (wants) i els gaudiments, aquests agents universals de la societat, després d'haver començat reunint la primera garba de blat, van de mica en mica aixecant magatzems d'abundància que sempre creixen però mai no estan plens. Els desitjos (desires) s'estenen amb els mitjans" (cit. a Macpherson, 1977, 29).

Aquesta noció confiadament optimista, en un món que s'ofereix aparentment sense límits a l'afany possessiu dels humans, és la preponderant en l'economia clàssica i ha impregnat profundament la filosofia dominant a les societats industrials. L'economia neoclàssica l'ha depurada, no sols alliberant-la de tota possible càrrega axiològica (qualsevol necessitat sentida és per a l'economista tan bona com qualsevol altra)¹⁶, sinó també traient-li càrrega ontològica i reduint-la a una versió estrictament positivista: la "demanda efectiva". Els desitjos --i amb més motiu les necessitats-- que "suposem" existents no tenen cap efecte sobre el sistema econòmic mentre no es manifesten com a demanda que desencadena intercanvis efectius, i això només passa amb la demanda solvent o efectiva. Aquesta és l'única que té existència empírica observable per a l'economista.

¹⁶ Dintre de la pròpia tradició liberal, el "liberalisme ètic" de John Stuart Mill, T.H. Green, L.T. Hobhouse i altres rebutja el postulat de neutralitat axiològica de les necessitats. Per aquests pensadors, la qualitat de la satisfacció --i per tant de la necessitat corresponent-- és tan important o més que la quantitat. L'ideal de Mill i els seus seguidors no era l'home com a consumidor infinit, sinó com a ésser que posa en obra les seves capacitats i les desenvolupa. Les necessitats poden canviar i han de canviar en qualitat, passant dels desitjos materials i l'aspiració a tenir més que els altres, a aspiracions intel·lectuals, morals i estètiques (Macpherson, 1977, 31-32).

(Se suposa que la necessitat de vitamines del nen africà anèmic que no se les pot pagar és una realitat "extraeconòmica", només visible per la mirada profana dels familiars del nen o, a tot estirar, dels metges.) Per tant és fins i tot preferible abandonar --com fa l'economia convencional-- el terme "necessitat" i limitar-se a la seva versió observable: la "demanda efectiva" o les "preferències manifestes (o revelades)". Hayek dóna una justificació moral liberal d'aquesta renúncia ontològica, afirmant que cal rebutjar "les declaracions freqüents sobre les necessitats 'objectives' de la gent, on 'objectives' és merament el nom que hom dóna a les opinions d'algú pel que fa a allò que cal que la gent vulgui".

Acceptant la "demanda efectiva" o les "preferències revelades" com a variable independent d'origens inescrutables que no cal explicar, és impossible comprendre la dinàmica social en els seus aspectes més significatius. Car el problema de fons és per què les necessitats són tan diferents entre unes i altres societats, entre unes i altres classes, entre unes i altres èpoques, i per què evolucionen tal com ho fan. En aquest terreny, una teoria econòmica com cal requeriria el complement de la investigació històrica integral, que inclou la història de les tècniques i dels valors d'ús, però també el de les mentalitats, els valors culturals i morals i les necessitats.

La tradició liberal-utilitarista, a més de no explicar la gènesi i el contingut de les necessitats, fracassa en una sèrie de punts, malgrat el seu triomf aparent d'haver profetitzat una era de creixement indefinit. En primer lloc, l'evolució de les societats humanes no ha dut a un augment del benestar de tots, a "la màxima felicitat del màxim nombre", sinó a un món ple de desigualtats enormes, frustracions i conflictivitat. En segon lloc, el creixement de les necessitats topa amb límits, alguns de caràcter

social i d'altres de caràcter ecològic. En tercer lloc, la moderna societat de l'abundància planteja problemes nous ignorats per la tradició liberal-utilitarista, i en particular situa a un nivell nou la qüestió de la llibertat. Això serà objecte del capítol següent.

5. ¿CAP A NOVES NECESSITATS?

5.1. La llibertat positiva

La modernitat ha fet emergir un individu deslligat de velles dependències i, dintre d'uns límits geogràfics i socials més amples que mai, lliure de la càrrega de l'escassedat. Trencant el cordó umbilical que el lligava a les comunitats locals i de parentiu, a l'estament o a la fe religiosa imposada, l'individu flota sense amarres, indefens i desprotegit però lliure. La seva inserció al món, la seva pertinença a una comunitat, els valors religiosos i/o morals que el guiaran no seran ja circumstàncies o atributs adherits per herència o tradició a l'individu, sinó oberts a l'exercici de la seva llibertat en unes proporcions mai conegudes abans. Podrà abandonar fàcilment la comunitat d'origen, escollir feina i professió, determinar els seus propis principis filosòfics i morals. A més a més, el progrés científico-tècnic i l'augment de la productivitat en el treball reduiran (potencialment almenys) l'esforç necessari per a sobreviure, eixamplaran enormement el temps útil de vida (gràcies també a la victòria sobre moltes malalties) i la disponibilitat de béns, facilitats i comoditats.

En una moderna societat desenvolupada és experiència corrent haver d'escollir entre nombroses possibilitats que s'ofereixen a la persona. Poc o molt, tothom, fins i tot l'individu menys independent de criteri, es troba constantment confrontat a una plètorà d'objectes i facilitats, però també de valors i oportunitats vitals, de la qual no pot apropiarse totalment: ha d'escollir, està "condemnat a ser lliure" d'una manera històricament nova. En aquesta elecció es juga el tipus de conducta i de personalitat que escull per a si mateix. Ha de renunciar a unes coses i a uns valors i apropiarse d'altres, i per tant

ha d'aplicar jerarquies axiològiques i criteris de selecció, ha de definir preferències. Per tant està exposat també a traïr la pròpia condició d'ésser lliure, a no assumir la llibertat factual per a construir-se una vida personal autònoma, a deixar-se dirigir per forces alienes. Quan no és capaç o no té la decisió d'escollir els propis valors i criteris, s'abandona a una força o voluntat exterior que escull per compte d'ell; però en cap cas, com deia Sartre, no pot escapar a la seva condició d'ésser lliure.

En el concepte liberal clàssic, la modernitat ha estat reclosa en una dimensió negativa de la llibertat: la llibertat d'accedir a tota mena de béns i valors humans sense discriminació. És negativa perquè es defineix per l'absència d'obstacles. Hi ha una altra dimensió que, en canvi, és positiva, en el sentit que ja no es tracta només de suprimir obstacles a l'espontaneïtat, sinó de fer actes positius d'elecció, que impliquen l'aplicació d'una escala de valors i desemboquen en la constitució d'una realitat humana positivament buscada. Doncs del que es tracta, en aquesta elecció, és, en el fons, de quina identitat humana cadascú elegeix per a si mateix.

Evidentment, no totes les eleccions que fem tenen igual valor. Algunes són trivials o indiferents a la substància humana del nostre destí. Però això no pot amagar que en moltes eleccions escollim --sovint només per implicació-- maneres de relacionar-nos amb nosaltres mateixos, amb els altres, amb la societat i els productes culturals, o amb la natura. Escollint a què donar importància i a què no donar-ne en el tràfec de l'activitat vital, construïm una realitat nova i única: la nostra biografia. (En un àmbit col·lectiu, a mesura que el progrés tècnic i polític-social eixampla el ventall de possibilitats disponibles, la llibertat positiva assoleix un abast més ample i penetra en àrees insospitades. En són testimoni les noves deontologies i jurisprudències

que obligadament sorgeixen en diversos camps de recerca científica, com la medicina, per la possibilitat d'intervenir, per exemple, en els processos reproductius de la dona (fecundació in vitro, manipulació genètica, etc.), on es plantegen problemes morals i jurídics inèdits.)

La dimensió positiva de la llibertat s'aclareix amb la distinció que fa la teoria de la decisió racional entre "preferències de primer ordre", o inclinacions i desitjos espontanis, i les "preferències de segon ordre", que són preferències sobre preferències o metapreferències¹. Aquestes són decisions sobre les de primer ordre, i poden modificar-ne la jerarquia i el pes. Jo puc tenir una inclinació espontània a gastar diners sense fre. Però circumstàncies com, per exemple, la consideració dels meus interessos a llarg terme o de les meves responsabilitats familiars em poden decidir a reprimir la meua inclinació dispendiosa i substituir-la per una conducta estalviadora: la preferència de segon ordre modifica l'espontània. Una concepció purament negativa de la llibertat concebrà les preferències de segon ordre com un resultat de les pressions exteriors sobre el sistema motivacional del subjecte: aquest adapta les seves aspiracions a allò que les circumstàncies exteriors li permeten de fer. La llibertat individual seria l'espai d'acció que queda lliure degut a la copresència d'altres actors que es disputen els béns i oportunitats

¹ Les preferències són pertinents per a la determinació de les necessitats, però no s'identifiquen amb elles. "El que entenem per 'necessitats fonamentals' no s'ha de definir com un 'mínim biològic' avaluable objectivament, si és existeix una cosa així. (...) Les necessitats fonamentals són més aviat quelcom que té a veure amb les preferències de la gent (wants, desires, etc.) i per això estan sotmeses a variacions històriques i culturals, tot i que no són idèntiques a aquestes preferències" (Van der Veen i Van Parijs, 1987, 729).

disponibles. És el que expressa el lema liberal "la llibertat de cadascú comença on acaba la dels altres".

Hi ha, en canvi, una visió més rica de la llibertat, com la que queda definida en els termes següents: "el grau de llibertat depèn del nombre i la importància de les coses que una persona 1) és lliure de fer i 2) desitja autònomament de fer" (Elster, 1983, 128). El primer punt recull la idea simple o negativa de llibertat; des d'aquest punt de vista, hom és més lliure com més coses pot fer. De tota manera, val la pena observar que referir-se a la "importància" de les coses que hom escull de fer introdueix ja un element axiològic que ens projecta més enllà d'una concepció purament negativa. En el segon punt, però, és on es formula clarament la condició essencial de la llibertat positiva: els desitjos es formen dintre del subjecte, i serem més lliures si podem intervenir autònomament en la formació dels nostres propis desitjos. En altres paraules, en aquesta definició s'estableix que la llibertat intervé en la formació de les preferències de segon ordre, la qual no es pot entendre correctament com una mena de resultant mecànica de les topades entre els diversos individus, entesos com a àtoms. Les persones humanes no es poden entendre com empeses per una energia unidireccional que malda per maximitzar-se, i que només va trobant la seva plasmació com a resultant de les topades múltiples amb la realitat exterior, inclosos els altres actors socials. La mera constatació que els humans som portadors de "desitjos i necessitats innombrables", segons l'expressió de Hume, desproblematitza els orígens d'aquests desitjos i necessitats, deixant de banda, implícitament, la intervenció del jo en la seva formació a l'interior de la psique individual. En canvi, una definició "forta" de llibertat, com la d'Elster, exclou que la simple satisfacció sense obstacles dels impulsos espontanis basti per qualificar un acte o una conducta de lliures. Implica

que els nostres impulsos no són unidireccionals, sinó qualitativament variats, i que llibertat suposa autodeterminació, o capacitat independent per determinar la direcció dels impulsos i quins impulsos fem nostres i quins rebutgem. Aquesta noció de llibertat no implica que les llibertats dels diversos agents socials siguin un joc de suma zero (en què el creixement de la llibertat d'un redueix la d'un altre).

Ara bé, les condicions modernes tendeixen a degradar la llibertat perquè una autodeterminació efectiva resulta extremadament difícil degut a la importància i massivitat de les forces que condicionen les actituds i conductes individuals. El creixement en volum i complexitat del sistema tècnic-social genera una xarxa d'interdependències impermeable al poder d'intervenció de l'individu, i l'atomització de la vida social accentua la impotència de l'individu i els seus sentiments de solitud, inseguretats i derellició. ¿On queda la possibilitat d'intervenir en la formació dels propis desitjos i necessitats?

5.2. Formació alienada de necessitats i resistència a aquest fenomen

En aquest marc social la formació de les necessitats segueix l'alienació i reïficació del creixement indiscriminat impulsat alhora per la dinàmica d'acumulació capitalista i per la interacció competitiva dels agents socials entorn de fins adquisitius. El capital, per funcionar com agent econòmic, ha de créixer; i per créixer, ha de vendre (en sumes creixents de valor). El capitalisme, doncs, només ha pogut esdevenir el sistema dominant en la mesura que ha estat capaç de produir mercaderies vendibles en quantitats enormes i creixents, tant articles de consum com béns intermedis i mitjans de producció, i per tant, en

la mesura que aquests articles i béns han esdevingut massivament necessaris.

En l'esfera del consum, els agents productius exploren a l'infinit les possibilitats d'amoblar la vida humana amb més facilitats, comoditats i gaudiments, multiplicant els artefactes potencialment mercantilitzables i suscitant infinites innovacions tècniques.

En l'esfera de la producció, tenint en compte que també els béns intermedis i els mitjans de producció esdevenen mercaderies i entren en l'esfera de la valorització del capital, hi ha també una tendència a l'ampliació indefinida de les mediacions productives i, per tant, de la complexitat del sistema tècnico-social. Com més avança la divisió del treball, com més desconexió hi ha entre les diverses activitats i entre les diferents parts de cada activitat, més mediacions són indispensables per assegurar el funcionament del conjunt; aquestes mediacions esdevenen mercaderies i, per tant, ocasió possible de negoci.

Aquest impuls (que es materialitza en part en la tendència al creixement més que proporcional del capital fix, vegi's 4.3 supra), inherent al capitalisme, no facilita ni simplifica el metabolisme entre humanitat i naturalesa: ben al contrari, el fa més complicat. I en la mesura que la civilització industrial s'ha bastit sobre un individualisme possessiu que mira la naturalesa com a objecte d'explotació il·limitada, el creixement sense fre de les mediacions tècniques és la causa principal de l'actual crisi ecològica. També en l'esfera productiva tendeix a haver-hi un "consum intermedi" (en aquest cas, un consum productiu intermedi) creixent. Barry Commoner ha posat de manifest que, en l'economia nordamericana posterior a 1945, per obtenir un producte final aproximadament igual pel que fa a la qualitat, la indústria utilitza més materials i procediments més complexos. L'exemple més espectacular és el següent:

mentre que de 1950 a 1987 la producció agropecuària ha augmentat del 87%, l'ús de substàncies químiques en l'agricultura (insecticides, herbicides i fungicides) ha crescut un 484% (1990, 119-120). Molts objectes de consum de certa durabilitat (com els bolquers de cotó) han estat substituïts per bolquers de cel.lulosa d'"usar-i-lleçar", que requereixen quantitats molt superiors de recursos per satisfer les mateixes necessitats. En altres paraules, les necessitats instrumentals han experimentat un salt considerable pel que fa als recursos esmerçats de la producció i una agressió gegantesca a l'ecosfera. Això no ha contribuït a elevar significativament el benestar (encara que hagi aportat certes facilitats i comoditats immediates: són més còmodes els bolquers infantils d'usar-i-lleçar que no els de cotó, que cal rentar cada vegada, però creen un problema abans inexistent d'eliminació de deixalles). Obeeix a una ignorància, innocent o no, respecte al metabolisme entre home i natura; i té una causa cultural en la seducció de la tècnica --que fa preferir normalment la solució tècnicament més sofisticada-- i una cursa econòmica en el capitalisme, que treu beneficis addicionals dels mitjans addicionals que esdevenen necessaris.

Alguns autors han parlat de "dictadura sobre les necessitats" a propòsit de les societats pseudosocialistes est-europees de planificació central. De fet, però, l'expressió és inapropiada perquè s'aplica a un estat de restricció de la satisfacció, és a dir, d'ineficiència en l'aprovisionament de béns de consum, i sovint de mala qualitat d'aquests segons els estàndards tècnics ja disponibles, la qual cosa provoca no sols una insuficient satisfacció de les necessitats existents i viscudes per la població, sinó també efectes laterals nocius, com una pèrdua de temps considerable per procurar-se les mercaderies. Els autors al.ludits han posat en relació aquesta restricció del

consum amb una tendència d'aquestes economies a "la maximització del volum de mitjans materials que estan a disposició de l'aparell de poder", que duria a privilegiar la indústria pesada i, en general, l'expansió del capital fix en detriment dels béns de consum². Però per parlar amb propietat de "dictadura sobre les necessitats" cal que el dictat s'exerceixi no sols sobre la satisfacció, sinó també sobre la gènesi de les necessitats.

L'expressió, justament, descriuria millor un estat social en què tant la formació com la satisfacció de les necessitats escapés a la iniciativa de les persones i es traspassés a un poder superior, que pot consistir en grans empreses privades o burocràcies estatals totalitàries.

La dictadura sobre les necessitats, en aquest sentit, té la seva arrel en un doble procés: 1) la separació massiva dels individus respecte als mitjans de producció fins a convertir-se en assalariats o indigents; i 2) la satisfacció creixent de les necessitats, velles i novament creades, a través del sistema tècnico-social. A les economies precapitalistes cada unitat familiar --amb excepcions, com les masses urbanes proletàries de l'imperi romà o els indigents de l'edat mitjana europea-- disposa, sota diferents règims jurídics de propietat, dels mitjans per

² L'expressió "dictadura sobre les necessitats" és el títol de l'obra de Féher/Heller/Márkus (1983), de la qual prové (p. 85) la cita entre cometes. L'explicació de la hipertròfia de la indústria pesada té una certa plausibilitat --i ajudaria a entendre també, entre altres coses, la gravetat de la crisi ecològica en aquells països, on els dirigents han estat imbuïts de productivisme i d'una tendència a acréixer el PNB per damunt de qualsevol altre paràmetre--, però hi ha sens dubte altres factors, des de l'acceptació del repte militar d'Occident (amb la costosa cursa d'armaments que ha implicat) fins a la destrucció de la societat civil i la corresponent falta d'iniciativa en l'economia i en tots els camps, o, en altres termes, la hipertròfia d'un estat assistencial, alhora que autoritari i basat en la mentida sistemàtica.

satisfer les seves necessitats, que són limitades i localistes i venen determinades sobretot per la tradició i el rudimentari nivell de desenvolupament de les forces productives. El sistema capitalista separa les persones dels mitjans de producció, de tal manera que al final del procés la immensa majoria depèn de la percepció d'un salari (o pensió, subsidi o almoïna) per subsistir, i només pot satisfer les seves necessitats gràcies al treball d'altres persones i la mediació del mercat. El desenrotllament capitalista impulsa la divisió del treball fins a generar un gegantesc sistema tècnico-social del qual depèn cada cop més la vida de cadascú. La producció tecnificada és més eficient: proporciona més producte per cada hora-home esmerçada, i per això tendeix a substituir, a través de la competència, les formes de treball tècnicament menys productives. Multiplica les necessitats amb el llençament constant al mercat de nous productes³. Però exigeix inversions més considerables, de manera que només és a l'abast de les fortunes més grans i afavoreix la concentració del capital. Per això "és només en la seva fase monopolista que el mode de producció capitalista assumeix el control de la totalitat de les necessitats individuals, familiars i socials, i a més a més, subordinant-les al

³ Un cas concret en una societat preindustrial il·lustra amb més nitidesa allò que en una societat industrial es produeix de manera més complexa: "El germà de l'industrial siderúrgic Siemens havia obert una mina a Turquia, fa prop d'un segle, i es desesperava de veure que els camperols es negaven a treballar-hi. Un amic a qui va consultar li va aconsellar d'obrir una botiga d'articles domèstics (cassoles, roba, etc.). Al cap d'algun temps va haver de rebutjar moltes demandes de feina d'homes que sovint eren empesos a sol·licitar-ne per les seves dones. Havia nascut la necessitat" (Sauvy, 1980, 146n.).

mercat, les modifica de manera que quedin sotmeses a les exigències del capital"⁴.

Del "semiproletari" que conservava encara una terra, un hort o un corral on produïa una part dels seus aliments, es passa al proletari pur, privat de tot mitjà de treball, majoritàriament concentrat en grans ciutats, que perd tota possibilitat de mantenir les velles formes de vida. La vida urbana estreny entre els seus braços l'obrer i el pagès expulsat de la terra i els col·loca en unes circumstàncies en què les antigues activitats d'autoproveïment esdevenen impracticables. D'altra banda, el salari de la indústria permet de disposar de més mitjans de pagament i procurar-se en el mercat béns i serveis que abans calia obtenir amb l'activitat domèstica. Això empeny també la dona fora de casa, i modifica substancialment la vida de família, que d'unitat de producció i consum esdevé mera unitat de consum. "Molts altres factors, però, intervenen en aquest procés: la pressió de l'hàbit social que s'exerceix, especialment sobre cada nova generació, a través de l'estil de vida, la moda, la publicitat i el procés educatiu (elements que indueixen, tots ells, a devaluar les coses "fetes a casa" i a enlairar les "produïdes industrialment" o "adquirides a la botiga"); el deteriorament de les habilitats manuals (...); i l'impuls fortíssim, detectable en cadascun dels membres de la família, cap a la independència econòmica, que representa un dels sentiments més forts provocats per la transformació de la societat en un gegantesc mercat del treball i de les mercaderies, des del moment que l'estatus social no prové de

⁴ Braverman, 1974, 271. El capítol 13 d'aquesta obra, titulat "El mercat universal", és molt útil per fer-se una idea del procés tal com s'ha produït als Estats Units. L'autor subratlla que "la manera com el capitalisme ha transformat tota la societat en un mercat gegantí no ha estat gaire estudiat fins ara, tot i que és una de les claus per comprendre tota la història social recent" (ibidem).

la capacitat de fer moltes coses, sinó simplement de la capacitat de comprar-les" (276). "Tot i així, la industrialització dels articles alimentaris i dels altres productes domèstics de base només és la primera fase d'un procés que acaba conduint a la dependència de tota la vida social, i fins i tot de les relacions humanes, respecte del mercat. La població urbana, més o menys allunyada de l'ambient natural a causa de la separació entre camp i ciutat, acaba sotmesa a una total dependència respecte de l'artifici social per a qualsevol de les seves exigències. Ara bé, l'artifici social ha quedat reduït a una xarxa de relacions mercantils" (276-277). L'extrema subdivisió del treball --que Urquhart caracteritzava com "the assassination of a people" (Marx, OME 40, 39in.)-- té com a resultat l'atròfia de les competències. "Al final, la gent, tant si ho vol com si no ho vol, es troba sense saber per ella mateixa fer res o gairebé res de tot allò que fàcilment pot trobar al mercat ja elaborat, com oferta d'un dels innumbrables rams nous del treball social. I si això, del punt de vista del consum, significa una dependència total respecte del mercat, vist des del punt de vista del treball vol dir que tot el treball es realitza sota l'ègida del capital i està obligat a pagar-li el seu tribut en termes de benefici de cara a la seva expansió ulterior" (281-282).

La gènesi de les necessitats sota el capitalisme, doncs, i més encara en el capitalisme dels oligopolis, escapa cada vegada més a la combinació de tradició i iniciativa autònoma de la persona individual i depèn cada vegada més d'una esfera productiva progressivament allunyada i alienada respecte dels consumidors. Els economistes crítics del capitalisme han subratllat la desproporció de poder entre productors (especialment els oligopolistes) i consumidors. "El concepte de 'societat opulenta' encunyat per Galbraith es refereix a una abundància de béns que no brollen de les

necessitats naturals dels consumidors, sinó que només amb grans despeses aconseguen fer-se un lloc en el mercat. Les constriccions materials immanents a la maquinària productiva i distributiva duen, segons Galbraith, amb el desenvolupament econòmic i tecnològic creixent, a una abundància de productes **determinada només per la necessitat de produir-la**. Per això cal considerar aquesta abundància com a pròpiament **supèrflua**⁵. ¿Què representen aquestes "constriccions materials immanents" a la maquinària productiva i distributiva? D'una banda, la magnitud de les inversions genera una inèrcia deguda a la necessitat d'amortització i rendibilització del capital esmerçat, inèrcia compensada --això si-- per la competència dels empresaris entre ells. D'altra banda, l'entrelligament de poder econòmic i poder polític reforça el poder dels productors amb lleis i polítiques econòmiques del sector públic (com inversions en infraestructures, preus de l'energia, etc.) que realimenten les decisions dels productors. Per exemple, la preferència de les inversions públiques per autopistes i no ferrocarrils afavoreix el transport per carretera i empeny els individus a un ús més generalitzat de l'automòbil. Finalment, el poder econòmicopolític dels productors té una influència decisiva en la recerca tecnocientífica, la qual es desenvolupa en unes determinades línies i solucions tècniques favorables als interessos dels productors.

Cal insistir en un punt: la tècnica no és una força autònoma sinó un conjunt de sabers operatius (*know-how*) i artefactes que interactuen amb les diverses pràctiques humanes. Aquests sabers i artefactes són molt variats i

⁵ Herbig, 1983, 153. La cursiva és meua. No cal dir que l'expressió "necessitats naturals" és totalment imprecisa i deriva d'una insuficient elaboració del tema. Veure supra 2.8 i infra 5.5.

poden articular-se entre si de maneres molt variades. La pròpia expressió de "sistema tècnico-social" que he emprat fins ara és equívoca, perquè evoca un únic sistema clos organitzat unitàriament (a la manera d'un organisme viu), i en canvi cal entendre'l com un conjunt de subsistemes relacionats entre ells amb una certa laxitud. Tampoc no hi ha una via unidireccional entre ciència i tècnica. Una sola i única disciplina científica pot originar tècniques molt diverses, i un únic problema tècnic es pot resoldre a partir de disciplines científiques diverses. Una plaga que posa en perill conreus agrícoles es pot combatre amb mitjans químics o biològics. El telèfon, la ràdio i la televisió es poden usar per fer funcionar organitzacions ultracentralitzades, però també per vincular i coordinar comunitats descentralitzades dotades de gran autonomia, etc. La tècnica avui dominant ha estat impulsada en funció d'uns interessos econòmics, polítics i militars determinats. (Historiadors de la revolució industrial com Stephen Marglin (1973) sostenen que les formes específiques de divisió del treball i especialització adoptades a Anglaterra abans i durant la revolució industrial obeïen més a imperatius socials que no tècnics; que no es tractava principalment d'adoptar unes tècniques fabrils i especialitzacions degut a la seva superior productivitat, sinó perquè sostenien poder i autonomia dels treballadors i col·locaven l'empresari en una posició estratègica de poder que li permetia d'apropiar-se de l'excedent generat pels seus empleats. Marglin no nega el progrés esdevingut en la productivitat del treball, que atribueix principalment a l'ús de noves fonts d'energia. Tampoc nega l'important resultat econòmic de l'acumulació de capital. Només afirma la funcionalitat de la tecnologia adoptada per la nova indústria a una determinada distribució desigual del poder i la riquesa.)

A resultes d'aquestes causes, les necessitats es manifesten com a necessitats manipulades, però no tant a causa de les seves qualitats concretes, sinó perquè apareixen allà on la producció és més rendible al capital, i són, en conseqüència, un mitjà per a una força essencial estrangera. L'individu esdevé més "ric", però unilateralment, només en la mesura que pot apropiarse de béns i serveis disponibles en el mercat perquè faciliten la valorització del capital i no l'enriquiment real de la persona humana (Heller, 1978, 58). Ara bé, cal tenir en compte que, un cop erigit el sistema tècnico-social en mediació de la majoria de necessitats, l'individu passa a dependre d'aquest sistema i només pot satisfer les seves necessitats, tant les "naturals" com les alienades, a través del sistema. Pràcticament, només pot alimentar-se, vestir-se, etc. gràcies als mecanismes del sistema. Aquesta constatació és essencial per copsar la pobresa de les teories de la manipulació que contempnen aquest fenomen com a simple resultat de "l'estimulació social" i "l'endoctrinament ideològic" (Nielsen, 1977, 145). Això no vol dir que la publicitat i la "indústria de la consciència" no tinguin un paper important en la creació de necessitats, i particularment de "necessitats supèrflues". Però la perversitat de la manipulació del consumidor modern arrenca de causes menys aparents. Una d'aquestes causes és el caràcter interdependent de tots els elements del "sistema" a què acabo de referir-me. Una altra és el cúmul d'insatisfaccions provocades per l'atomització de la vida moderna, sobretot urbana, i la corresponent fragilització de la persona, condemnada a buscar compensacions que li esdevenen necessitats "artificials". Jost Herbig les ha descrites així: "Com que també els béns superflus o danyosos fan una funció subjectiva, seria del tot insuficient (...) considerar els productes separadament i declarar que són

superflus. No ho són, si més no en la mesura que constitueixen mediacions de moviments psíquics vinculats a l'estructura social del sistema que els ha engendrats" (1983, 129-130). La inadequació entre les "necessitats supèrflues" generades pel sistema i les "naturals" es posa en evidència en les malalties somàtiques o psíquiques conegudes com a malalties de la civilització i acceptades com un cost a pagar pels beneficis d'aquesta civilització. Però, afegeix Herbig, "molt abans d'arribar al llindar del que és manifestament patològic, el malestar conscient o inconscient busca la seva sortida en hàbits que no sols tenen aparença de normals perquè són molt freqüents, sinó que han estat dignificats com a necessitats irrenunciables de l'ésser humà. Com a signe de superioritat del nostre sistema s'ofereix la possibilitat de satisfer aquestes necessitats de compensació o d'inhibició a través precisament de les condicions econòmiques i socials causants (...) de la seva aparició. L'individu, presoner en la vida quotidiana, fuig de l'estretor de les ciutats a través del tràfic encara més angoixós dels caps de setmana. La varietat característica de l'entreteniment televisiu fa més suportable la monotonia de la vida. La possibilitat de treure el premi gros de la loteria aporta cada setmana un moment de tensió i mostra alhora que l'home corrent només és separat del gran home per una mica de sort. L'ésser humà deformat per les condicions de treball i de vida troba un substitut per a la vida no viscuda en el menjar, en l'alcohol, o es procura unes ulleres de sol per a l'ànima amb (...) les drogues psicotròpiques" (141, les cursives són meves).

Recordem que les tendències de la producció han esdevingut dominants en la mesura que han trobat una població receptiva a les seves ofertes. Al capítol anterior s'han examinat els factors civilitzatoris principals que han

suscitat la mentalitat individualista i adquisitiva funcional al creixement industrial.

¿Per què mereix aquest procés els qualificatius d'"alienat" i "reïficat"? Justament perquè la victòria del capitalisme, el productivisme i l'economia de mercat s'ha erigit sobre les ruïnes de totes les limitacions i restriccions institucionals anteriors i sobre la proclamació dels drets absoluts dels individus a dominar la terra. Fins i tot la natura i les forces humanes esdevenen mercaderies, apropiables i manipulables. En un context així, l'interès econòmic individual, en forma d'anhel de maximitzar el rendiment crematístic, purament quantitatiu, esdevé la força motriu dominant en el camp de les decisions econòmiques i la resultant --no volguda per ningú-- de les múltiples accions individuals passa a dominar la formació de les necessitats. El seu funcionament depèn cada cop menys de les voluntats humanes i adopta una dinàmica objectivada, cosificada: la dels "imperatius" o "constriccions" econòmics, contra els quals "ningú no pot fer res". La rapidesa de les innovacions i la pròpia eficàcia tècnica (en la informació, el transport, etc.) no deixa temps a una avaluació parsinomiosa de la novetat, ni a una intervenció de criteris axiològics, i els nous productes tendeixen a imposar-se com a productes de masses i aviat com a necessitats de masses sota la pressió d'un creixement econòmic reïficat, incorporat al moviment impersonal de les coses, fora del domini, individual i social, de les persones.

De fet, els factors estructurals no actuen de manera tan implacable en les societats perquè acostumen a trobar-hi resistències dels agents individuals, dotats de necessitats, d'herències culturals i d'iniciativa. Polanyi (1944) descriu l'evolució de la societat europea del segle XIX com el resultat de "dos principis organitzadors de la societat": el "principi del liberalisme econòmic", que es plasma en una fe

cega en el progrés espontani i en el combat contra tota regla i tot límit, i el "principi de la protecció social", que lluita per establir regles obligades que impedeixin la destrucció de la societat (limitació de la jornada laboral i del treball infantil, protecció dels aturats, malalts i vells, protecció de la natura, etc.) (133 i 218-219). El mercat de béns de consum es pot considerar l'única autolimitació que el principi liberal reconeix, doncs presuposa l'acceptació del dictamen de les necessitats existents entre la població; l'acció dels productors, si de cas, haurà de plantejar-se influir sobre les necessitats a fi de configurar el mercat en un sentit beneficiós als interessos dels productors. La influència dels productors sobre les necessitats --a través del marketing, la publicitat i el crèdit al consum-- és una part important de la història econòmica del segle XX.

Però l'extrema mobilitat del capital en un món d'on desapareixen més i més els obstacles al lliure comerç fa que la competència de tots contra tots resulti una força superior no dominable per ningú i sovint d'efectes devastadors. Els productors nordamericans de cereals, gràcies a una agricultura extensiva molt industrialitzada que es basa en l'abús d'una energia fòssil barata, arruïna per centenars de milions els petits productors de cereals d'Àfrica i Àsia, mentre que la mà d'obra barata de la indústria asiàtica llença a l'atur milions de treballadors euronordamericans, que necessiten uns salaris molt més alts per satisfer les seves necessitats corrents.

Com hem vist, la raó principal, al meu entendre, de l'extrema mal.leabilitat de les masses consumidores a la influència dels productors sobre les seves necessitats és que un nombre creixent de les necessitats se satisfà, en qualsevol societat industrialitzada, per la mediació del sistema tècnic-productiu, que escapa del control del

consumidor, fora de la seva intervenció "negativa" de comprar o no comprar allò que li és ofert⁶, i, en el vessant "positiu" de crear i oferir béns i serveis, està en mans dels productors, els quals obeeixen en general a la lògica alienada de l'acumulació del capital. Però a més a més aquests consumidors han estat produïts per la societat i per l'evolució material i espiritual dels darrers segles --com he intentat descriure al capítol anterior--, i els intents de modificar els sistemes de necessitats, tant des d'òptiques igualitàries com en terrenys més substantius⁷,

⁶ Es tracta del que A. Hirschman anomena mecanisme de la "sortida" per oposició a la "veu": "Un individu enfrontat a una situació que no li agrada té dues opcions: la sortida i la veu. La primera és la que habitualment s'associa a la competència mercantil. El consumidor insatisfet que escull una altra marca n'és l'exemple més característic. En canvi, quan l'individu utilitza la veu, en comptes d'abandonar prefereix forçar una inflexió en el producte a través de la transmissió del seu disgust" (Ovejero, 1989, 17). Veure l'examen de Félix Ovejero (pp. 17-22) d'aquests mecanismes i la superioritat que ell postula de la veu com a "mecanisme de funcionament propi dels organismes integradors". El mercat pròpiament dit només deixa al consumidor, en una *great society*, com diria F. Hayek, l'opció de la sortida.

⁷ Amb intents "igualitaris" al·ludeixo a les diverses formes d'obrerisme que han posat l'accent en la redistribució de la riquesa i en la prioritat de les necessitats "bàsiques" de tothom davant de qualsevol expansió de les "supèrflues". L'Estat del benestar n'ha estat la plasmació institucional més important, deixant de banda el socialisme d'Estat de tipus soviètic. Amb intents "substantius" em refereixo a fenòmens com el *vegetarianisme-naturisme*, intent radical de resistència al sistema de necessitats capitalista-tècnic (associat sovint al llibertarisme). Es tracta d'una proposta normativa d'alimentació, contacte amb la natura i comunitarisme associada a una filosofia moral que té com imperatiu "viure conforme a la naturalesa" i com a supòsit una crítica de la civilització tècnica, la seva agressivitat i l'allunyament que provoca respecte a un metabolisme senzill amb la natura. Aquest moviment ha tingut una consciència lúcida dels factors psicosocials que intervenen en la gènesi de les necessitats, com posa de manifest la següent declaració d'un naturista català: "hemos de crear el tipo del hombre libre

han topat amb reaccions, sovint violentes, de les classes dominants (com contrarevolucions i règims autoritaris i/o feixistes) per preservar el "sistema de les necessitats" vigent. L'home oeconomicus modern no és l'home espontani. Les dificultats trobades per la indústria moderna per adaptar les poblacions --primer les euronordamericanes i després les d'altres regions del món-- a uns hàbits laborals i de consum adequats a la producció moderna en són un bon testimoni. D'altra banda, quan un sistema tècnic i productiu domina ja una societat i les necessitats només es poden satisfer al seu interior, la reproducció subjectiva de les necessitats esdevé automàtica i no requereix gaire més reforços externs. No es tracta de negar, però, que els productes de la indústria moderna i les formes de vida que hi van associades tinguin una força d'atracció sobre masses amplíssimes d'arreu del món. Això s'explica per la superioritat dels procediments moderns de satisfer necessitats preexistents (com l'aigua corrent a les cases o la llum elèctrica) i l'enriquiment de la qualitat de vida

de los mil y mil obstáculos que nos absorben atención y fuerza: las modas, los lujos, los vicios, los aparentes progresos de la civilización, los adelantos de una ciencia perjudicial, todo cuanto nos aparta de nuestro camino de seres naturales, de nuestra razón de ser. Hoy somos esclavos de la cocina, del sastre, del tren o del auto, del zapatero, del peluquero, del cumplimiento social, del fingir; de todo cuanto superfluo y tonto hemos creado" (A. Rosell i Llongueras, 1922, 46). Allà on va tenir força, com a Catalunya, aquest moviment va manifestar una voluntat de crear àmbits contraculturals des dels quals afermar un sistema de necessitats més "natural" per a persones més autònomes, sobre la base de la pertinença a una comunitat marginal dotada d'institucions pròpies (revistes, editorials, biblioteques, centres socials, centres de salut, restaurants, sortides a la natura, festes de la primavera, conreu de l'esport, medicina naturista, etc.). El moviment hippy posterior es pot considerar una altra manifestació de resistència, nascuda en la més opulenta de les societats de l'"abundància", els Estats Units.

que suposen aquestes innovacions i d'altres que no satisfan necessitats preexistents, sinó que promouen necessitats noves (ràdio, televisió, motor elèctric, automòbil i tantes altres). Algunes altres necessitats noves responen només, o principalment, a la nova complexitat de l'organització tècnica i social: si les cases són molt altes, cal ascensors; si la producció d'aliments es fa lluny del consumidor, cal que siguin transportats, etc.

L'avanç impetuós i indiscutit dels moderns sistemes de necessitats s'explica, doncs, per l'eficàcia i la seducció de la tècnica i les notables millores aportades per ella; però també per la inèrcia reïficada del creixement econòmic, unida a la inexistència (en part deguda a una acció intencional repressiva) d'uns valors àmpliament difosos des dels quals alçar alternatives. La capacitat de distanciament crític respecte d'aquests sistemes de necessitats sembla impossible. De fet, el distanciament moral i la resistència a una determinada pressió social només té sentit i només pot produir-se si és en nom d'alguna cosa. Mentre els avantatges superen o semblen superar els inconvenients, ¿per què posar en qüestió una determinada forma social?

La realitat és que els moderns sistemes de necessitats de base productivista i individualista han topat amb algunes resistències. En el lapse històric que va dels luddites trencadors de màquines fins als ecologistes, es poden enumerar tres grans corrents de resistència, cadascun basat en un principi propi en nom del qual exercir l'oposició.

1) Els diferents moviments obreristes (i alguns de religiosos) s'hi han oposat en nom de la justícia distributiva. El progrés només val si se subordina a un criteri de valor exterior a ell: la igualtat. El progrés només és legítim si permet a tothom millorar de manera equivalent; no n'és si té el cost social de l'explotació o la marginació d'alguns. Des d'aquest punt de vista no té

sentit deixar via lliure als mecanismes que permeten la multiplicació de "necessitats supèrflues" d'alguns mentre no estan satisfetes les necessitats bàsiques d'altres. Aquests moviments han propugnat la limitació (o abolició) del mercat com amplificador de desigualtats; la redistribució de la riquesa; la substitució del principi individualista pel col·lectivista. El principi de la justícia distributiva, propugnat inicialment en defensa dels treballadors sota el capitalisme, s'ha fet després extensiu als pobles subdesenvolupats del planeta.

2) Alguns crítics --des de posicions intel·lectuals, morals o artístiques-- s'han oposat al conformisme, la massificació, la pobresa espiritual i la deshumanització de les societats modernes en nom del personalisme o l'humanisme (sense donar a aquests termes cap significació tècnica filosòfica). El progrés i la tècnica només tenen sentit si es posen al servei d'un desenvolupament harmònic, equilibrat, saludable, etc. de la persona. La multiplicació de les necessitats no té sentit si posa en perill la constitució de la persona, si l'individu no té mecanismes per assimilar els nous béns i treure'n un profit hominitzador, etc.

3) L'ecologisme i actituds afins s'hi oposen en nom del respecte a la naturalesa com a condició de viabilitat de la vida humana sobre la terra. Alguns corrents ecologistes vinculen defensa de la natura amb justícia social a partir de la constatació òbvia que la depredació de la natura redueix els recursos disponibles i exacerba la competència social i, per tant, la lluita entre grups i classes socials. Des d'aquest punt de vista, les necessitats que se satisfan amb activitats productives perilloses per als ecosistemes s'haurien d'eliminar o satisfer-se amb procediments ecosaludables.

Aquestes actituds de resistència troben la seva justificació en el fet que l'enorme expansió productiva i l'"explosió de les necessitats" no ha conduït a "la màxima felicitat per al màxim nombre" benthamiana, sinó a una multiplicació i diversificació de les comoditats materials i oportunitats vitals d'una part de la humanitat, amb uns costos considerables pel que fa a la justícia distributiva, a la sociabilitat humana, al desenvolupament espiritual i a l'estat de l'ecosfera. Han augmentat les desigualtats i s'han accentuat les tensions competitives. Segons càlculs d'historiadors de l'economia, la disparitat de nivell econòmic entre la part més desenvolupada dels països avui industrialitzats i la menys desenvolupada del que avui s'anomena tercer món, que era, a mitjans del segle XVIII, de 2 a 1, havia passat a ser de 27 a 1 l'any 1975^e. La coexistència de la satisfacció d'unes "necessitats supèrflues" altament desenvolupades (i costoses en recursos naturals i humans) i la insatisfacció massiva de les necessitats "necessàries" --sobretot al tercer món, però també en sectors dels països rics-- posa en qüestió la viabilitat de l'esperança liberal-utilitarista.

5.3. Límits socials i límits naturals al creixement

La resposta convencional, des de l'òptica liberal, a les crítiques de la desigualtat i de la insatisfacció de les necessitats bàsiques dels pobres han estat sempre: fem créixer el pastís i n'hi haurà per a tots. Però ¿és possible fer créixer indefinidament el pastís? Hi ha símptomes, relativament recents, que fan pensar que no, que hi ha

^e La mesura ha estat feta amb estimacions del PNB per habitant. La distància entre el conjunt de les dues regions mundials esmentades ha passat d'1/1 a 7,5/1 en el mateix període. Per a completar l'avaluació, caldria afegir les disparitats entre famílies al si de cada país o regió. La font és Bairoch, in Topolski et al. (1981), 196-213.

límits objectius al creixement de la riquesa i de les necessitats.

Aquests límits són de dues menes: socials i naturals. En el sentit més elemental, es pot considerar límit social el que representa l'existència d'altres éssers humans que competeixen per recursos limitats. Suposant uns recursos limitats (i més encara si són escassos o decreixents) per satisfer les necessitats d'una comunitat en un moment determinat, el creixement de les necessitats de qualsevol individu estarà limitat per la satisfacció de les dels altres. Aquest és el tipus de límit que considerava Malthus en els seus pronòstics pessimistes.

Però quan una societat té satisfetes les necessitats bàsiques i pot desenvolupar "necessitats supèrflues", es presenten una altra mena de límits, que Fred Hirsch (1976) ha estat el primer a estudiar sistemàticament. El punt de vista de la seva argumentació és la distinció entre béns materials i béns posicionals, segons que estiguin o no a l'abast de tothom (en funció de la productivitat imperant del treball). Aquesta distinció correspon a la de Harrod entre riquesa democràtica i riquesa oligàrquica. Hirsch suposa que el creixement de la riquesa material intensifica la competència per béns posicionals, és a dir, que quan estan satisfetes les necessitats bàsiques la gent tendeix a desitjar més intensament els béns superflus que confereixen prestigi. Però quan es generalitza aquest fenomen una part creixent del consum de les persones pren un aspecte social que s'afegeix a l'aspecte individual en el sentit següent: el consum esdevé tal que la satisfacció que proporciona depèn no només del consum propi, sinó també del dels altres. Això és visible en el cas de la congestió o aglomeració: no és el mateix banyar-se en una platja quan no hi ha ningú que quan s'hi aglomera una multitud. La satisfacció de la persona, en aquest cas, depèn també de la presència o

absència dels altres. La difusió d'un consum entre una multitud de persones pot deteriorar les condicions d'ús de l'objecte consumit, i això depèn de l'escassetat provocada, física o social, del bé o servei, o d'algun bé concomitant. L'ús massiu de l'automòbil a les ciutats condueix a col·lapses circulatoris i, en conseqüència, a la pèrdua d'utilitat del cotxe com a mitjà de desplaçament. L'abundància de cotxes genera escassetat d'espai circulatori. L'aspecte social del consum individual també es manifesta en l'encariment relatiu del bé posicional quan és buscat per molta gent (augmentant-ne la demanda), que obliga a esmerçar més esforç per obtenir un resultat idèntic. Hirsch parla en aquest cas d'"allargament del consum intermedi" sense que variï el resultat final i, per tant, la satisfacció. (Això val per als béns posicionals només, no per als béns "materials", com el pa o la llet, que s'avaluen per la seva capacitat de satisfer necessitats i no per la posició que confereixen en la jerarquia social. Tenint en compte que hi ha béns ambivalents des d'aquest punt de vista i que hi ha evolucions que duen certs béns posicionals a esdevenir amb el temps béns materials, es pot corregir Hirsch afegint que hi ha "aspectes" posicionals i "aspectes" naturals en determinats béns: les observacions esmentades tindrien sentit per als aspectes posicionals.)

Hirsch ha vist clarament que en una economia expansiva de l'abundància, com les economies industrials modernes, que permeten de satisfer les necessitats bàsiques, la competició posicional origina bloqueigs i escassetats relatives malgrat l'expansió global de la riquesa; per aquesta raó, és font de frustracions. D'això en diu "límits socials al creixement". Desenvolupant aquesta idea, podem dir que aquests límits barren també el pas, tard o d'hora, al creixement de les

necessitats en la mesura que limiten les satisfaccions².

Hirsch voreja el tema de les relacions entre recursos i població, tot i que polemítza implícitament amb la idea de "límits ecològics". De fet molts dels seus exemples (com els paratges pintorescos o les platges solitàries) són béns absolutament --i no sols relativament-- escassos, i en la mesura que plantegen el problema de l'escassetat social relativa i de les frustracions de la competència posicional, obliguen a considerar també els límits naturals; és a dir, les relacions entre els valors absoluts dels recursos de la Terra i de la població humana.

Les societats humanes anteriors a la nostra s'han vist obligades a adaptar-se a l'entorn ecològic per sobreviure, sense sobrepassar la capacitat de sustentació del seu territori. Desbordar aquesta capacitat de sustentació només era possible amb el progrés de la provisió d'aliments (per exemple, l'agricultura va ampliar la capacitat de sustentació dels territoris), la importació d'articles alimentaris o l'emigració. Si alguns podien augmentar les seves necessitats, eren minories privilegiades, i la condició necessària dels seus privilegis era l'existència d'una àmplia massa de productors camperols mantinguts a nivells pròxims als de subsistència. Els progressos agrícoles i industrials, sobretot des de la revolució industrial, han suscitat la il·lusió que era possible eixamplar indefinidament la capacitat sustentadora de la terra. Però la il·lusió està arribant a la seva fi, perquè

² Cal no enganyar-se quan Hirsch, a la primera pàgina de la introducció, diu: "La intensificació de la competència posicional comporta un augment de les necessitats dels individus". Augment de les necessitats vol dir aquí que "es necessiten recursos addicionals per assolir un nivell de benestar determinat". S'està referint, doncs, al que ell anomena necessitats "instrumentals" o "intermèdies", per oposició a les satisfaccions finals.

el domini tècnic de la natura per l'home ha dut l'ecosfera a una situació límit. La tècnica moderna s'ha desenvolupat sobre el supòsit de l'explotabilitat il·limitada de la natura, que és vista com una font inesgotable de recursos alimentaris, energètics i materials i com un abocador sense fons on dipositar les deixalles generades per l'acció humana. Mentre la tècnica va tenir un poder limitat, la pertorbació dels equilibris no anava gaire enllà. Algunes destruccions ecològiques antigues havien estat importants i irreversibles: en són testimonis els nombrosos deserts provocats per l'home. Però sempre havien estat desastres locals, i els desequilibris entre població i recursos es reabsorbien (per exemple amb migracions, però també a través de desastres demogràfics: epidèmies o fams). Fora d'aquests casos locals, la capacitat autoregeneradora dels ecosistemes es mantenia. Ara, en canvi, quan les darreres previsions (de 1990) sobre la població mundial del Fons de Població de les Nacions Unides són de 8.467 milions de persones per a l'any 2025 i de més de 14 mil milions per al 2100, els mecanismes autocorrectors dels ecosistemes es troben, en molts casos, en perill pròxim de bloqueig irreversible com a efecte combinat de creixement demogràfic i industrialització. La literatura sobre la crisi ecològica mundial és abundant i no cal estendre-s'hi massa. Aquesta crisi ecològica comença a alçar uns límits físics davant del creixement de les necessitats humanes. El cas més evident de limitació física és el caràcter finit i no renovable de les reserves de combustibles fòssils (carbó, gas, petroli i urani) que formen la base del funcionament de les economies actuals.

El malbaratament massiu, accelerat i irreversible d'aquests recursos no renovables és un compendi de la doble relació depredadora que la civilització moderna imposa sobre la natura i sobre els altres individus humans: el saqueig de la natura està lligat a l'acumulació de poder en mans de

minories i al menyspreu insolidari de les generacions futures, que heretaran un planeta ecològicament degradat i privat dels essentats recursos energètics. Indica també que la victòria humana sobre el temps i l'esforç i la plètora d'articles manufacturats s'han erigit sobre una base no sols depredadora i insolidària, sinó també precària i efímera, destinada a durar només uns quants decennis més¹⁰.

Hi ha tres altres classes de límits ecològics. Un és el dels recursos minerals, que s'agreuja per la despesa energètica creixent que representaria tant el reciclatge de metalls a partir de residus com l'explotació de fonts cada cop menys accessibles. Un altre és el dels recursos biològics (agricultura, ramaderia, caça, pesca i recol.lecció), sotmesos a una reducció de les superfícies i dels espais aquàtics aprofitables per a la reproducció de la vida a causa de la destrucció de boscos, l'erosió de les terres fèrtils, la contaminació de terres i aigües, etc. Un tercer és el del volum i propietats tòxiques de les deixalles generades pels humans, que destrueixen o inutilitzen, amb la seva pol.lució, una part dels recursos

¹⁰ No es pot descartar la hipòtesi, tan acariciada pels tecnòlatres, de la possible descoberta de fonts energètiques inesgotables (fora de la solar, eòlica i altres renovables). En aquests moments la gran esperança és l'energia de fusió, que podria obtenir-se a partir d'un recurs tan abundant com l'aigua. L'interrogant encara no resolt és si l'enorme alliberament de calor que suposaria no la faria impracticable per a usos industrials per una raó també ecològica: l'impacte tèrmic sobre l'ecosfera. La qual cosa posa de manifest que l'escassetat d'energia per a ús exosomàtic és només una part d'un problema més general, i que totes les dimensions de la crisi del medi ambient són interdependents. En tot cas, les solucions purament tècniques són insuficients. Si s'inventés una làmpara elèctrica més barata i de més duració, podria suscitar la temptació de consumir-ne més: la qüestió, doncs, no és només tècnica, sinó de voluntat d'aprofitar la innovació justament per administrar millor els recursos i no per anar ampliant indefinidament els consums.

alimentaris i altres. El creixement demogràfic representa en tots quatre casos un factor doblement agreujant: perquè augmenta el nombre de persones dotades de necessitats fisiològiques elementals que reclamen satisfacció peremptòria, i perquè aquestes persones, tard o d'hora, es poden veure arrossegades per la pressió competitiva per accedir als nivells superiors de consum que els són oferts com a model de vida bona.

La tècnica està lluny d'haver dit l'última paraula en matèria de benestar humà i de creixement econòmic sostenible que el faci possible. Encara es pot progressar pel que fa a l'ús d'energies renovables i netes, l'eficiència energètica de les màquines, l'estalvi i l'aprofitament de recursos i la producció d'aliments. Però cap progrés tècnic no resoldrà el problema si no va acompanyat d'una voluntat social que redefineixi les relacions generals entre espècie humana i natura, i entre generacions presents i futures, doncs la millora tècnica pot servir no per establir un equilibri sostenible entre producció i recursos, sinó per alimentar una fugida endavant en la via d'un ulterior creixement. En suma, tot i que encara no s'ha topat a tot arreu amb els límits ecològics, aquests límits existeixen i ja estan dintre del camp visual de les generacions presents.

De fet, com que el que està en joc és sempre una adequació entre població i recursos, tot límit social implica la noció de límit ecològic i/o tècnic, és a dir, implica un entorn ecològic del qual no se'n puguin treure (de manera sostenible de cara al futur) més recursos amb les tècniques existents ¹¹. Ara bé, pot modificar-se la

¹¹ Només han estat lliures de límits alhora ecològics i socials aquelles societats sense classes on la proporció entre recursos disponibles i població ha estat molt elevada. Pel que sabem, això només ha passat, estrictament parlant, a les primitives societats de caçadors, pescadors i recol·lectors vivint en territoris pletòrics d'aliments i

proporció entre recursos i població i generar-se una situació dinàmica, en la qual els límits socials no desapareixen, però esdevenen variables, i compatibles amb el creixement de les necessitats (d'alguns o de tots). Les modernes societats industrials encarnen una situació així. Aquestes societats es basen en el creixement econòmic, que se suposa indefinit; en aquest cas, els límits socials no desapareixen mai del tot (les necessitats d'uns grups socials sempre limiten la possibilitat d'expansió de les dels altres grups), però són només relatius, no absoluts. Com que creix el producte global, cada grup, i per tant cada membre de la societat, pot esperar que creixi la seva part, encara que els percentatges de participació en el total es mantinguin invariables o fins i tot disminueixin. Aquesta és la base de la il·lusió moderna sobre la il·limitació potencial de les necessitats, que sembla donar la raó al liberalisme individualista. Però si també en una economia industrial com l'actual hi ha límits ecològics insuperables, els límits socials esdevindran tard o d'hora perceptibles. Arribarà un moment que la prolongació del creixement de les necessitats d'alguns topará amb la resistència dels altres a deixar-se reduir les seves, i s'exacerbaran els conflictes entre individus, grups, classes, nacions o ètnies.

Es pot parlar de límits socials en un altre sentit. Hi ha formes d'organització social que fomenten el desenvolupament de les "forces productives", i per tant la disponibilitat de béns i recursos, i altres que el frenen. En la mesura que frenen la producció, frenen o limiten també l'expansió de les necessitats: en són un límit social. Justament la moderna societat tècnica, capitalista, de

amb densitats de població baixes, que han estat qualificades de "societats primitives de l'abundància" (Sahlins, 1972). Però la falta de límits recíprocs a les necessitats hi coincidí amb la falta o pobresa de les necessitats.

lliure mercat, individualista i competitiva és la que ha representat en la història el foment més considerable i incontrolat de tota mena de necessitats humanes. La previsió de Marx segons la qual el capitalisme --que ell elogiava justament perquè havia "creat forces de producció més quantioses i grandioses que no havien fet totes les generacions pretèrites plegades"-- esdevindria un límit social al desenrotllament de les forces productives que precipitaria el seu final, ha fallat. Malgrat les crisis i les guerres, el capitalisme ha continuat fomentant forces productives immenses, i alhora necessitats infinites. Per contrast, les economies pseudosocialistes de planificació central, que s'havien proposat superar-lo en aquest terreny, han quedat clarament enrera. (Només cito aquesta noció de límits socials a benefici d'inventari, doncs per un examen més acurat del tema caldria revisar críticament la noció de "forces productives" del marxisme, com han esbossat, per exemple, Martínez Alier i Naredo (1980).)

Els límits socials que es poden albirar en el pròxim futur de la societat industrial tornen a ser límits vinculats als ecològics. El que avui pot provocar crisis importants o reorganitzacions profundes en les societats capitalistes és, si de cas, un desenvolupament de les forces productives "excessiu", excessivament depredador de la natura. El món ja no ens apareix com aquell espai infinit que s'oferia a l'ambició possessiva tal com el veien els liberals individualistes dels segles XVIII i XIX¹². Ni un

¹² Locke es referia a l'existència de vastes extensions de terres "desocupades" al Nou Món --amb menyspreu dels autòctons i de la seva economia de caça i recol·lecció-- per legitimar l'apropriació privada de la terra, perquè aquesta disponibilitat de terra permetia respectar la condició de deixar-ne la quantitat suficient per als altres; vege's 4.2 supra.

món en el qual puguin rajar les fonts de la riquesa social amb l'abundància prevista per Marx.

Els límits en la disponibilitat de béns i oportunitats que s'anuncien per al futur --i que són una realitat present per a una bona part de la humanitat-- també existien i es manifestaven de maneres sovint més punyents a les societats preindustrials. El problema es resolia per la via d'una distribució molt desigual de la riquesa, imposada coercitivament, que mantenia la majoria a nivells de consum molt baixos i feia així possible l'opulència de minories. Els sistemes de necessitats estaven ben diferenciats segons les classes socials.

Aquesta sortida --limitació del consum més coerció autoritària a benefici de minories-- també és possible avui; de moment és la que s'imposa en els fets, i pot prolongar-se i endurir-se si augmenta la desproporció entre població i recursos o entre expectatives i oferta efectiva de béns. Però en les condicions modernes, aquesta sortida topa amb un obstacle: les construccions ideològiques que induïen la resignació de les masses oprimides (o l'autolimitació del consum de certes tradicions) han estat eliminades i substituïdes per una ideologia d'expectatives il·limitades i universalitat de drets. Avui es pot limitar també el consum, però no es poden limitar les necessitats, justament perquè l'ordre social es basa en un foment sense restricció de tota mena de necessitats materials. La mentalitat resultant és una força explosiva que tendeix a desestabilitzar qualsevol forma de societat organitzada.

És cert que els recursos adaptatius de les persones són inesgotables i permeten als més desfavorits de sobreviure en les circumstàncies més adverses. Però les incitacions consumistes i possessives són tan intenses i persistents, l'eficàcia comunicativa dels mitjans audiovisuals tan gran i el creixement previsible de la desproporció entre població i

recursos tan considerable que no es pot descartar un col.lapse de la societat civilitzada ni fenòmens de regressió a "estats de natura" hobbesians. En podrien ser una anticipació inquietant fets com el poder dels narcotraficants a la Colòmbia dels anys vuitanta: col.lapse de la reproducció econòmica per a amplis sectors socials; aparició de contrasocietats al marge de la llei governades per una combinació de paternalisme assistencial i violència criminal. Caldria relacionar aquest i d'altres casos contemporanis d'anomia social --criminalitat, drogaddicció massiva, infància abandonada-- amb el contrast entre les expectatives alimentades entre les poblacions i la misèria material i moral a què es veuen condemnades. A més de viure la "revolució de les expectatives creixents" estem vivint la calamitat de les frustracions creixents.

El dilema sembla ser el següent. O una reorganització conscient i voluntària de les preferències i dels sistemes de necessitats o una imposició per la força de restriccions sobre les majories a benefici dels més ben situats. La primera sortida, a més de la seva superioritat moral òbvia, tindria --suposant que fos possible-- l'avantatge de la seva superior estabilitat. Perquè si no es modifiquen els sistemes de necessitats, ni la més gran violència no podrà reprimir indefinidament la satisfacció. La persistència --i creixement-- d'expectatives insadollables en coexistència amb una frustració massiva obriria un abisme en el camí de l'espècie humana.

El problema es planteja no només entre pobres i rics, sinó també entorn del sentit de la cursa indefinida en una competència pels béns de prestigi, que, com hem vist a l'apartat anterior, a més de representar una amenaça per a l'ecosfera, comporta la generació d'una escassetat relativa que fa més costosa per a tots la cursa, amb la paradoxa

d'una escassetat --de béns, de satisfaccions i de temps-- provocada per la pròpia abundància.

La creixent percepció, en els darrers anys, dels límits socials i naturals al creixement de la riquesa material fa possible que dos dels tres principis esmentats --el principi d'igualtat o justícia i el principi de respecte a la naturalesa-- esdevinguin una referència de cara a una reorganització de les necessitats que permetin establitzar d'una manera o d'una altra el procés social.

Però també l'altre principi --el de l'humanisme-- pot reforçar aquesta reorganització a partir d'un rebuig de l'empobriment humà que representa el consumisme.

5.4. El consumisme

Una fenomenologia de la mentalitat consumista pot començar per l'afany acumulatiu de béns, sensacions i experiències, lligat a la percepció moderna del temps. L'oferta pletòrica de béns i oportunitats de gaudiment desencadena una voluntat apropiadora i acumulativa que només és realitzable perquè el temps es pot dividir i dilatar. Acumular més experiències i consumir més articles exigeix un combat permanent per dilatar el temps, estalviant-ne en activitats que esdevenen instrumentals per dedicar-lo a d'altres ocupacions; manté constantment la tensió amb l'escassetat de temps.

La capacitat de consumir de cada individu sempre té un límit físic i temporal. No, en canvi, la d'adquirir (fora del límit dels diners disponibles). Hi ha, doncs, una tendència a la sobreadquisició, l'adquisició de béns per damunt de la capacitat d'ús i consum: el llibre tot just fullejat una vegada, el vestit guardat a l'armari durant anys, la joguina que només es fa servir el dia de Reis. Tenir molts béns a casa és una particularitat d'aquesta època. Satisfà la passió adquisitiva, dóna seguretat i, a

més a més, permet de reiterar els actes d'elecció: elecció en l'ús després d'elecció en la compra. Estem en una societat de "sobreelecció" (Lipovetsky). L'afany de diners és un corollari natural de l'afany possessiu, i comporta la tendència a reduir tot valor humà a una mesura quantitativa i crematística.

La plètorà pot entrar en conflicte amb la limitada capacitat d'assimilació de les persones, provocant sacietat, avorriment, pèrdua d'interès per béns "massa" abundants i fàcils d'adquirir. És el que Scitovsky anomena "síndrome del nen mimat". La sacietat, real o potencial, genera reaccions significatives en el productor i en el consumidor. L'efecte de sacietat empeny els productors, venedors i anunciants de mercaderies (incloses les artístiques) a oferir estímuls cada cop més forts i excitacions cada cop més violentes a fi de cridar l'atenció i superar l'esmussament de la sensibilitat del públic davant de l'allau d'estímuls. Això comporta un conreu permanent de la novetat com a valor en si, i una cursa ascendent en busca d'impactes sensorials o intel·lectuals que permetin superar la relativa indiferència provocada per l'abundància de missatges i sol·licitacions.

El receptor, per la seva banda, desenvolupa davant de l'excés d'estímuls uns mecanismes protectors. Si no vol renunciar a acumular el màxim nombre d'experiències possibles, pot protegir-se amb la curiositat superficial, mig indiferent, que li permet un contacte amb l'objecte sense massa desgast d'energia ni massa implicació personal. Baudrillard ho descriu així: "La relació del consumidor amb el món real (...) no és el de l'interès, de la implicació, de la responsabilitat compromesa; tampoc no és el de la indiferència total: és el de la curiositat" (1970, 32), relació que es pot fer extensiva a la política, a la informació d'actualitat, a la història, a la cultura --que els mitjans de comunicació tendeixen a presentar com una

oferta mercantil més. Si el subjecte és sol·licitat per massa objectes possibles del desig o la necessitat, que rivalitzen per la seva dedicació, hi posarà una atenció distreta i superficial, línia de mínima resistència en què el papalloneig substitueix l'assimilació.

L'apropiació consumista, habituada al canvi permanent i al gust per l'efímer, està més predisposta a la vivència ràpida i acumulativa de sensacions epidèrmiques que no a una assimilació més intensa. Tendeix, per això mateix, a la passivitat; s'acomoda fàcilment a l'estalvi de tot treball de consum (i per tant té afició als objectes d'usar-llençar i als productes hiperelaborats). Tendeix a degradar tot consum a consum intermedi (vegi's 3.2 supra), però no per assossegarse en un consum terminal satisfactori en si, sinó en un esforç compulsiu per guanyar més temps encara a fi d'ocupar-lo encara amb més activitats.

La compulsió d'omplir el temps amb més i més consums o activitats té efectes negatius per a la sociabilitat. Aquesta compulsió deriva de l'individualisme possessiu, i concretament del fet que l'apropiació individual esdevé la pauta superior de la satisfacció. La possessivitat, que primer tenia com a subjecte la unitat familiar, passa a ser també cosa de cadascun dels adults que la componen i, finalment, també dels infants i joves, als quals l'estratègia industrial i la publicitat dediquen una gran atenció com a consumidors. La riquesa, la satisfacció, la plenitud s'associen a la plèthora d'activitats que esdevenen neves. Cada minut de la meua vida adquirirà un valor superior com a continent d'una nova apropiació. En la mesura que m'abandonó a aquesta compulsió i m'exposo a més activitats, ocupacions i consums de béns que omplen el meu temps, competint entre si per obtenir la meua dedicació, qualsevol activitat no apropiadora --i en particular els intercanvis socials-- pertorba la meua economia del temps.

És un fet que la sociabilitat es deteriora quan la persona es veu atrapada en el parany de l'"escassetat de temps". Es perd el plaer de xerrar amb els altres, de "perdre el temps", de gaudir relaxadament dels estímuls informals i no programats en el temps d'oci, doncs els mateixos ocis de l'home apressat són ocis calculats per intensificar la dedicació a les múltiples ocupacions privades.

En el consum modern hi ha també casos d'addicció malaltissa, alguns dels quals ja han estat objecte d'atenció i tractament psiquiàtric, com la compulsió adquisitiva --el desig irrefrenable de comprar i comprar, en detriment a vegades de l'economia domèstica-- o l'addicció a la televisió i als videojocs --freqüent entre nens i adolescents, que requereix, en casos extrems, un tractament psicològic i pedagògic específic--. La televisió és un cas notori i omnipresent d'objecte d'ús corrent que, tant pel seu efecte hipnòtic com per la seva funció de succedani de la vida social, pot arribar a dominar l'usuari i a pertorbar seriosament la seva capacitat de reacció autònoma.

Aquí em refereixo a "consumisme" com una patologia específica de la conducta econòmica en les modernes societats tècniques, caracteritzades per l'abundància de mercaderies a disposició de les persones. És característic d'aquesta patologia un afebliment de l'autonomia personal, que es manifesta en l'element compulsiu i addictiu davant de les comoditats i facilitats ofertes. El consumisme és el punt d'arribada d'un progrés material que ha seguit la pendent fàcil que va des de l'austeritat associada a l'escassetat preindustrial a l'hedonisme possibilitat per l'abundància i la comoditat, en un procés en què la victòria espectacular de la humanitat sobre la natura ha fet perdre de vista el caràcter instrumental de les conquestes tècnico-productives i ha erigit en finalitat suprema aquestes conquestes. Les enormes possibilitats hominitzadores

frustrades d'aquestes conquestes, juntament amb les desigualtats socials creixents i la destrucció ecològica, inviten avui a reconsiderar les finalitats de l'acció humana i a restablir una relació adequada entre mitjans i fins. Com diu Mumford, tots els procediments tècnics per multiplicar els estímuls que ens envolten "només tindran valor humà quan aprenguem a sotmetre l'allau d'imatges i sons que avui ens submergeixen, fins que controlem l'ocasió, la quantitat, la duració i la freqüència de la repetició, ajustant-les a les nostres necessitats i a la nostra capacitat d'assimilació. Aquests són els imperatius d'estalvi d'una època que ha comès l'error fatal de l'aprenent de bruixot" (1979, 304). Els *saving imperatives* s'han de fer extensius no sols als missatges, sinó també als béns materials.

Però per restituir al seu lloc la instrumentalitat de l'acció humana i dels artefactes humans cal desenvolupar una mentalitat capaç de no "deixar-se posseir" pel món de les coses, sinó amb energia per a dominar-lo; una mentalitat alliberada de les tendències compulsives i addictives del consumisme.

Fins i tot les necessitats específicament modernes d'autorealització i de llibertat apareixen com inabastables fora de la pràctica adquisitiva. El món modern no és només un mercat; és també un món altament tecnificat i organitzat on hi ha poc marge per a la creativitat individual i de llibertat concreta en les activitats quotidianes. I això passa justament quan les oportunitats potencials d'autorealització i llibertat són més grans que mai. La tasca d'assolir realment l'autorealització i la llibertat esdevé sovint desproporcionada. Poques vegades s'expressa en la "vida activa"; sovint es redueix a aquelles mercaderies ja produïdes que trobo al mercat, que escullo i amb les quals m'identifico o en les quals em projecto. El meu jo s'objectifica i el món de les coses esdevé dominant. La

llibertat, en un món compacte fet d'espesses xarxes d'interdependències, on l'individu --privat de comunitats abastables-- se sent impotent, troba moltes vegades una materialització empobrida: la llibertat de compra. Les mercaderies entre les quals escollir són innumbrables, i per això la il·lusion de llibertat és més completa¹³. Confrontat a la plètor de productes, el subjecte és invitat a escorcollar acuradament la pròpia interioritat a la recerca del detall, del matís més subtil en la motivació i el gust, la qual cosa enriqueix sovint la sensibilitat i el sentit estètic. Però davant de la plètor d'objectes en el mercat, l'exercici d'aquesta llibertat és costosa en temps i energia psíquica. Requereix mirar, comparar, informar-se detalladament, i desenvolupa una capacitat de discriminació valorativa unilateralment concentrada en un tipus de decisions instrumentals que tendeixen a ocupar el lloc central de la vida. Les enquestes recents indiquen que el temps dedicat a comprar i recórrer botigues ha crescut enormement als països industrialitzats, i que augmenta la venda a través de catàlegs i per correspondència. Una enquesta publicada el 1967 sobre distribució del temps als Estats Units entre 1934 i 1966 revela que es va produir un estalvi mitjà de 3 hores en certes activitats extralaborals:

¹³ La "llibertat de compra" com a llibertat d'escollir entre les mercaderies ofertes oculta una relació asimètrica entre comprador i venedor sota l'aparença d'una satisfacció lliurement determinada d'una necessitat: "la contingència viscuda de les relacions entre tal o tal treballador i tal o tal mercaderia apareix com a llibertat d'escollir un producte d'acord amb les necessitats. En aquest cas, la noció de necessitat oculta la relació fenomenològica entre un individu i un altre --en el cas considerat, entre el consumidor i el comerciant--, reduint-la a una relació simple entre un individu i un objecte. En aquest sentit forma part dels avatars del fetitxisme de la mercaderia" (Godard, 1972, 87). Es podria afegir que darrera de la relació fenomenològica amb el comerciant hi ha la relació amb parts del sistema tècnic-productiu.

temps dedicat als àpats, caminar per gust, anar al cine, escoltar la ràdio, jugar a cartes, assistir a esdeveniments esportius i llegir llibres. ¿A què es van dedicar les 3 hores estalviades? La meitat, a veure la televisió; l'altra meitat, a treballs domèstics, fer visites i anar a comprar. L'anar a comprar ocupava el 1966 més del doble de temps que el 1934 (34 minuts enfront de 16). Aquesta tendència ha continuat, visiblement, els anys següents. "Anar a comprar" o "a mirar aparadors i botigues" --hi ha neologismes en anglès, *to go shopping*, i en francès, *magasiner*-- ha esdevingut una pràctica massiva que ocupa moltes de les hores lliures. Després dels grans magatzems o hipermercats, proliferen els centres comercials com a lloc de peregrinatge dels ciutadans desvagats i dels provincians que visiten les grans ciutats.

Les tribulacions de la llibertat poden dur a resultats encara més irrisoris. Imaginem que un comprador no ha procedit a una exploració acurada dels termes de l'elecció --les mercaderies ofertes-- ni tampoc a una exploració i avaluació dels motius, gustos i necessitats que ell mateix té. En un cas així es troba sense consciència clara del que vol o li convé. Al moment d'escollir exerceix allò que Descartes anomenava "llibertat d'indiferència", qualificant-

la de "el grau infim de la llibertat"¹⁴, per oposició a la llibertat conscient o informada. Es deixarà arrossegar per estímuls o impulsos casuals i arbitraris, pel caprici de l'instant. Sense raó suficient per a decidir-se, serà propens a claudicar davant d'impulsos heterodirigits. Davant d'estats d'indeterminació així, el venedor o el publicitari despleguen les seves arts de convenciment, i si l'apel·lació racional no basta, juguen amb la seducció i esquiven el control conscient de l'ego actuant a manera de tenalla sobre l'id o sobre el superego, segons els casos. Mitjançant el que Baudrillard qualifica de "des-sublimació dirigida", la publicitat afalaga l'id amb tota mena de sol·licitacions de la sensualitat i la libido. Però també manipula el superego utilitzant els sentiments de responsabilitat, culpabilitat, autoestima, etc.: la responsabilitat materna de comprar bons aliments per als fills, la culpabilitat de la mestressa de casa que no s'ocupa prou de la higiene domèstica, l'autoestima de l'esposa-amant que ha de vigilar la seva línia i conservar l'esveltesa per agradar al marit. Del que es tracta és de desbloquejar els estats d'indiferència dels possibles clients. Tot el món publicitari de la seducció emocional o sensual, a través de la manipulació dels sentiments de culpa, les insatisfaccions, les frustracions,

¹⁴ "Car, afin que je sois libre, il n'est pas nécessaire que je sois indifférent à choisir l'un ou l'autre des deux contraires; mais plutôt, d'autant plus que je penche vers l'un, soit que je connaisse évidemment que le bien et le vrai s'y rencontrent, soit que Dieu dispose ainsi l'intérieur de ma pensée, d'autant plus librement j'en fais choix et je l'embrasse. Et certes la grâce divine et la connaissance naturelle, bien loin de diminuer ma liberté, l'augmentent plutôt, et la fortifient. De façon que cette indifférence que je sens, lorsque je ne suis point emporté vers un côté plutôt que vers un autre par le poids d'aucune raison, est le plus bas degré de la liberté, et fait plutôt paraître un défaut dans la connaissance, qu'une perfection dans la volonté" (M, primera meditació, p. 461).

els desitjos i els fantasmes personals, juga amb els estats d'indiferència dels consumidors, confrontats amb una abundància immanejable d'articles, marques i models entre els quals no troben sovint "raó suficient" per decidir-se.

5.5. Alguns plantejaments normatius

Com he dit (vegi's final de l'apartat 2.8), hi ha una consciència --de caràcter moral, jurídic i/o polític-- segons la qual hi ha un dret universal a la satisfacció d'unes "necessitats bàsiques". Un exemple modern que suscita un ampli consens (encara que merament teòric) n'és la Declaració Universal dels Drets Humans, que afegeix als drets de ciutadania proclamats per les revolucions nordamericana i francesa del segle XVIII uns drets a una alimentació, habitatge, educació, salut, etc. dignes i adequats a les conquestes tècniques modernes. (La misèria massiva en els països no industrialitzats i les dificultats per superar-la després de la descolonització ha fet aparèixer entre alguns economistes el que s'ha anomenat *basic needs approach*, l'"òptica de les necessitats bàsiques", com un intent de trobar fórmules per trencar el cercle infernal del subdesenvolupament i de l'abisme creixent entre països rics i pobres. Un dels seus postulats és que cal mecanismes correctors dels efectes del mercat lliure, i que certes necessitats col·lectives bàsiques se satisfan millor fora del mercat, amb l'intervencionisme dels estats. Vegi's Streeten et al., 1981.)¹⁵

¹⁵ Amartya Sen (1987) fa una exposició crítica de l'enfocament convencional sobre la pobresa que va més enllà de l'"òptica de les necessitats bàsiques". Proposa com a mesura del benestar els "acompliments" (*functionings*) i les "capacitats" (*capabilities*). Entre els "acompliments" enumera l'esperança de vida, el grau d'alfabetització, la disminució de la morbiditat, l'alimentació, etc. (que es poden aconseguir amb quantitats molt variables de mercaderies i també fora del mercat). Les "capacitats"

Però això ens remet novament al problema de què cal considerar "necessitats bàsiques". Mario Bunge (1989, 34) ha elaborat una definició formalment refinada de les necessitats que permet de donar més precisió analítica al que s'ha dit fins ara. "Distingirem --diu-- dos nivells o graus de necessitats, el primari i el secundari, i definirem els conceptes corresponents en funció del de dèficit o mancança, és a dir, d'allò que manca per assolir una supervivència òptima:

"Definició. Sigui x una mancança biològica, psicològica o social d'un ésser humà b en la circumstància c . Direm d' x que és (i) una necessitat primària de b en c si, i només si, cancel·lar x és necessari perquè b es mantingui viu sota c en una societat qualsevol; (ii) una necessitat secundària de b en c si, i només si, cancel·lar x és necessari perquè b conservi o recobri la salut sota c en la societat concreta a què b pertany; (iii) una necessitat bàsica si, i només si, x és una necessitat primària o secundària".

De fet, aquesta definició és molt restrictiva. Es basa en l'imperatiu de conservació de l'ésser humà com a ésser natural, que només incorpora del que he anomenat "gènesi històrica de les necessitats" el progrés històric en la protecció de la salut (quan en el punt ii es referix a "la societat concreta a què b pertany"). Del present treball es pot concloure que les "necessitats bàsiques" així definides mai no se satisfan fora d'un context social que faci possible satisfer les altres necessitats, psicosocials, de reconeixement, pertinença, seguretat. La simple preservació de la vida i la salut és un "límit existencial", no una

serien els conjunts d'"acompliments" a disposició d'una persona, i inclourien, per tant, alguna noció de llibertat o alternatives disponibles. Es tracta d'un enfocament que deixa la disponibilitat de béns materials i serveis en un lloc subordinat (vegi's pp. 14-38).

existència humana. Kurt Goldstein ho deixa clar a propòsit del famós instint de supervivència o d'autoconservació, el qual no juga un paper important en la persona sana, que viu en condicions normals de desenvolupament vital, sinó si de cas en els malalts o els que viuen en situacions límit. La tendència a l'autoconservació, diu, "existeix sens dubte en el malalt. Aquest intenta, tant com li és possible, mantenir-se almenys en l'estat en què es troba, i així tendeix clarament a recobrar l'estat d'equilibri, d'uniformitat i d'inèrcia. Si hom parteix d'aquestes observacions i d'altres observacions anàlogues, fetes en situacions experimentals, hom pot sentir-se conduït a admetre que la conservació és un signe característic de la vida. Però si tenim en compte que el malalt es troba transformat pel que fa a alguns caràcters essencials de l'ésser humà i que ha decaigut fins a un nivell en el qual ja no són possibles cap desenvolupament ni cap productivitat, no considerarem aquest estat com l'estat normal, ni en conclourem que la tendència a la conservació és característica de la vida normal. L'observació dels malalts mostra que la simple conservació és un signe de vida anormal, de vida que decau. Per al malalt el manteniment de l'estat és l'única possibilitat d'existència. La força impulsiva de la vida normal és la tendència de l'organisme a l'activitat, al desenvolupament de les capacitats, a una realització tan alta com sigui possible de la seva essència. En condicions anormals, en les quals la realització de la seva natura ha esdevingut impossible, el propi organisme normal tendirà només a la mera conservació d'ell mateix" (1951, 169-170). Vistes les coses així, la definició de Bunge resulta estreta. La vida humana, essent autorealització, desplegament de les possibilitats inherents, va molt més enllà de la mera supervivència i la salut, sobretot si tenim en compte que les "possibilitats

inherents" s'eixamplen constantment --com hem vist-- en el curs de la producció històrico-social de les disposicions externes i internes, actives i receptives, dels individus humans.

Però si hi ha límits socials i límits naturals a la producció de les necessitats (almenys en la mesura que impliquen una explotació de la naturalesa i una competició indefinida amb els altres humans entorn de béns materials); si cal una reorganització i reorientació dels sistemes de necessitats a fi de garantir la supervivència civilitzada i la sociabilitat, ¿com cal procedir? ¿Quins plantejaments normatius cal adoptar?

Una de les conclusions que es poden treure del present estudi és que les necessitats només poden ser limitades per altres necessitats. Efectivament, en la mesura que les necessitats --em refereixo a les pròpiament humanes i no a les de mera supervivència física-- expressen l'autoidentificació personal de cadascú, no es pot limitar la necessitat coactivament, des de fora del dispositiu motivacional, sense destruir la personalitat mateixa. Les necessitats psicosocials bàsiques --de reconeixement, pertinença, protecció, etc.-- no poden ser sacrificades. Del que es tracta, en tot cas, és de modificar les necessitats derivades, socialment construïdes, de tal manera que quedin sempre satisfetes les bàsiques. Jo puc prescindir de l'automòbil d'alta cilindrada en el qual projecto el meu sentiment d'autoestima, de poder, de seguretat, a condició d'investir en un altre lloc aquestes meves necessitats psicosocials. Aquest altre lloc pot ser una altra possessió material, però pot ser també un treball creatiu, una activitat artística satisfactòria, una vocació religiosa, un combat per la justícia, l'entrega a una causa política o patriòtica, la identificació amb una comunitat d'interessos o de creences, etc.

L'addicció a les drogues psicotròpiques és una de les formes de necessitat, o dependència, més esclavitzadores que es coneixen. Una breu incursió en l'autobiografia d'un ex-drogaddicte cèlebre, Malcolm X, il·lustrarà aquesta dinàmica interior de les necessitats. El 1946, poc abans de complir els 26 anys, Malcolm X fou detingut. Era un delinqüent drogaddicte summament rebel i desafiant, que a la presó va rebre el sobrenom de "Satanàs". Una carta del seu germà Reginald, musulmà, el va fer reaccionar. La carta deia, entre altres coses: "Malcolm, no mengis més porc ni fumis més cigarretes. T'ensenyaré com sortir de la presó". Poc després va decidir ostensiblement de no menjar porc. "Quan va arribar la nit --comenta a l'autobiografia-- tota la galeria comentava que Satanàs no menjava porc. D'una manera estranya em vaig sentir orgullós. Una de les imatges universals del negre, tant a la presó com a fora, és que no es pot estar de menjar porc. Comprovar que el fet de no haver-ne menjat sorprenia sobretot els presos blancs va fer-me sentir molt bé amb mi mateix." A partir d'aquell dia la seva transformació personal va ser ràpida i aviat va abraçar la fe musulmana. La clau de la conversió va ser l'acte pel qual va afermar el control sobre els seus propis impulsos, justament perquè li va donar un sentiment inèdit d'autoestima i també, com observa Szasz, de poder sobre si mateix i sobre els altres: "amb l'abstinència del porc, Malcolm va entreveure tot un nou repertori de mecanismes per impressionar i controlar els altres; així va descobrir l'autocontrol. Com que era molt ambiciós i enèrgic, no sols va descobrir l'autocontrol, sinó que el va cultivar fins a destacar tant en aquest terreny com Joe Louis destacava en la boxa. Va superar en autodisciplina tots els qui el voltaven" (1985, 129). L'adhesió a l'islam, en la seva versió negra nordamericana, el va confirmar en la nova actitud donant-li la força que dona la fe religiosa i el

sentit de pertinença a una comunitat. "Ja no estava posseït pel dimoni ni per les drogues ni per pressions incontrolables. Havia capgirat totalment la situació: ara era ell qui estava en possessió d'ell mateix."

Tan significatiu, o més, que el cas de Malcolm X --el qual, en definitiva, era una personalitat molt forta i enèrgica-- és que el programa dels musulmans negres per erradicar la narcodependència entre la seva gent tingués més èxit que qualsevol altre intentat als Estats Units. Els musulmans negres sotmetien l'addicte a una separació sobtada i completa respecte a la droga, i li feien companyia per ajudar-lo a passar la dolorosa experiència del mono, animant-lo a desempallegar-se'n amb la seva força de voluntat. Un dels ingredients psicològics de l'ajut consistia a titllar el mono de "blanc", és a dir, associar-lo amb la raça opressora odiada. El secret d'aquesta teràpia, que considera l'addicte no com un malalt sinó com algú amb problemes personals, és restituir l'autoestima de l'addicte a través de l'orgull de raça i el sentit de pertinença a la comunitat racial i religiosa com a mitjà per recobrar l'energia moral i l'autodomini. "Tot addicte -- explica Malcolm-- pren droga per escapar d'alguna cosa. (...) La majoria dels ionquis negres es narcotitzen per oblidar que són homes negres en l'Amèrica de l'home blanc. Però el musulmà diu que l'home negre que pren drogues no fa altra cosa que ajudar l'home blanc a 'demostrar' que l'home negre no és res de res" (cit per Szasz, *ibid.*, 137-138). Del que es tracta és d'invertir l'estat d'ànim del drogaddicte i fer-li prendre consciència del seu valor i la seva dignitat, amb el reforç de la comunitat que el protegeix i el confirma en el seu valor. Ajudant l'addicte a satisfer les seves necessitats d'autoestima, pertinença i seguretat, la teràpia pot destruir la necessitat de droga i superar la desestructuració de la personalitat.

Aquest cas il·lustra no cap "camí de perfecció" (doncs sovint, com passa aquí, per desplaçar una necessitat intervenen valors o necessitats axiològicament negatius, com el fanatisme, l'odi, la satanització irracional de l'altre, la pertinença sectària i excloent a una comunitat particular, etc.) sinó una economia dels impulsos en què certes necessitats poden ser destruïdes o desplaçades amb la satisfacció --o amb altres formes de satisfacció-- de les necessitats psicosocials bàsiques.

Aquesta dialèctica interna de les necessitats suggereix algunes reflexions sobre la moderna passió adquisitiva. Potser l'atractiu del consumisme no es deu només a la seducció de les coses, de la tècnica i de la facilitat, sinó que també té a veure amb el malestar del desarrelament modern, amb la seva angoixa, derellició, solitud enmig de la massa i por de la llibertat. ¿No seran les conductes compulsives del consumisme una resposta compensatòria al desarrelament? La riquesa material permet de satisfer les necessitats fisiològiques i algunes necessitats psicològiques, com la de seguretat; però ¿no és també una recerca d'identitat i reconeixement, de sobreprotecció, d'arrels? Jost Herbig ha parlat de la tendència de la producció capitalista a "posseir la persona en la seva totalitat" i ha dit que l'efecte més profund de la publicitat (es podria afegir: i de l'organització productiva i comercial capitalista) és "la influència que exerceix sobre el clima espiritual per vincular l'autodescobriment i l'autorealització de les persones a les formes de consum corresponents a la situació econòmica del moment" (1983, 128). La capacitat adquisitiva de productes materials --incomparablement més alta avui que en qualsevol època anterior-- permet a la persona de projectar el seu jo sobre uns objectes que esdevenen, en virtut de l'apropiació privada, una prolongació objectivada de la personalitat, que

es converteixen en un marc de pertinença, en una fortalesa en la qual una personalitat fragilitzada per un món inabastable i hostil se sent protegida i troba la seva identitat --darrera una muralla, com correspon al món de persones atomitzades de l'economia mercantil.

Una prova indirecta d'aquesta relació la tenim en el fet que la dependència consumista és inversament proporcional a la capacitat per trobar un sentit a la pròpia vida fora de l'univers possessiu. És més immune a les addiccions consumistes la gent capaç de projectar-se en una vivència religiosa o política, en una activitat associativa, en un treball creatiu. És a dir, en aquelles activitats que permeten de satisfer les necessitats psicosocials fora del marc individualista i possessiu. (I a la inversa, la passió consumista dels països est-europeus pot tenir a veure amb la destrucció cultural, la pèrdua de sentit d'una vida social marcada per la mentida sistemàtica, l'atomització ~~manu~~ militar de la societat civil i les restants calamitats de l'estalinisme i postestalinisme.)

La coexistència d'una misèria espantosa i creixent de centenars de milions d'habitants del planeta amb una cursa il·limitada a consums materials creixents, que deformen la personalitat humana i que destrueixen els equilibris ecològics i socials, obliga a uns plantejaments normatius. El punt central (vegi's 2.8 supra) és la frontera entre el necessari i el superflu. Hi ha tres criteris de delimitació: el social, l'ecològic i el personal. El primer (i parcialment el segon) està contingut en la comparació que fa Bunge entre necessitat bàsica i mancança o aspiració "legítimes" (legitimate want or aspiration), que contrastaria amb el simple "gust o caprici" (fancy or whim):

"Definició. Sigui x una mancança o un desig psicològicament legítims d'un ésser humà b en la circumstància c . Establim que x és una mancança, un desig o

una aspiració legítims (a legitimate want or desire or aspiration) de b en la circumstància c si, i només si, pot ser cancel·lat en (la societat) d (i) sense impedir la satisfacció de cap necessitat bàsica de cap altre membre de d, i (ii) sense posar en perill la integritat de cap subsistema valuós de d, i menys encara de la totalitat de d" (ibidem, 35). Les definicions de Bunge són merament formals com a definicions de les necessitats. La normativitat per establir quines mancances o aspiracions són "legítimes", en canvi, no és formal, sinó substancial: són legítimes en la mesura que respecten les satisfaccions de les necessitats bàsiques dels altres i la integritat de l'entorn ecosocial de la persona interessada.

En un món dotat de la potència constructiva i alhora destructiva de la tècnica moderna, l'opció tendeix a polaritzar-se entre dues sortides. Una és la dominant avui: l'excitació il·limitada de totes les necessitats materials possibles, que duu, entre els més rics, a una cursa indefinida i buida cap a nivells de consum material creixents i cada cop més distants dels nivells de vida dels més pobres; i entre els més pobres a una frustració creixent per la seva exclusió, cada cop més accentuada, respecte d'uns valors materialistes enlairats com a valors supremes. Aquesta combinació no sols és socialment explosiva, sinó moralment empobridora i envilidora. L'altra sortida és un ordre de prioritats social que permeti satisfer, com a mínim, les "necessitats bàsiques" (definides històric-socialment) de tots i que elimini la cursa competitiva entorn de la diferenciació classista basada en l'adquisició de béns materials. Aquesta sortida implica el desenvolupament d'una "necessitat de socialitat o de justícia", una (auto)educació dels individus que els faci intolerable l'espectacle de la misèria aliena des d'una posició de benestar material sobreixent, i per tant que

contempli el benestar real com un estat en què tots i cadascun dels humans disposi d'oportunitats efectives per accedir a la riquesa històrico-social disponible en cada moment.

El segon criteri, l'ecològic, parteix de la percepció de la relació causal que hi ha entre l'afany adquisitiu il·limitat d'una població mundial en creixement exponencial i una destrucció dels ecosistemes sostenidors de la vida humana que comença a tenir dimensions devastadores a escala mundial. Des del punt de vista de les necessitats, el plantejament normatiu més explícit és el de Wolfgang Harich, el qual proposa que "es faci un inventari crític i diferenciador del conjunt de les necessitats que han anat sorgint en l'ésser humà en el transcurs del procés històric (...). Caldria distingir selectivament entre les necessitats a conservar, assumibles com herència cultural, i en casos concrets les que calgués suscitar o, fins i tot, incrementar, i aquelles altres de les quals caldria desacostumar la gent"; i que esdevingui primera necessitat humana "una conducta justa respecte al medi ambient, un ús estalviador de les matèries primeres i de l'energia, un consum conscient i ecològicament responsable, la protecció de la natura, el rebuig moral de tot malbaratament" (1978, 212-214).

Les condicions ecològiques, com hem vist, no es poden separar de les socials, i les constriccions ecològiques, per la via de l'escassetat absoluta de béns, fa que les necessitats d'unes persones o comunitats limitin les d'altres. Si són molts els que senten una necessitat amb un alt cost ecològic-energètic, la seva generalització a tothom pot resultar prohibitiva. Harich es refereix a aquest problema quan qualifica d'"anticomunistes" certs consums: "Defineixo com anticomunista el mitjà de consum que mai no podria ser consumit, amb independència de les condicions

d'organització de la societat, per tots i cadascun --sense excepció-- dels integrants de la societat, de tal manera que si es volgués prolongar indefinidament la seva producció, faria impossible el pas al comunisme, perquè aquest exclou per definició un consum lligat a diferències d'ingrés i a privilegis" (1978, 186). L'exemple de Harich és l'automòbil. Es pot aplicar el concepte també a la piscina privada, l'avió privat, etc. Aquesta noció es pot generalitzar a béns més bàsics tal com són produïts avui. L'agricultura dels Estats Units, una de les més productives del món mesurada en producte obtingut per hora-home de treball, de fet és una de les més ineficients des del punt de vista del càlcul energètic: cada calorica alimentària costa 9,1 calories en energia fòssil (degut a la inversió massiva en maquinària, fertilitzants, herbicides i plaguicides). Si es generalizés a tots els països del món, només hi hauria energia disponible per a l'alimentació (i no per a satisfer les altres necessitats de vestit, habitatge, transport, etc.), i la reproducció de la vida humana es col·lapsaria amb l'esgotament rapidíssim de les reserves de petroli. Per tant, és un tipus d'agricultura inviable com a model universal, i les necessitats materials immenses que genera (a partir, també, de la disponibilitat de molt de temps lliure que fa possible) són igualment un luxe no universalitzable (vegi's J.-P. Deléage, 1989). Això vol dir que certes "necessitats" entren en conflicte amb unes relacions harmonioses de convivència o, pitjor encara, amb una reproducció indefinida de l'espècie humana. En un cas així cal optar entre la necessitat "insolidària" i una convivència no degradada. Del que es tracta és de convertir, també, la convivència harmoniosa en necessitat, reorganitzant, si cal, les pròpies prioritats a fi que siguin compatibles amb ella.

El tercer criteri és el personal. La voracitat material convertida en passió dominant és un tema clàssic de la reflexió moral de totes les èpoques civilitzades. Un topos reiterat dels moralistes ha estat el del "perill de la riquesa". La riquesa descentra la persona fixant els seus interessos en la possessió material, perverteix el sistema motivacional convertint en fi allò que només ha de ser mitjà per a la vida bona, crea addicció, fent que no sigui la persona qui posseeix la riquesa, sinó la riquesa qui "posseeix" la persona, contra l'expressiva màxima d'Aristip de Cirene: "posseir, no ser posseït". Darrera d'aquestes crítiques hi ha una aspiració a una forma o altra d'equilibri, de rebuig de la desmesura moderna i de l'alienació quantitativista, de recuperació del sentit instrumental dels mitjans materials de l'existència, és a dir, de rebuig de la perversió que transforma els mitjans en fins de la vida humana. Aquest és el pathos que hi ha en formulacions que estableixen una jerarquia axiològica entre diversos ordres de necessitats possibles. Per a Agnes Heller, són necessitats supèrflues o alienants "les que van en detriment d'altres necessitats (...) determinants per a la personalitat humana (així l'expansió dels béns de consum individuals provoca la contínua introducció de nous productes i en desenrotlla les necessitats corresponents de tal manera que esdevé un fre per a la necessitat de temps lliure i impedeix el seu desenvolupament)" (1978, 58). I per a Luciana Castellina, és "irracional" un sistema que empeny a procurar-se béns que "resulten superflus si han de ser pagats el preu de la renúncia a béns prou més essencials, com un temps de vida humana, un treball creatiu, una relació social no despersonalitzada", béns que són destruïts pels ritmes obsessius de la civilització industrial (1983, 61-62).

En aquests plantejaments hi ha implícita la creença en la possibilitat d'intervenir en la formació de les pròpies preferències i d'incorporar al dispositiu motivacional propi els resultats d'una presa de consciència (de la mútua dependència entre els humans, de la relació entre conducta econòmica i destrucció de l'ecosfera i del caràcter essencialment limitat de l'existència humana).

La tasca de restablir el caràcter instrumental de les facilitats materials que ens envolten en funció de finalitats humanes --incloses algun grau d'harmonia social i la protecció de l'ecosfera-- reclama una suficient capacitat d'autodomini per vèncer les "temptacions de la riquesa" de què les morals tradicionals han estat sempre tan alertades. (Abans que la publicitat comercial de masses, Oscar Wilde, contra el tradicionalisme moral, ja havia afirmat que la millor manera d'alliberar-se d'una temptació és deixar-s'hi caure.)

Algunes crítiques de la civilització tècnica capitalista han utilitzat la imatge de l'infantilisme de l'home modern. Sombart diagnosticava en la societat burgesa, molt abans d'aparèixer la "societat de consum", una "regressió a l'estat elemental de l'ànima infantil", il·lustrant-ho amb quatre grups de valors propis dels infants que esdevenen patrimoni d'àmplies masses: grandària, rapidesa, gust per la novetat i afany de poder. El nen admira les coses de grans dimensions, les persones altes, fortes i potents; li agrada la velocitat, i la seva curiositat insadollable el fa rebutjar de pressa allò ja conegut i embadalir-se davant de la novetat (1913, 182-186). Mumford ha parlat dels "adolescents perpetus" que constitueixen la clientela de certs invents, com l'automòbil, lligats al pathos de poder i velocitat propi de la nostra civilització. La infantilització de les multituds és una de les facetes més perverses de la massificació, i és un dels perills més grans

que assetgen l'autonomia personal, la qual implica maduresa i capacitat per regular els propis impulsos. Deixa els individus més indefensos davant de la manipulació de les grans organitzacions capitalistes i burocràtiques, dispostes a administrar-los tot allò que "necessiten" i "desitgen". Un dels mecanismes impersonals d'infantilització és la producció en massa. "Per abaratir la producció, el venedor haurà d'ampliar el seu mercat, cosa que podrà fer millor si satisfà els desitjos compartits per tots. Aquests desitjos --deixant de banda els béns essencials-- són els desitjos primitius, senzills, que comparteix amb tothom el segment més ignorant del públic consumidor. Satisfent aquests desitjos, el venedor fa la important funció econòmica de crear les condicions necessàries per a l'aprofitament de les economies d'escala, abaratint el producte i posant-lo a l'abast de tothom; però al mateix temps desanima i frustra els gustos més refinats i així rebaixa el nivell del gust general del públic" (Scitovsky, 1976, 26-27). L'efecte, no buscat intencionadament per ningú, és la promoció de la facilitat i irresponsabilitat que caracteritza la mentalitat infantil, i que impregna el món de la publicitat.

Cal considerar la dificultat de recórrer el camí invers del que ha recorregut la modernitat, des de l'austeritat preindustrial a l'abundància i l'hedonisme sense frens de la societat opulenta. Es tractaria de desenvolupar una maduresa psíquica que fes possible l'autocontenció --que no és sinònim d'ascetisme: pot ser una autocontenció hedonista com la d'Epicur-- enmig de l'abundància. Com a model moral normatiu, ja Plató havia rebutjat el prejudici espartà contra els banquetes i el consum de vi, al·legant que era una fugida davant de la falta personal de disciplina. Beure alcohol, deia, no és ni bo ni dolent en si. Del que es tracta és de cultivar hàbits de moderació que permetin gaudir-ne sense caure en conductes irregulars i

descontrolades, i enfrontar-se amb les temptacions sota un bon guiatge serveix fins i tot per enfortir el caràcter (LL, 637b-650b). El model de paideia platònic és particularment pertinent en una societat d'abundància, on les "temptacions" són ubíques i impossibles d'amagar. Només l'autodisciplina és una garantia segura per evitar-ne els perills de manera estable.

La societat actual necessita recuperar els valors de mesura, equilibri i sobrietat, i el sentit de les proporcions entre mitjans i fins. Necessita trobar mecanismes per desanimar les conductes desmesurades que posen en perill la convivència mundial i els ecosistemes. El repte, a més a més, no és ni pot ser només moral: és també jurídic, polític i econòmic. Les preferències i les necessitats no es formen al si d'un individu sobirà i fora del món, sinó en un individu impregnat de valors i motivacions adquirits de la societat i davant d'un "conjunt d'oportunitat" que el condiona. L'autodeterminació requereix així una intervenció sobre els valors de la societat i sobre els conjunts d'oportunitat. No és només "educació del caràcter", paideia, és també acció social, jurídica, política, econòmica, inserció activa en la societat global que només es pot aconseguir a través de la comunitat (la "(contra)societat voluntària", vegeu Ovejero, 1989, 65-72). És així com es pot intervenir en la configuració de les preferències col·lectives compatibles amb les preferències individuals que un esculli lliurement. Si els habitants de les favelas brasilenyes tenen televisió i no aigua corrent no és perquè no siguin "consumidors racionals", perquè no siguin capaços de formar-se una jerarquia adequada de les seves pròpies necessitats, sinó perquè el mercat no els proporciona vivendes decents a preus assequibles. Per governar la formació de les seves preferències, els cal intervenir activament en el conjunt

d'oportunitat (per exemple, lluitant per una oferta pública de vivenda popular barata). Si algú preferix aliments cultivats sense química i el mercat no li'n ofereix, se'ls haurà de produir ell o associar-se amb qui els produeixi o fer un combat polític per convertir-los en una preferència col·lectiva, etc.

La crisi ecològica i de civilització obeeix a impulsos simultanis de l'esfera de la producció i de l'esfera del consum, a imatges ideològiques i a ambicions materials. No tindrà solució si continua imperant el principi de l'acumulació capitalista com a motor de l'economia en un sistema tècnico-social que provoca una espessa interdependència entre totes les activitats humanes. Però tampoc si no s'atura la formació alienada de desitjos i necessitats, si no se supera l'hedonisme primari i la seducció de la tècnica, la competència social generalitzada entorn de satisfaccions materialistes sempre creixents i la passió adquisitiva insaciable vinculada a la sed de diners.

6. EPILEG SOBRE MARX I LA "RIQUESA DEL GÈNERE HUMÀ"

Les necessitats inventariades per Maslow eren agrupades per aquest autor en dos conjunts. El primer, que reuneix, per ordre jeràrquic creixent, les necessitats fisiològiques, les de seguretat, les d'afecte o pertinença i les d'estima, constitueix el conjunt de les "necessitats de deficiència" (*deficiency needs*), caracteritzades per una "motivació de deficiència", és a dir, un impuls a omplir una mancança en el subjecte. Serien aquelles mancances que no permeten una vida normal mentre no són compensades per aportacions de l'entorn. Ara bé, per damunt de les necessitats de deficiència, Maslow establí unes "metanecessitats" o "necessitats d'ésser" (*being needs*), caracteritzades per una "motivació de creixement": es tracta d'impulsos com l'impuls a l'autorealització, a la curiositat, al coneixement, a la comprensió, a la bellesa, a la significació, a la simetria, etc. En aquest cas es tracta no d'una mera mancança psicofisiològica --condició indispensable d'una existència normal--, sinó d'impulsos cap a dimensions noves de la persona, que empenyen la personalitat a "créixer" per damunt de la simple reproducció vital. En altres contextos, Maslow s'hi refereix com als "assoliments superiors de la natura humana". Recordem que, segons aquest autor, no necessàriament tothom experimenta totes les necessitats --tant les del primer conjunt com les del segon-- en acte, però sí en potència, de tal manera que les més elevades poden no ser activades fins que les més baixes estiguin (o hagin estat algun cop) satisfetes. Si les més altes ja han estat activades en alguna ocasió, no necessàriament s'extingeixen per posterior insatisfacció de les més elementals (Fitzgerald, 1977, 37-41).

Es pot discutir la classificació maslowiana des de diversos punts de vista. Per exemple perquè és massa rígida, perquè no és completa o perquè classifica les necessitats

"socials" (amor, pertinença, estima) només entre les necessitats de deficiència. Però, en qualsevol cas, a més de donar una classificació jeràrquica omnicomprendiva, té la virtut de recollir el fenomen crucial de l'existència d'impulsos que van més enllà de la simple mancança. Amb el concepte de *being needs* (associat al de *being values*), Maslow descriu el fet que la personalitat humana té tendència a desbordar els seus propis límits; a créixer i, per tant, a innovar, a crear realitat nova, no sols objectiva sinó també subjectiva: en altres termes, a eixamplar el dispositiu motivacional. Es tracta d'una manifestació de la plasticitat pulsional descrita per Gehlen. El mèrit de Maslow és d'haver conceptualitzat des del punt de vista de les necessitats la constatació òbvia que l'ésser humà és creatiu i transcendeix els propis límits. No es tracta només que l'ésser humà tingui capacitat de crear realitat nova, sinó també que té capacitat de suscitar nous impulsos interiors.

Però hi ha dos defectes més importants en la classificació de Maslow. Un és que es limita a enumerar una jerarquia de necessitats sense buscar entre elles cap altra relació fora de la d'"emergència" de les superiors a partir de la satisfacció de les inferiors. En el present treball s'ha intentat anar més enllà i descobrir articulacions més precises entre elles¹. El segon defecte és la seva

¹ Kurt Goldstein va criticar la jerarquia maslowiana en els termes següents: "Em sembla dubtós que sigui possible de dir que hi ha una jerarquia així en general. (...) La qualificació d'una necessitat com a superior o inferior només pot ser compresa en la mesura que es relaciona amb la importància d'aquesta necessitat de cara a l'actualització de si en un moment donat. Quan afirmo això no poso en dubte que en la vida quotidiana hom pugui observar sovint una certa jerarquia, que correspon justament a una forma determinada d'actualització de si" (1951, 169). L'organicisme de Goldstein accentua el punt de vista holístic ja present en el plantejament maslowià i dona a la

ahistoricitat. La classificació maslowiana és purament psicològica i fa abstracció de la història. També s'ha esbossat a les pàgines anteriors una visió de les necessitats humanes que les historitza, posant de manifest que no sols hi ha emergència ontogenètica de les necessitats, sinó també emergència filogenètica, en un procés històric que és part essencial del procés global de desenvolupament de la humanitat en el temps.

Aquest capítol final es dedicarà a l'escrutini d'algunes implicacions d'aquesta visió històrica, i en particular a examinar la noció marxiana de "riquesa del gènere humà", segons la qual els éssers humans desenvolupen al llarg de la història una multiplicitat acumulativa de creacions, que van des de les objectivacions materials fins als refinaments de la intel·ligència i la sensibilitat, i que comprenen alhora capacitats creatives i receptives. La riquesa del gènere humà, per a Marx, culmina en la transformació interior del subjecte, quan aquest esdevé "ric en necessitats", quan, havent desenvolupat fora de si un món multifacètic i diversificat, l'impuls d'apropriar-se d'aquest món humanitzat esdevé condició d'una vida plenament humana (segons la visió optimista de Marx, on l'home passa a ser "el ser suprem per a l'home" i la societat amb els altres "la primera de les necessitats"). Aquesta noció permet de pensar la història humana no només com el desplegament d'un domini creixent de l'espècie humana sobre les forces naturals, i per tant el desplegament de les capacitats actives o creatives de l'espècie, sinó també com el creixement de les disposicions interiors, de les facultats receptives, dels impulsos i de les necessitats dels humans. Quan l'ésser humà "es fa ell mateix", es fa en una interacció amb la natura en la qual

seva crítica un caràcter més sintètic; però, mantenint-se en el terreny de la pura psicologia individual, està encara més exposat a les objeccions fetes aquí a Maslow.

transformant-la es transforma ell mateix. Les necessitats humanes no són un repertori immutable de disposicions, sinó impulsos que apareixen o s'actualitzen a mesura que els humans entren en una interacció efectiva amb els objectes adequats (naturals o artificials, materials o immaterials) que els "confirmen alguna facultat". Seria interessant estudiar amb detall la història de les facultats i necessitats humanes en el seu desplegament concret (en la història de la vida quotidiana, dels costums, en l'antropologia cultural comparada, i ajudant-se amb els testimonis literaris de tots els temps), com ja s'ha començat a fer, per poder contestar molts dels interrogants que planteja la idea d'historicitat de les necessitats. Però no hi pot haver cap dubte que les necessitats són producte històric (apart del fenomen obvi que la satisfacció de qualsevol necessitat, des de la més fisiològica, es realitza en un marc històrico-social); que "necessitats" com la religiosa, l'estètica o la curiositat científica només apareixen en estadis evolucionats de la història. I les que Maslow qualifica de "necessitats de deficiència" tampoc no s'han manifestat sempre d'igual manera: només cal pensar en les diferents figures que ha adoptat l'amor sexual al llarg de la història i concretament el paper, històricament nou, de l'amor en el matrimoni modern (que deu molt a la concepció romàntica d'aquest sentiment).

La noció de "riquesa del gènere humà" té l'interès de presentar l'obra humana com a creació col·lectiva i acumulativa, de generació en generació, que s'ofereix als individus en forma no sols de riquesa material, com a conjunt de realitzacions tècniques, sinó també com a patrimoni espiritual, a disposició de cadascú, que, en la mesura que s'assumeix i s'interioritza, enriqueix l'individu, el fa més complex, multifacètic i universal. Si al final del capítol anterior ens trobàvem amb uns individus

(i unes col·lectivitats) confrontats a la tasca d'assumir o de reorganitzar els sistemes de necessitats heretats, ara podem preguntar-nos: ¿què representa, de cara a aquesta tasca, l'herència constituïda per la "riquesa del gènere humà"?

Que la multiplicació i diversificació de les necessitats sigui un enriquiment per als éssers humans no és una idea evident i acceptada per tothom. A l'alba de l'època moderna, Rousseau va expressar una visió del tot diversa afirmant que la maldat, l'egoisme i l'afany de poder es manifesten amb l'aparició de necessitats sofisticades pròpies de l'ésser humà evolucionat o civilitzat. Per a Rousseau la diferència entre l'home natural o salvatge i l'home civilitzat prové justament de l'augment de les necessitats al llarg del temps. Els primers humans només tenien necessitats físiques senzilles i limitades, com aliment, sexe i repòs. Però, disposant de molt d'oci, van començar a procurar-se comoditats desconegudes pels seus pares, les quals van esdevenir hàbits, perdent part del seu caràcter plaent i esdevenint necessitats autèntiques, en el sentit que és més dolorós veure's privat de la satisfacció que plaent continuar-la tenint. L'augment de necessitats, en interacció amb les noves tècniques que l'ésser humà va inventant, esdevé el motor de la transició entre la humanitat natural i la civilitzada. Necessitats i tècniques es motiven: les unes a les altres, fins que l'esforç per satisfer les noves necessitats desemboca en un estat de guerra pròxim a l'imaginat per Hobbes, i finalment en la societat civil, amb desigualtats i opressió. En aquest nou estat, les necessitats esdevenen infinites, i com menys naturals i imperioses, més fortes són les passions que desperten. Finalment, l'ardor per elevar la pròpia fortuna relativa, menys per real necessitat que per posar-se per damunt dels

altres, inspira a tots els homes una sinistra inclinació a perjudicar-se els uns als altres (DI, 168-175).

Rousseau va concebre amb lucidesa l'element de dependència o addicció que comporta tota necessitat i l'amenaça que això representa per a la llibertat individual i per a la vida comunitària. Però la seva visió era també limitada, substancialment defectuosa pel seu ahistoricisme. Es oportú recordar que la idea rousseauiana del decaïment i la depravació inherents al progrés topava amb les nocions centrals de la tradició il·lustrada i la seva confiança en la perfectibilitat humana a través de la raó. Hegel li ho retreu en nom del treball, el coneixement i la llibertat (tals com ell els concep) com a trets essencialment humans: "La concepció segons la qual l'ésser humà viuria en llibertat respecte a les necessitats en un anomenat estat de natura, on només experimentaria les necessitats merament naturals i aprofitaria per a satisfer-les només els mitjans que la naturalesa li ofereix de manera accidental (fins i tot deixant de banda el moment alliberador que representa el treball) és una opinió falsa; perquè la necessitat natural com a tal i la seva satisfacció immediata representarien només l'estat de l'esperit submergit en la naturalesa, i, en conseqüència, l'estat de la ignorància i la no llibertat; i la llibertat només es troba en la reflexió de l'element espiritual sobre si mateix, en la seva distinció respecte a l'element natural i en la seva reflexió sobre aquesta realitat" (FD, ap. 194).

Marx recull la crítica hegeliana però donant-li un contingut pràctico-materialista. En comptes de l'esperit emergint de la natura, distingint-se'n i reflexionant sobre la nova relació establerta entre natura i esperit, Marx pensa en una dialèctica pràctica i material (alhora que espiritual), en una interacció entre ésser humà i natura en el curs de la qual l'ésser humà transforma la natura i es

transforma ell mateix, tant en les seves capacitats actives com en les seves disposicions receptives (vegi's 3.1 supra). En aquest procés, que és un procés històric i social, augmenten i es diversifiquen els desitjos i les necessitats dels humans. L'ésser humà primitiu, "pobre en necessitats", no mereix de Marx el mateix judici que de Rousseau, ben al contrari. Marx estigmatitza la "maleïda falta de necessitats" i veu un progrés en un ésser humà "ric en necessitats". La seva crítica de l'ordre social burgès no implica un rebuig de la multiplicació de necessitats, sinó de la manera distorsionada en què s'esdevé. No s'enganyava respecte al fet que cada productor especula sobre com crear una nova necessitat a l'altre, i així es generen apetits "inhumans, refinats, antinaturalis i imaginaris", que llicen el subjecte pel camí de la desmesura i l'aberració. La posició central del diner fa que totes les necessitats humanes tendixin a esdevenir necessitat de diner: tots els sentits queden reduïts al sentit del "tenir", i no queda més gratificació que la possessiva (doncs el diner no satisfà necessitats qualitatives) (OME 5, 389 i 382). Més encara: sota el capitalisme "la riquesa del gènere humà" només es posa a l'abast d'una minoria, mentre que la immensa majoria, els treballadors, són reduïts a una existència semianimal, sense necessitats realment humanes, sinó sotmesos a necessitats elementals i "crues". Només superant el capitalisme i la propietat privada serà possible que l'home entri en el "regne de la llibertat", fora del domini de la força alienada i alienant del capital. En un món alliberat (el comunisme) les primeres necessitats dels humans serien la seva "autorealització" (386) en el treball, entès en un sentit ample, com a transformació creativa de la natura i del jo i de les relacions amb els altres, i la necessitat "de l'altre ésser humà", "de viure socialment" (377 i 395).

Així, doncs, Marx coincidia amb Hegel en el rebuig de la falsa dicotomia rousseauiana entre natural i artificial. Falsa perquè descansa sobre la insostenible idea antropològica segons la qual hi pot haver un home "natural". Justament els primers homínids van començar a emergir de l'animalitat quan van abandonar la "naturalitat" pura. L'hominització depèn essencialment de la introducció de l'"artifici" en la conducta. A diferència de Hegel, però, Marx considerava l'emergència humana com un procés generador de conflictes i desigualtats destinats a ser reabsorbits. La "riquesa del gènere humà" produïda fora i al marge de la majoria dels individus humans, estava destinada a ser reapropiada per aquests al final de la "prehistòria humana", en la societat emancipada.

Ara bé, ¿com cal entendre realment aquesta "riquesa del gènere humà"? En l'obra de Marx, es formula de dues maneres diferents. El Marx madur posa l'accent sobre la multiplicació i diversificació de les capacitats humanes, sense que sembli preocupar-li massa la seva qualificació axiològica. El valor sembla reduir-s'hi a la "universalitat" i en "el ple desenvolupament del domini humà sobre les forces naturals":

"(...) la concepció antiga, segons la qual l'home, qualsevol que sigui la limitada determinació nacional, religiosa o política a què estigui sotmès, apareix sempre tanmateix com a finalitat de la producció, sembla molt elevada en relació amb el món modern, on la producció apareix com a finalitat de l'home i la riquesa com a finalitat de la producció. Ara bé, si hom lleva a la riquesa la limitada forma burgesa, ¿què hi resta sinó la universalitat de les necessitats, capacitats, gaudiments, forces productives, etc. dels individus, assolida mitjançant l'intercanvi universal? ¿Què hi resta sinó el ple desenvolupament del domini humà sobre les forces naturals,

així les de l'anomenada natura com les de la seva pròpia naturalesa? ¿Què hi resta sinó el deslliurament absolut de les seves disposicions creatives sense cap altre pressupòsit que el desenvolupament històric anterior, que fa d'aquesta totalitat del desenvolupament (...) de totes les forces humanes com a tals (...) finalitat en si mateixa?" (OME 21).

A les obres de joventut trobem en canvi distincions axiològiques ben explícites. La producció capitalista no sols genera necessitats enriquidores, sinó també necessitats injustificades i alienants: "Sota el règim de la propietat privada (...) tothom especula sobre com crear a l'altre una nova necessitat a fi d'imposar-li un nou sacrifici, lligar-lo a una nova dependència i seduir-lo amb nous plaers fins a dur-lo a la ruina econòmica. Cadascú intenta adquirir una facultat aliena damunt de l'altre a fi de satisfer les pròpies necessitats egoistes. A mesura que creix la massa dels objectes, augmenta el domini dels éssers estranys que esclaviza l'home, i cada nou producte representa un grau més elevat de l'engany i del pillatge recíprocs. Com més perd de la seva humanitat, tanta més necessitat de diner experimenta l'home per poder apropiarse d'allò que li és hostil. (...) l'expansió de la producció i de les necessitats es converteix en l'esclau enginyós i sempre calculador d'apetits inhumans, refinats, antinaturals i imaginaris. (...) Tots els productes són esquers per atraure el que és l'altre, el seu diner. Tot desig real o possible és una feblesa amb què la mosca és atreta al paper adhesiu. (...) Per poder exigir una propina pels seus serveis d'alcauot, (l'eunuc industrial) s'ajustarà a les imaginacions més abjectes de l'altre, farà de mediador entre ell i l'objecte del seu desig, li insinuarà gaudiments malsans, espigarà totes les seves febleses" (OME 5, 389). Aquesta visió precursora de la "societat de consum" il·lustra clarament la consciència que tenia Marx de l'ambivalència axiològica del

creixement de les necessitats, i evoca Rousseau per la seva denúncia de la dependència i l'esclavatge que poden representar certes necessitats.

Aquest punt de vista, Marx no el va abandonar en la seva maduresa; però és cert --atenint-nos als seus textos-- que va posar l'accent en la multiplicació de les necessitats com a progrés, sense semblar preocupar-se massa de la qualitat humana i moral d'aquestes necessitats. Quan elogia el punt de vista de Ricardo sobre el progrés que representa la "producció per la producció", sembla postular que la riquesa "quantitativa" és una condició indispensable de l'abundància, i que després l'ésser humà ja sabrà destriar el gra de la palla. Sembla com si la "universalitat" de la producció hagués de fer emergir automàticament aquelles necessitats qualitatives "de societat" i "d'auto-realització": com si l'optimisme antropològic de Marx li suggerís la garantia d'aquest desenllaç.

Preguntem-nos quins eren els camins que havien de dur, segons Marx, a aquest final feliç de la història. Hi ha almenys --com s'ha dit sovint-- dues interpretacions del pensament de Marx en aquesta qüestió. Una és la determinista. Les contradiccions generades pel capitalisme només podrien tenir un desenllaç, l'emancipació. Algunes formulacions inviten a aquesta interpretació, tant en el Marx jove com en el madur. En el Marx jove: "No és qüestió de què s'hagi proposat com a meta ara com ara aquest o aquell proletari o fins i tot el proletariat sencer. La qüestió és què és efectivament i què està històricament obligat a fer de conformitat amb aquest ésser" (SF,). En el Marx madur, un bon exponent n'és el resum del seu mètode històric fet per un redactor (del qual no s'esmenta el nom) de la revista petersburgesa *Viestnik Evropy*, de maig de 1872, que Marx reproduïx a l'epíleg de la segona edició d'*El capital* com a interpretació encertada. Vet aquí les

paraules del crític rus: "Marx només es preocupa d'una cosa: provar mitjançant una exacta recerca científica la necessitat de determinades ordenacions de les relacions socials i comprovar de la manera més irreprotxable els fets que li serveixen de punts de partida i de suport. A tal fi li basta plenament provar, alhora que l'ordre present, la necessitat d'un altre ordre en el qual ha de desembocar inevitablement el primer, amb independència que els homes ho creguin o no, que en tinguin o no consciència. Marx considera el moviment social com un procés històrico-natural dirigit per lleis que no sols són independents de la voluntat, la consciència i la intenció dels homes, sinó que a més a més, a la inversa, en determinen la voluntat, la consciència i les intencions" (OME 40, 17-18).

Però la lectura determinista no és l'única possible. Ja en el **Manifest comunista**, obra de joventut, la lluita de classes hi és presentada com una "lluita ininterrompuda, de vegades oculta, d'altres vegades oberta, que en tots els casos ha desembocat en una transformació revolucionària de tota la societat o en la destrucció de les classes bel.ligerants" (OME 9, 136, la cursiva és meua). L'alternativa indica que Marx i Engels, coautors de l'opuscle, contemplaven els processos històrics com a processos no predeterminats. Maximilien Rubel, bon coneixedor de la vida i obra de Marx, subratlla (1970, I, Introducció) els elements voluntaristes i antideterministes del seu pensament i de les seves actituds. Ja en els seus primers esforços per alliberar-se de les temptacions hegelianes, visibles en la seva tesi doctoral, "s'obstina a subratllar les conseqüències ètiques de la doctrina d'Epícur, la seva oposició a tota ideologia, a tot mite, i el seu elogi de la contingència com a possibilitat oferta a l'home d'escapar de la fatalitat divina i com a mitjà per assolir la llibertat" (21). La seva correspondència està

plena d'expressions que revelen la tensió moral conscient en què es va debatre tota la vida, com aquesta, que figura en una carta a S. Meyer de 30 d'abril de 1867: "Qui volgués ser una bèstia, podria naturalment girar-se d'esquena als sofriments de la humanitat i ocupar-se només de la seva persona". Quan fa de Prometeu el primer entre els sants i màrtirs del calendari filosòfic és perquè concep la vida com una lluita titànica contra les forces inhumanes i com una tasca destinada a construir una societat fraternal. A les Tesis sobre Feuerbach (1845) havia estat ben explícit destacant el paper de la "pràctica" humana: "La doctrina materialista de la influència modificadora de les circumstàncies i de l'educació oblida que els homes les modifiquen i que el propi educador ha de ser educat. (...) La coincidència del canvi de les circumstàncies i de l'activitat --o de l'autotransformació-- humana només es pot concebre i comprendre racionalment com a pràctica revolucionària" (tercera tesi).

Els dos costats del pensament marxista, l'"objectivista" i el "subjectivista", són compatibles, segons Rubel: "Com a il·luminador nat, va entrellucar per a la humanitat --amb la qual se sentia solidari com ben pocs abans d'ell-- la possibilitat, racionalment previsible, d'una renovació total; alhora va tenir la visió directa d'una situació funesta i prenyada d'una barbàrie sense parió --el segon terme d'una alternativa última--; en aquestes condicions va esdevenir el defensor no d'una causa triomfant, sinó d'una lluita oferta com a possibilitat per un destí avariciós" (35). Sidney Hook exposa la qüestió en els termes següents, que potser fan entendre millor l'aparença determinista d'un plantejament que en fons no n'és: "El comunisme no està destinat per la natura de les coses a fer-se realitat; però si la societat ha de sobreviure, el comunisme ofereix l'únic camí per sortir de l'atzucac degut a la incapacitat del

capitalisme per proporcionar als seus assalariats una existència social decent malgrat la sobreabundància de riqueses. El que diu Marx realment és: o això (el comunisme) o no res (la barbàrie)" I Hook afegeix: "L'objectivitat del marxisme deriva de la realitat d'aquest dilema; la seva subjectivitat deriva del fet que escull això i no el no res. Normalment, admetre la realitat del dilema implica l'adhesió al comunisme. Però això no vol dir que és més inevitable que tornar-se bevedor de llet quan hom admet que la llet és una beguda saludable" (cit per Rubel, ibid., 31).

Que hi ha un component activista, pràctic, moral, en el pensament de Marx sembla, doncs, indiscutible. Però ¿com és aquest component? Tot porta a pensar que, per a Marx, l'eliminació dels factors estructurals de la societat que fan que els homes s'enfrontin entre si farà emergir l'home fraternal. Només aquesta suposició fa possible entendre que tots els seus pronunciaments morals i totes les seves invitacions a la pràctica transformadora girin entorn de l'acció revolucionària, com si un cop suprimites els obstacles estructurals o institucionals la reconciliació d'individu i col·lectivitat no plantequés cap dificultat. Hi ha en aquest enfocament un residu rousseaunià sobre la bondat natural i espontània de l'ésser humà, però invertit: com que no hi ha "home natural", sinó que l'home és essencialment històric, l'harmonia social no estaria al començament, sinó al final de la història (o de la "prehistòria", com ell preferiria de dir referint-se a les societats de classes). Quan Marx parla de tasca pràctica es tracta d'una tasca negativa, la tasca revolucionària d'eliminar tot allò que obstaculitza el desplegament de les potencialitats humanes. En canvi, la construcció d'aquest home plenament humà no es formula mai com una tasca pràctica, sinó com un resultat de la història. Potser en aquest punt era coherent amb l'afirmació seva segons la qual

"la humanitat mai no es planteja sinó els problemes que pot resoldre": el problema pràctic, moral, de la seva generació era, al seu entendre, enderrocar el capitalisme. ¿Per què hauria hagut d'ocupar-se dels problemes morals de l'home d'un futur ja alliberat?

Tot i així, se'n va ocupar: els seus escrits de joventut contenen algunes indicacions, rares i escadusseres, sobre el fons del seu ideal moral, on un fil conductor subtil vincula actitud moral amb necessitat. Rousseau i Marx han utilitzat tots dos el concepte de necessitat, però carregant-lo cadascun d'ells de connotacions diverses. Ja hem vist que la principal connotació que li associa Rousseau és la de dependència, la qual li permet destacar-ne l'aspecte esclavitzador i lliberticida. En l'obra de Marx, en canvi, la principal connotació del concepte és la d'"impuls espontani". Una necessitat és bàsicament, per a Marx, un impuls o imperatiu que sorgeix del fons més íntim de la persona, i la plenitud vital és la satisfacció d'aquests impulsos. Quan Marx parla de multiplicació i diversificació de les necessitats pensa sobretot en el refinament i l'elevació qualitativa de les capacitats humanes i, molt especialment, en la seva manifestació espontània i, per tant, lliure, no imposada exteriorment al subjecte.

Vista des d'aquesta perspectiva, la noció de necessitat és central en el pensament de Marx perquè respon al seu llibertarisme radical. La conducta humana lliure i emancipada que constitueix el seu punt de referència permanent només es pot entendre com espontaneïtat; es tracta d'una espontaneïtat refinada, depurada (i per això històrica), però que restitueix la iniciativa al nucli mateix de la persona i no a cap autoritat externa.

Aquest punt de vista, Marx el fa extensiu a la moral. L'autoritat externa que rebutja no és només la social i política: és també l'autoritat moral. La seva sensibilitat

llibertària li fa insuportable imaginar que el mateix sentit del deure sigui compatible amb la llibertat. Això queda clar en tres passatges de la seva obra juvenil que passo a comentar.

Examinem, en primer lloc, l'avaluació que fa de la reforma luterana al seu article titulat "Entorn de la crítica de la filosofia del dret de Hegel": "Luter va vèncer la servitud a través de la devoció substituint-la per la servitud a través de la convicció. Va eliminar la fe en l'autoritat perquè va restaurar l'autoritat de la fe. Va convertir els capellans en seglars perquè va convertir els seglars en capellans. Va alliberar l'ésser humà de la religiositat externa perquè va implantar la religiositat dintre de l'ésser humà interior. Va emancipar de les cadenes el cos perquè va carregar el cor de cadenes" (SF, 10). Darrera del barroquisme dialèctic i esquematitzador de l'estil, la intenció és clara: el sentit del deure és un cor carregat de cadenes. La llibertat, en canvi, és incompatible amb qualsevol constricció, encara que es presenti sota la forma de deure lliurement assumit. La conducta compatible amb la societat, amb l'interès dels altres, ha de brollar del cor humà com una inclinació espontània, de tal manera que s'esborrin les fronteres entre norma social i benestar personal. Marx connecta aquí amb el classicisme alemany i la noció schilleriana de *schöne Seele*, "ànima bella", en qui deure i inclinació coincideixen plenament. Al *Wilhelm Meister*, ens assenyala Lukács, "els educadors accentuen contínuament el menyspreu dels 'preceptes' morals. Els homes no han d'obeir servilment una moral imposada: cal que esdevinguin socials en virtut d'una espontaneïtat lliure i orgànica, cal que conciliïn el múltiple desplegament de la pròpia individualitat amb la felicitat i els interessos de llurs semblants" (1946, 63). Tant Goethe com Marx polemitzen implícitament amb el dualisme moral kantian i el seu divorci

entre passions i deure. Pretenen tots dos, cadascun a la seva manera, la reconciliació de l'home *phainomenon* i l'home *noumenon*, l'home empíric i l'ideal. Kant havia afirmat que la virtut consisteix a atendre a la felicitat dels altres i al deure propi --contràriament a la conducta egoista empíricament dominant, que busca la felicitat pròpia i que siguin els altres els qui compleixen amb el deure--, però havia subratllat la necessitat del deure i havia mantingut separades les dues esferes, la del deure i la dels sentiments.

És evident que en un món on la felicitat dels altres hagués esdevingut no només el meu ideal sinó la meua necessitat interior, sobraria la moral. És la mateixa actitud implícita en el lema agustinianà "estima, i fes després el que vulguis". Si estàs penetrat d'amor cap als altres fins al moll dels ossos, no sols no et caldrà cap autoritat externa: tampoc no et caldran normes ni deures per comportar-te amistosament, solidàriament, etc. Com que trobaràs la teua felicitat en procurar la felicitat dels altres, et podràs deixar anar a la lliure espontaneïtat dels teus impulsos. El resultat en serà un ordre de la caritat, una harmonia de les ànimes.

El segon fragment entronca amb aquesta olímpica noció de llibertat interior: "Els comunistes no apel·len a l'egoisme contra l'altruisme ni viceversa. Des del punt de vista teòric no concebeixen aquesta antinòmia en cap de les seves formes, sentimental, romàntica ni ideològica; ben al contrari, posen de manifest el seu fonament material, que, quan desapareix, duu automàticament a la desaparició de l'esmentada antinòmia. D'altra banda, els comunistes no prediquen cap moral (...). No imposen a l'home l'exigència moral: estimeu-vos els uns als altres, no sigueu egoistes, etc.; saben molt bé que tant l'egoisme com l'altruisme, en determinades condicions, són la forma necessària de

l'"afirmació dels individus" (IA). El sentit d'això es concreta més avall quan ho relaciona amb l'antinòmia entre interès particular i interès general: la societat escindida en classes necessita que es proclami l'interès general perquè aquest no brolli de l'interès particular dels individus. En produir-se la desaparició d'aquest mode d'existència social, és a dir, la societat de classes, desapareixerà també l'antinòmia. En altres paraules: a la societat emancipada l'"egoisme" no té el sentit "antisocial" que té avui, sinó que representa la simple afirmació de l'individu en una circumstància particular. No implica antagonisme essencial. I no cal proclamar hipòcritament cap deure moral, cap altruisme, cap caritat, perquè la lliure espontaneïtat de la persona s'exerceix en un marc que no trenca l'harmonia bàsica de l'ordre social.

El rebuig per Marx de la "violència" de la norma es fa també palès en la seva noció de culpa i de càstig tal com s'expressa al tercer fragment que vull comentar: en unes "relacions humanes", és a dir, alliberades d'opressió i alienació --diu-- "la pena no serà **realment** res més que el judici de l'infractor sobre si mateix. No es tractarà de convèncer-lo que una **violència externa**, imposada per d'altres, és una violència que ell s'imposa a si mateix. En les altres persones veurà, si de cas, els redemptors de la pena que ell s'hagi infligit a si mateix" (SF, 244-245). L'esment de la "violència externa" és una al·lusió a Hegel, per a qui la sentència judicial tracta el delinqüent no com un animal perillós que cal intimidar i corregir per la força, sinó com un ésser racional susceptible d'elevant-se a la comprensió de la racionalitat involucrada en la pena com a reparació del delictes, de manera que la pena apareix com una "violència que ell s'imposa a si mateix" (vegi's Hegel, FD, ap. 100). Hegel idealitza la justícia de la societat existent, que no deixa mai de ser "violència externa

imposada pels altres", a la qual Marx contraposa "el judici de l'infractor sobre si mateix". El crim o la infracció dels drets dels altres ja comportaria en si el càstig del culpable, en forma de sentiment de culpa, remordiment, etc., i els altres apareixerien no com a figures hostils que imposarien un càstig al culpable, sinó com a consoladors ("redemptors de la pena") que intentarien de fer més suportable l'autoinculpació.

Aquesta idea moral del jove Marx reuneix alhora la grandesa de la seva concepció de les possibilitats de l'ésser humà i l'irrealisme utòpic. La noció marxiana de la llibertat comunista com expressió de l'espontaneïtat implica una identificació "mística" d'individu i espècie. Aquí la paraula "mística" s'utilitza translàticament per designar una relació entre individu i espècie, o comunitat, que no és producte d'una interacció pràctica, sinó d'una suposada identificació immediata (a la manera de la "unió mística" de l'ànima amb déu) o harmonia preestablerta en funció de les característiques atribuïdes tant a l'"ésser de l'espècie" com a l'individu. En l'obra de Marx trobem expressions clares de principis ètics, però sempre en l'àmbit de la moral de grup, de classe, lligats a l'acció transformadora, que és una acció col·lectiva. Sartre tenia raó quan indicava l'absència, en el corpus teòric marxista, de la problemàtica individual. Dintre de la filosofia pràctica i materialista de Marx la idea moral que he il·lustrat amb tres exemples només es podia entendre --sembla-- com idea reguladora de l'acció humana; però la inexistència en el sistema conceptual marxista d'un espai per a l'acció individual i, en particular, per a l'acció moral individual, transforma la noció de llibertat individual en un concepte estrictament utòpic i especulatiu. Kant havia tingut una consciència epistemològica més clara del problema, veient explícitament

en l'ideal un principi regulador que mai no es realitza plenament en la realitat empírica.

En tot cas, és important adonar-se que, en aquest context, la noció marxiana de necessitat pren tot el seu sentit. Per a Marx la necessitat (en tot cas, la no alienada) no és la necessitat de l'home natural rousseaunià, la necessitat animal, sinó la refinada i depurada, que concentra tot el treball de la història per produir un ésser ric en sensibilitat, intel·ligència, sociabilitat, veracitat. El sentit d'aquesta noció és justament que encarna l'harmonia completa entre individu i comunitat i l'equilibri de totes les facultats generades per la sèrie de les generacions humanes, que faria possible que l'expressió de l'espontaneïtat, sense obstacles ni directrius procedents de l'exterior, fos una conducta **immediatament** social i civilitzada.

Marx, en definitiva, feia culminar a la seva manera una visió del classicisme alemany: la modernitat com "plenitud dels temps" (en versió secularitzada), "l'era del lliure i universal desenvolupament de l'home", el "despertar de l'activitat universal de l'home --com diu Lukács-- que l'evolució de la societat burgesa engendra i alhora condemna tràgicament al naufragi" (1946, 46 i 47). Com indica aquest autor a propòsit de Goethe, màxim representant literari del classicisme alemany, al centre del *Faust* "hi ha un individu, i les experiències, el destí i l'evolució d'aquest han de representar al mateix temps el desenvolupament i el destí de tot el gènere humà" (197). Les grans figures de la filosofia clàssica alemanya són també testimoni d'aquest clima espiritual. Kant, amb una consciència històrica incipient, però indubtable, ja va afirmar que "en l'home (com a única criatura racional sobre la terra) aquelles disposicions naturals que tendeixen a l'ús de la seva raó només s'han de desenvolupar de manera completa en l'espècie, però no en

l'individu". L'explicació d'això és que "cada home hauria de viure un lapse de temps desmesuradament llarg per aprendre com utilitzar de manera adequada les seves disposicions naturals; altrament, si la Natura només ha fixat una duració breu a la seva vida (com de fet passa), li cal aleshores una sèrie --potser interminable-- de generacions per acabar conduint els germens dipositats en la nostra espècie fins al grau de desenrotllament que resulta plenament adequat a la seva (de la Natura) intenció" (HCC, segon principi). La consciència històrica és aquí tan intensa --contràriament al prejudici sobre l'ahistoricisme de la Il.lustració-- que la història hi apareix com l'espai propi de la plenitud humana. Hegel portarà aquesta visió a la seva expressió màxima. (Incidentalment, la comparació de Goethe i Kant en aquest aspecte revela una polaritat significativa. Per a Goethe la plenitud, encara que sigui històrica, s'encarna en individus concrets, "individus universals" o "lliures". Per a Kant, en canvi, potser fugint de la conclusió aparentment elitista de Goethe, la plenitud més aviat es desplega en l'"espècie", en la "sèrie interminable de les generacions". En Marx trobarem una oscil.lació entre els dos punts de vista.)

L'estranyesa que la versió marxiana de la *schöne Seele* pot causar pel seu utopisme no hauria de fer-nos insensibles a la seva concentrada qualitat moral d'afirmació d'un ideal --encara que sense claredat epistemològica-- que no sols pot ser idea reguladora de l'acció, sinó també principi d'(auto)educació de la sensibilitat moral. Doncs és evident que la conducta moral en què s'expressa l'espontaneïtat d'una consciència refinada és qualitativament superior a la consciència eixuta de qui només actua per sentit del deure, violentant si cal la seva sensibilitat. (En aquest sentit, el plantejament implícit en Marx, que és el de l'"ànima bella", és més atractiu que el rigorisme antivital de Kant, oportunament criticat per Nietzsche, que oposa passió i

deure com a principis oposats de la conducta.) Els escrits de Marx no permeten saber si era conscient d'aquesta dimensió de la seva percepció moral. Però és una interpretació plausible, tant si ens atenim als escassos textos disponibles de l'autor com si els vinculem a algunes idees procedents del classicisme alemany, en particular a allò que Goethe anomenava "regiment de la vida" o "educació del caràcter", que és justament la condició perquè l'espontaneïtat moral es manifesti com a producte d'una elaboració depurada, perquè les passions no es contraposin a la raó sinó que en siguin la seva expressió dinàmica en el camp de les motivacions.

Ara bé, tot això no ho trobem en l'obra de Marx, almenys explícitament. La polaritat no resulta, a què he fet al·lusió abans, de la seva interpretació de la plenitud humana --entre l'individu i la història, entre la persona i "la sèrie de les generacions"-- tendeix a resoldre's contra Goethe i a favor de Kant, però del Kant "historicista", no del Kant moral. En Marx no trobem mai cap invitació a la construcció de la pròpia personalitat com a tasca. Marx dona per suposat --amb el seu incorregible optimisme antropològic-- un impuls a la millora, que no li és problema. Només cal, doncs, deixar que actuï "la història": la "riquesa del gènere humà" només donarà al final fruits de perfeccionament, encara que calgui travessar etapes de purgatori.

Marx, que en la seva vida va posar en obra enormes energies morals al servei de la causa de l'emancipació humana respecte de totes les servituds, només va pensar l'ètica en termes de classe i d'espècie, però no en termes individuals. Si és vàlida la interpretació anterior, aquest buit teòric no és un atzar, perquè la norma i el deure queden reabsorbits i anul·lats en la noció de necessitat (però amb la inconseqüència de no plantejar l'educació de la

sensibilitat moral individual com a tasca). La societat emancipada no requereix cap moral perquè s'hi realitza la unió directa d'individu i col·lectivitat.

Una lectura unilateral de l'obra immensa i proteïforme de Marx pot dur a creure que la inexistència en Marx d'una ètica individual explícita (més enllà de l'adhesió a la causa de la classe o humanitat oprimida) equival a una negació de tot valor. L'Agnes Heller dels últims anys, desmentint coses afirmades per ella mateixa anteriorment², s'ha pronunciat per la versió determinista i ha afirmat que Marx aplica un "hiperhegelianisme" quan parla del paper que el proletariat "està històricament obligat a fer" (paraules textuais de Marx a La Sagrada Família). "Així --diu Heller-- l'objectiu no és triat, és simplement 'donat', i per això no pot funcionar com a valor, com a idea reguladora de l'acció. Sabem que tota obligació moral és relativa a valors-objecte específics. Si en una comunitat humana, estrat d'integració o classe no hi ha en absolut cap valor-objecte acceptat, llavors tampoc no pot haver-hi cap obligació moral" (1983, 14-15).

Aquesta interpretació topa frontalment amb les de Rubel i Hook citades, i només es justificaria --si de cas-- no a propòsit de "comunitats humanes, estrats d'integració o classes", sinó a propòsit de l'acció individual, aquest "forat negre" del corpus teòric de Marx i del marxisme. Però deixem a la marxologia la solució d'aquesta incertesa, i tornem a la noció de "riquesa del gènere humà" i a la motivació de reflexionar entorn d'ella, que és la d'aclarir la tasca de dominar i reorganitzar els sistemes de necessitats dels individus en una societat industrial moderna, individualista i tecnocientífica, a causa dels

² Heller és autora d'una obra interessant, escrita a finals dels anys 60, que duu significativament per títol *Hipòtesis per a una teoria marxista dels valors*.

perills que fan gravitar sobre els ecosistemes i la sociabilitat humana.

El primer obstacle per a un ús operatiu de la noció de "riquesa del gènere humà" tal com apareix en l'obra de Marx és que suposa una visió indiferenciada de la "plenitud humana". La realitat és, però, que la plenitud humana no és assolida de manera sempre global, sinó segons esferes diferenciades. Hi ha vides que arriben a una plenitud en l'esfera artística, d'altres en la intel·lectual, o en la moral, etc., sense que necessàriament arribin a una realització en totes les esferes, cas més aviat excepcional. No hi ha un model únic de plenitud, ni en cada esfera ni menys encara en el conjunt dels valors humans, i cada individu (almenys l'individu autònom) organitza l'economia personal dels seus recursos i prioritats segons unes opcions pròpies.

Les diferents societats que han existit al llarg de la història han donat diversos graus d'oportunitat i d'opció als seus membres. Justament la societat científica i industrial moderna és la que ha obert uns marges més amples de llibertat personal i d'autoconsciència individual per a l'exercici de l'autodeterminació personal: aquesta és sens dubte la seva aportació més important al progrés humà. Ara bé, el que la modernitat aporta no és només la independència de l'individu respecte de la comunitat natural, sinó tot un seguit de circumstàncies que fan viable no sols una "llibertat negativa" respecte a les coercions exteriors, sinó també una "llibertat positiva", és a dir, la possibilitat efectiva d'un enriquiment personal a través de les conquestes científico-tècniques i dels mitjans que proporcionen per multiplicar i diversificar les experiències de cadascú, les seves interaccions amb els altres, els seus coneixements, la seva consciència històrica, la seva experiència artística, etc. Es pot redefinir la noció de

"riquesa del gènere humà" com la riquesa de possibilitats disponibles per als individus en el marc d'una emancipació tendencialment universal. Es a dir, el patrimoni o conjunt de recursos materials i culturals que estan a l'abast de cadascú i a partir dels quals, per apropiació i desenvolupament creatiu personal, cada individu es pot construir una personalitat i desenvolupar una vida pròpia.

La "riquesa del gènere humà" és només una noció intel·ligible, doncs, si s'admet la categoria (històrico-sociològica) de patrimoni disponible. Agnes Heller (1972) ha fet una elaboració del concepte de "valor" que pot ser útil en aquest context, perquè el patrimoni històrico-social de la humanitat és un patrimoni de valors. El curs de la història es pot veure com el procés de construcció dels valors, o de la degeneració i crepuscle de tal o tal valor. Quan Heller parla de valors en aquest context, no es refereix únicament als valors morals, sinó a "tot el que produeix directament el desplegament de l'essència humana o n'és una condició", incloent entre els valors les forces productives. L'essència humana "no és allò que sempre ha estat present en la humanitat, per no parlar de cada individu, sinó la realització gradual i contínua de les possibilitats immanents a la humanitat, a l'espècie humana"³. Els valors són múltiples i pertanyen a esferes heterogènies; no tots evolucionen paral·lelament, sinó que poden canviar amb ritmes diferents i entrar en col·lisió entre ells. És freqüent la situació en què es desplega un aspecte de l'essència humana mentre es produeix una degeneració en d'altres aspectes. Durant els darrers segles,

³ Heller recull aquí i incorpora a la seva reflexió els resultats de l'anàlisi de l'obra juvenil de Marx feta per György Márkus (1973), segons el qual els components de l'essència humana són el treball (o objectivació), la socialitat, la universalitat, la consciència i la llibertat.

per exemple, els humans han crescut en autonomia individual i autoconsciència, però al preu d'una més gran solitud i del desarrelament de les persones i de la seva submissió manipulada a grans mecanismes socials. L'autora creu que en general hi ha un camí "ascendent", una tendència global al desenvolupament dels valors. Però això s'ha d'entendre a partir de la tesi següent: el criteri del desenrotllament dels valors no és només la seva realitat, sinó també la seva possibilitat o disponibilitat. El desenrotllament axiològic no és continu. Un cop assolit un estadi determinat en una esfera o una altra, és possible que en una època posterior el valor quedi deformat, perdi essencialitat o desaparegui. Però mai l'obtenció d'un valor queda del tot anul·lada per la pèrdua d'un dels nivells assolits: la consecució és sempre absoluta, la pèrdua, en canvi, és relativa. El dret romà i la filosofia aristotèlica es van perdre durant segles a Occident, però es van recuperar més tard, en part per raons circumstancials i en part per necessitat de la nova època. Això només es pot entendre si s'accepta l'existència dels valors sota el mode de la disponibilitat. Pot ser que sucumbeixi una forma de vida existent en comunitats senceres (per exemple, la democràcia atenesa), però que grups reduïts o individus, com els estoics i els epicuris, preservin la majoria dels seus valors fins i tot a través de llargs períodes de predomini de valors diferents, en què les seves idees són molt minoritàries i marginals. El ser segons la mera disponibilitat és una desaparició només relativa, i sempre es pot produir un redescobriment o revitalització del valor silenciats, com ha passat freqüentment en el curs de la història. La conclusió és que no hi ha cap valor conquerit per la humanitat que es perdi de manera absoluta; hi ha hagut i continua havent-hi resurrecció, i sempre n'hi haurà (mentre perduri la història, la qual pot acabar com a conseqüència d'un cataclisme nuclear, per exemple). Heller

designa aquest fenomen com la invencibilitat de la substància humana, entenent per "substància humana" el següent: "La història és la substància de la societat. (...) La substància no conté només l'essencial, sinó també la continuïtat de tota l'heterogènia estructura social, la continuïtat dels valors. En conseqüència, la substància de la societat no pot ser res més que la història mateixa"⁴.

Recordem, d'altra banda, que l'ésser humà no té només capacitats creatives o d'objectivació, sinó també capacitats receptives, les quals experimenten també una evolució al llarg de la vida individual i col·lectiva. L'ésser humà ha inventat i fabricat l'arc i la fletxa, i també l'art de caçar amb aquesta arma i l'habilitat de fer-ho; a continuació ha desenvolupat l'afició a usar-la i a exercitar la seva punteria amb els seu ús; i finalment ha fet d'aquesta destresa un mitjà per adquirir autoestima i consideració davant dels altres. Cada progrés humà és una nova constel·lació de modificacions objectives i subjectives. Per això es pot dir que la història humana és la història de les seves forces productives, però també la història de les seves capacitats receptives, la història de la formació de la seva interioritat.

En el curs de la història moltes de les produccions materials i espirituals no han arribat a tenir existència

⁴ Aquesta exposició es basa en Heller (1972), especialment pp. 19-37. He preferit utilitzar el terme "disponibilitat" abans que el de "possibilitat" emprat per aquesta autora, que no correspon prou adequadament a la meua intenció. Tots dos termes al·ludeixen a la indeterminació de l'acció humana, i per tant de la història. Però possibilitat és un concepte massa buit, que no recull suficientment el que vull dir: que la història, individual i col·lectiva, es fa a partir d'un patrimoni (material i espiritual) i no a partir del no res; però que aquest patrimoni pot ser utilitzat segons una combinatòria molt variada de possibilitats, i també reelaborat i enriquit de substància nova.

per a molts individus o per a grups i classes senceres, els quals han estat privats de la possibilitat d'accés a aquests béns, tot i que mai de manera absoluta, perquè fins i tot en les societats més rígidament classistes sempre hi ha individus excepcionals o afortunats dels estrats inferiors que arriben a elevar-se als superiors, o daltabaixos socials que redistribueixen els béns existents. I allò que es pot redistribuir no són només els béns, sinó també les capacitats receptives i les condicions d'apropiació. En el curs de la història canvien aquestes capacitats i condicions, les quals depenen sobretot de les estructures de classes de les societats, però també d'altres factors. La Reforma protestant, per exemple, va transformar la modalitat de relació de l'individu amb l'esfera religiosa mitjançant el lliure examen i la supressió del paper del clergat com a intermediari entre els fidels i Déu, i això va tenir efectes profunds en la subjectivitat de les persones. Cada individu, doncs, està condicionat per la seva situació en els diversos camps de forces socials en què neix i creix, els quals configuren la seva circumstància externa i les seves disposicions internes.

Ara bé, la idea de "riquesa del gènere humà" tal com la formula Marx deixa en suspens la tasca, personal i intransferible, d'assimilar l'herència col·lectiva, que només es pot entendre com educació i autoeducació, teòrica i pràctica. Implícitament, deixa entendre que aquesta és una tasca de "la història". Si restituïm aquesta temàtica en el terreny d'una pràctica operativa, ens adonarem que Goethe té coses valuoses a dir-nos en el camp de l'"educació del caràcter" com a refinament (moral, estètic, etc.) de les disposicions interiors que es fonamenta en el patrimoni heretat, assimilant-lo personalment i, eventualment, eixamplant-lo i enriquint-lo.

Marx creia que el desenrotllament de les forces productives sota el capitalisme havia dut la civilització a cims sense precedents, però provocant un estat d'escissió fatal. Era el despertar de l'activitat universal de l'home que l'evolució de la societat burgesa engendra i alhora condemna tràgicament al fracàs. Com hereu i continuador de la filosofia clàssica alemanya i com observador sensible del creixement traumàtic del capitalisme industrial, s'adonava de les contradiccions del procés i de la coexistència del progrés humà amb el mal i la deformitat humana. Però mai no va acceptar que hi haguessin factors antropològics ahistòrics i inherents a l'espècie --com la "sociabilitat asocial" de Kant⁵-- susceptibles per si mateixos de distorsionar el progrés, sinó que va buscar en la història les causes de les distorsions. Va creure trobar-les en la divisió del treball i la propietat privada dels mitjans de producció. La divisió del treball és justament la condició indispensable per multiplicar les capacitats humanes, gràcies a l'especialització, d'una banda, i als intercanvis, d'altra banda, que fan que es perfeccionin, es multipliquin

⁵ Pel que fa a la filosofia clàssica alemanya, no només Hegel va sostenir que la realitat es desplega a través de contradiccions. Kant afirmava que hi ha en l'home una "sociabilitat asocial": "Sense les propietats de la insociabilitat (...), tots els talents quedarien eternament ocults i mantinguts en forma germinal en una arcàdica vida pastoral on regnarien una harmonia perfecta, la frugalitat i el conformisme, de manera que els homes serien tan bondadosos com les ovelles que pasturessin, proporcionant així a la seva existència un valor no gaire més gran que el de la vida dels seus animals domesticats, de tal manera que no omplirien el buit de la creació pel que fa al seu destí com a naturalesa racional. Agraïm, doncs, a la natura per la incompatibilitat, per la vanitat envejosa que ens fa rivalitzar, per l'anhel insaciabile d'acaparar i fins i tot de dominar. Sense ells totes les excel·lents disposicions naturals quedarien eternament adormides al si de la humanitat sense arribar mai a desenvolupar-se" (HCC, quart principi).

i es refinin les aptituds dels individus i esdevinguin més complexes i enriquidores les seves interaccions socials. Marx no creia que calgués eliminar la divisió tècnica del treball, amb els seus efectes "civilitzadors", però sí la divisió social del treball, en virtut de la qual una majoria d'individus, assignats a tasques "inferiors", veuen créixer la riquesa del gènere humà fora i al marge de la seva vida, sacrificats al procés mateix de creació d'aquesta riquesa⁶. Aquest "estranyament" o alienació és el destí individual majoritari en les societats dividides en classes, perquè en definitiva les classes distribueixen els individus segons diferents facilitats d'accés als diversos béns que la societat genera i posa a disposició dels seus membres. Com diu Márkus, l'alienació és una "discrepància en la qual l'evolució històrica de la humanitat discrepa de l'evolució dels individus, i l'efecte autoconfigurador, auto-desenvolupador de l'activitat humana es mostra només en el pla social global, i no com a factor configurador de l'individu" (1973, 61).

Aquest diagnòstic reclama un programa de superació de l'alienació, que essencialment ha de ser una reapropiació per l'individu de la riquesa de l'espècie històricament produïda. La superació --*Aufhebung*, en el sentit hegelian d'abolició dels aspectes ja caducs i preservació a un nivell més alt dels aspectes positius-- de l'alienació és superació

⁶ Ortega y Gasset va denunciar una malformació humana de la mateixa espècie: la "barbarie del especialismo". La ciència i la tècnica modernes només poden progressar gràcies a una avançada especialització. Quan els seus cultivadors queden limitats a l'activitat en què són especialistes i no són capaços d'assimilar la riquesa cultural global de la mateixa civilització a la qual contribueixen amb el seu treball fragmentari, es desenvolupen com individus unilaterals, amputats de capacitats potencials que, per falta d'ús, queden atrofiades. Seran uns "bàrbars" enmig de la civilització. Vegi's *La rebelión de las masas*.

de la divisió social del treball i de la propietat privada: el comunisme com a societat ideal sense classes i sense autoritats externes a la persona individual, "una associació en la qual el lliure desenrotllament de cadascú és la condició per al lliure desenrotllament de tots", com diu el **Manifest comunista**. Marx considerava que la societat burgesa havia dut a un cim la "riquesa del gènere humà" i que la tasca pendent d'un autèntic "humanisme" (terme que havia utilitzat als seus escrits de joventut de 1843 i 1844) era eliminar els obstacles institucionals i estructurals que s'oposaven a una apropiació pels individus d'aquesta riquesa. Però mai no va anar més enllà en el significat concret d'aquesta apropiació.

Quan es parla de superar la barbàrie de l'especialisme o l'alienació, de facilitar que l'individu assimili el patrimoni col·lectiu de la humanitat, no es tracta d'una absorció extensiva, que no està a l'abast de la persona individual, finita i limitada. ¿Què pot significar, doncs, la formació d'un individu a la altura de los tiempos, per dir-ho amb paraules d'Ortega? Partint d'un cas particular plantejat per uns estudiants --la incompatibilitat, per falta de temps, entre l'estudi de la carrera de Dret i activitats com la pintura, la música o el muntanyisme--, Manuel Sacristán (1963) plantejava el problema de les amputacions de la plenitud humana degudes a la divisió del treball. Davant de la impossibilitat pràctica del model "renaixentista" d'ésser humà harmònic i polifacètic, busca una solució adequada a l'època, que consisteix en la combinació de (1) cultivar a fons una especialitat i (2) dotar-se d'un coneixement comprensiu de les adquisicions generals de la civilització. Es tractaria de combinar cultura general extensiva amb una capacitació qualitativa o intensiva que proporcioni un domini de les articulacions concretes de la realitat gràcies, justament, a

l'especialització aplicada a una o unes poques activitats preferents. (Sacristán advertia també que la fórmula és només un mitjà contra "l'enclaustració específica de l'intel.lectual pur", i que el problema havia de situar-se en un àmbit més ampli que afecta a tota la societat: el de la divisió del treball i la mercantilització de la vida social. Aquest àmbit més ampli crida a una transformació pràctica de la realitat social.) La fórmula sacristaniana, que es pot generalitzar a totes les formes de tracte amb la realitat (com el treball manual, per exemple), té l'interès de combinar dos principis d'assimilació del patrimoni històrico-social per part de l'individu: un principi d'apropiació extensiva i un principi d'apropiació intensiva. Una persona no pot dominar a fons totes les tècniques, activitats intel.lectuals, esportives, artístiques, ni les múltiples capacitats receptives disponibles per a la humanitat; però dominant-ne algunes, poc o molt, domina unes formes genèriques d'interacció amb la realitat; i si està dotat d'una "cultura general" polivalent, té unes coordenades per situar-se com a individu en el conjunt de l'activitat històrico-social humana. Apropiar-se de la "substància humana" de manera satisfactòria té sempre aquests dos vessants: 1) una apropiació extensiva, de "cultura general", de contacte vicariant amb altres experiències humanes a través de la representació; i 2) una apropiació intensiva a través d'una pràctica personal (o més d'una) que permeti el domini pràctic d'una regió de la realitat exterior i d'algunes de les capacitats interiors de què estigui dotat l'individu. L'enfocament de Sacristán té -fora de la seva concreció particular-- el mèrit de plantejar en el marc de l'acció individual, i per tant també de la moral individual, una qüestió central de tot humanisme modern.

Sacristán és un dels pocs marxistes que ha elaborat filosòficament el tema de l'individu i l'acció individual. Probablement l'explicació d'aquesta peculiaritat rau en la doble fecundació del seu marxisme per l'existencialisme, d'una banda, i per la filosofia analítica, de l'altra. Però per fonamentar el seu sentit de la realitat individual concreta, natural o social, va escorcollar també la pròpia tradició marxista. A propòsit de Gramsci, per exemple, diu: "la humanidad que se presenta en el individuo comporta tres tipos de elementos: primero, el individuo mismo; segundo, 'los otros'; tercero, 'la naturaleza'. El segundo y el tercer elementos son complejos. El individuo no entra en relación con los otros y con la naturaleza mecánicamente, sino 'orgánicamente' (con los otros) y 'no simplemente (con la naturaleza) por ser él mismo naturaleza, sino activamente, por medio del trabajo y de la técnica' (...). Una última precisión lleva a Gramsci a sentar una categoría --'anudamiento'-- que hoy, post factum, constituye seguramente una de las respuestas marxistas más precisas a la analítica existencial". Per aclarir aquesta categoria, cita Gramsci: "cada uno se cambia a sí mismo, se modifica, en la medida misma en que cambia y modifica todo el complejo de relaciones del cual él es el centro de anudamiento" (1958, 190). A propòsit de Lenin va sostenir que la seva principal aportació filosòfica és el paper epistemològic atribuït al "principi de la pràctica", amb el qual es vinculen la teoria, inevitablement abstracta, i la concreció individual: "El conocimiento de lo concreto se tiene que conseguir mediante la interacción dialéctica de las varias noticias abstractas, generales. (...) Para Lenin, la práctica es la consumación del conocimiento: su consumación, no sólo su aplicación y verificación. (...) la práctica tiene la función que el irracionalismo (...) confía a la intuición: superar la unilateralidad del conocimiento

abstracto" (1970, 188-189). No és estrany, doncs, que amb la seva aguda sensibilitat per les realitats individuals Sacristán elaborés --encara que només fós en la forma modesta d'un brevíssim esbós-- una idea clau prenyada de suggeriments: que la reapropiació per l'individu del patrimoni de l'espècie és també una activitat moral individual.

La moral classista "negativa" de Marx és del tot insuficient com a teoria normativa de l'acció, i no sols perquè s'ha dissipat la il·lusió d'una revolució total, alliberadora de l'"essència humana", sinó també perquè, com a moral de l'acció col·lectiva, només contempla un aspecte parcial de la intervenció en la realitat social i, sobretot, perquè no conté el punt de vista de l'acció individual. Tota acció col·lectiva és una suma d'accions individuals, encara que no es redueixi a la seva simple suma. La moral de Marx no pot, per això mateix, ni conceptualitzar adequadament el paper que pot jugar en la determinació de l'acció humana un concepte tan ric en conseqüències com és el de "riquesa del gènere humà". La dialèctica entre acció individual i acció col·lectiva és molt complexa. La teoria de jocs, la teoria de la decisió racional i la dinàmica de sistemes han posat en evidència elements importants d'aquesta dialèctica, però no esgoten totes les seves dimensions. Aquí n'hem descrit una altra, també important: l'individu no és un actor desencarnat que pren decisions en un espai social buit. És un actor que es mou en uns camps de forces ja configurats, i que només ha arribat a ser el que és --i a prendre les decisions que pren-- perquè ha assimilat d'alguna manera particular, i de vegades irrepetible, el patrimoni històric-social que ha tingut a la seva disposició en el curs de la seva constitució com a persona. Qualsevol teoria de l'acció individual ho ha de tenir present.

abstracto" (1970, 188-189). No és estrany, doncs, que amb la seva aguda sensibilitat per les realitats individuals Sacristán elaborés --encara que només fés en la forma modesta d'un brevíssim esbós-- una idea clau prenyada de suggeriments: que la reapropiació per l'individu del patrimoni de l'espècie és també una activitat moral individual.

La moral classista "negativa" de Marx és del tot insuficient com a teoria normativa de l'acció, i no sols perquè s'ha dissipat la il·lusió d'una revolució total, alliberadora de l'"essència humana", sinó també perquè, com a moral de l'acció col·lectiva, només contempla un aspecte parcial de la intervenció en la realitat social i, sobretot, perquè no conté el punt de vista de l'acció individual. Tota acció col·lectiva és una suma d'accions individuals, encara que no es redueixi a la seva simple suma. La moral de Marx no pot, per això mateix, ni conceptualitzar adequadament el paper que pot jugar en la determinació de l'acció humana un concepte tan ric en conseqüències com és el de "riquesa del gènere humà". La dialèctica entre acció individual i acció col·lectiva és molt complexa. La teoria de jocs, la teoria de la decisió racional i la dinàmica de sistemes han posat en evidència elements importants d'aquesta dialèctica, però no esgoten totes les seves dimensions. Aquí n'hem descrit una altra, també important: l'individu no és un actor desencarnat que pren decisions en un espai social buit. És un actor que es mou en uns camps de forces ja configurats, i que només ha arribat a ser el que és --i a prendre les decisions que pren-- perquè ha assimilat d'alguna manera particular, i de vegades irrepetible, el patrimoni històrico-social que ha tingut a la seva disposició en el curs de la seva constitució com a persona. Qualsevol teoria de l'acció individual ho ha de tenir present.

La categoria de disponibilitat obre un espai real a l'acció individual i, per tant, a la moral. Cada vida individual és condicionada per una multitud de determinacions, però des del nucli irreductible de la llibertat personal cadascú és lliure de prendre opcions, de (re)organitzar i (re)orientar els elements amb què compta: en cada cas es pot dir que "fa" la seva vida. Aquest és justament l'àmbit de l'acció moral. La llibertat sempre és llibertat "en situació" (Sartre), que s'exerceix no en un espai immaterial d'indeterminació absoluta, sinó a partir de la circumstància històrica, social, nacional, familiar, etc., que el subjecte no escull, sinó que rep --tot i que la relació amb la circumstància i l'herència no està predeterminada: hom hi pot tenir una relació conformista o crítica o de rebuig. El condicionament, d'altra banda, no està només "darrera" del subjecte, com a conjunt de factors causals de la seva conducta, sinó també "davant", com a conjunt d'opcions que s'ofereixen a la llibertat d'elecció.

Gràcies a la categoria de possibilitat disponible i al pluralisme axiològic, la noció de riquesa del gènere humà esdevé més operativa en el terreny de les ciències històriques i socials i obre un espai a la moral. Fa possible una noció més manejable de "progrés". Doncs, efectivament, no es pot negar ni que hi hagi progrés en molts camps de l'activitat humana ni que aquest progrés sigui desigual i compatible amb regressions ferotges. Si admetem, amb Heller, que els valors són múltiples, que pertanyen a esferes heterogènies i que no tots evolucionen alhora, serà fàcil conceptualitzar el "progrés" com un augment del nombre, varietat i importància de les possibilitats generades per l'activitat humana, dels productes i dels valors que queden a disposició dels grups humans (i dels individus), els quals els poden actualitzar amb sentits molt diferents i segons combinacions molt

variades. El resultat social i històric està condicionat per l'herència que rep cada generació, però mai del tot determinat. L'època actual, justament perquè és la que maneja una quantitat i varietat més gran de possibilitats, té un grau màxim d'indeterminació.

La modernitat ha fet créixer enormement el nombre i la varietat de les formes d'apropiació de la riquesa col·lectiva. L'emergència de l'individu autònom ha estat un moment essencial d'aquest procés. Incrementant les aspiracions de més i més individus als béns que són patrimoni de la humanitat i eliminant les barreres socials al seu accés --des dels drets civils i la llibertat de moviment fins a l'assistència mèdica i les comoditats materials--, l'època moderna fa més patent la dialèctica de possibilitat i realització. Emergeix un individu potencialment "universal", "ric en necessitats", vocacionalment "multilateral", que, per oposició a les rígides estratificacions anteriors que reservaven la vida rica a minories ínfimes, troba al seu davant tot un món a la seva disposició. La pressió material d'aquestes necessitats sobre l'entorn ecosocial, però, genera gravíssims perills per a una supervivència civilitzada de l'espècie humana, que fan inviable --a un terme més o menys llarg-- la seva expansió indefinida. El repte d'aquest final de mil·lenni és el de si els humans serem capaços de reorganitzar a temps les nostres preferències i necessitats. El desenllaç no és gens clar, perquè malgrat el coneixement científic i l'autoconsciència històrica i social, la societat moderna engendra també individus massificats, unilaterals, manipulables, atiant-los desitjos i necessitats sense frens i reduint la seva capacitat d'autodomini.

Enlloc no està escrit que aquesta plèthora de possibilitats es tradueixi en vida humana superior. Dependrà de la voluntat dels individus, de la voluntat col·lectiva

que n' emergeixi i de la capacitat per dominar unes forces desencadenades per l'activitat humana passada i present.

BIBLIOGRAFIA

- Albou, Paul (1973), "Contribution à l'étude des motivations économiques: les apports de Keynes et Pareto", Bulletin de Psychologie, tome XXVI, num. 17-18
- Albou, Paul (1976), Besoins et motivations économiques, Paris, PUF
- Amades, Joan (1950), Costumari català, 5 vols., Barcelona, cit. segons l'ed. facsimil de Salvat-Edicions 62, 1982
- Anisi, David (1987), Tiempo y técnica, Madrid, Alianza
- Arendt, Hannah (1958), The Human Condition, Chicago-Londres, The University of Chicago Press
- Argullol, Rafael (1979), La Razón romántica. El Héroe y el Único: una "incursión" en el Yo trágico del Romanticismo, tesi doctoral, Universitat de Barcelona
- Aristòtil (P), Politics, vol.2 de The Complete Works of Aristotle, trad. revisada d'Oxford, ed. per Jonathan Barnes, Princeton, Princeton University Press (Bollingen Series, LXXI), 2 vols
- Axelos, Kostas (1963), Marx penseur de la technique, Paris, Editions de Minuit
- Bachelard, Gaston (1949), La Psychanalyse du feu, Paris, Gallimard
- Baran, Paul A., i Paul M. Sweezy (1966), The Monopoly Capital, Nova York, Monthly Review Press (cit. segons l'ed. francesa: Le capitalisme monopoliste, trad. de Christos Passadéos, Paris, Maspero, 1968)
- Barceló, Alfons (1981), Reproducción económica y modos de producción, Barcelona, Serbal
- Baudrillard, Jean (1969), "La genèse idéologique des besoins", Cahiers Internationaux de Sociologie, núm. 47
- Baudrillard, Jean (1970), La société de consommation. Ses mythes, ses structures, Paris, Gallimard (cit. segons l'ed. de 1984)

- Bell, Daniel (1976), The Cultural Contradictions of Capitalism, Nova York, Basic Books (cit. segons l'ed. esp.: Las contradicciones culturales del capitalismo, Madrid, Alianza, 1977)
- Benería, Lourdes (1981), "Reproducción, producción y división sexual del trabajo", mientras tanto, núm. 6
- Bernard-Bécharies, J.-F. (1970), Le choix de consommation. Rationalité et réalité du comportement du consommateur, París, Eyrolles
- Boserup, Ester (1981), Population and Technological Change. A Study in Long-term Trends, Chicago, The University of Chicago Press (cit. segons l'ed. esp.: Población y cambio tecnológico, Barcelona, Crítica, 1984)
- Boulding, Kenneth E. (1966), "The economics of the coming spaceship Earth", in Henry Jarrett, ed., Environmental Quality in a Growing Economy, Resources for the Future Inc., Baltimore, The Johns Hopkins Press
- Boulding, Kenneth (1973), The Economy of Love and Fear: A Preface to Grants Economics, Belmont (Ca.), Wadsworth Publishing Cy
- Boulding, Kenneth E. (1978), Ecodynamics. A New Theory of Societal Evolution, Beverly Hills-Londres, Sage Publications
- Bourdieu, Pierre (1979), La distinction, París, Ed. de Minuit
- Braudel, Ferdinand (1974), Civilización material y capitalismo, Barcelona, Labor
- Braverman, Harry (1974), Labor and Monopoly Capital. The Degradation of Work in the Twentieth Century, Nova York i Londres, Monthly Review Press (cit. segons l'ed. it.: Lavoro e capitale monopolistico, prefaci de P. Sweezy, Torí, Einaudi, 1978)
- Brown, L. R. (1970), "Human food production as a process in the biosphere", Scientific American, vol. 223, num. 3

- Bunge, Mario (1989), Treatise on Basic Philosophy, vol. 8: Ethics: The Good and The Right, Dordrecht-Boston-Lancaster, Reidel Publishing Co.
- Bynum, Caroline Walker (1987), Holy Feast and Holy Fast. The Religious Significance of Food to Medieval Women, Berkeley-Los Angeles-Londres, Univ. of California Press
- Caldwell, M., et al. (1972), Socialism and the Environment, Nottingham, The Bertrand Russell Peace Foundation (ed. esp.: Socialismo y medio ambiente, Barcelona, Gustavo Gili, 1976)
- Castellina, Luciana (1986), "Il 'verde' componente necessaria del 'rosso'", in Prospettive 2000 (auteurs diversos), Pàdua, Edizioni G.P.
- Calvez, Jean-Yves (1954), "Le besoin devant la pensée économique et sociologique", Economie et Humanisme, 84, 12e année
- Centre Royaumont pour une Science de l'Homme (1974), L'unité de l'homme, tome 2: Le cerveau humain, E. Morin i M. Piatelli-Palmarini, eds., Paris, Seuil
- Cerroni, Umberto (1970), Tecnica e libertà, Bari, De Donato
- Chombart de Lauwe, Paul-Henri (1969), Pour une sociologie des aspirations, Paris, Denoël
- Chombart de Lauwe, Paul-Henri (1975a), "Les sociétés en proie au désir", Cahiers Internationaux de Sociologie, LVIII
- Chombart de Lauwe, Paul-Henri (1975b), "Les intérêts contre les besoins. La double nécessité", La Pensée, núm. 180 (especial "Besoins et consommation")
- Chombart de Lauwe, P.-H. i M.-J. (1964), "L'évolution des besoins et la conception dynamique de la famille", Revue Française de Sociologie, 1e année
- Cohen, Gerald A. (1978), Karl Marx Theory of History. A Defence, Oxford, Oxford University Press (cit. segons

- l'ed. esp.: La teoría de la historia de Karl Marx. Una defensa, Madrid, Siglo XXI, 1986)
- Commoner, Barry (1971), The Closing Circle, Nova York, Alfred Knopf (cit. segons l'ed. esp.: El círculo que se cierra, Barcelona, Plaza y Janés, 1978)
- Commoner, Barry (1990), Making Peace with the Planet, Nova York, Pantheon Books (cit. segons l'ed. italiana: Fare pace col pianeta, Milà, Garzanti, 1990)
- Cora-Dubois (1936), "The wealth concept as an integrative factor in tolowa-tututni culture", in A.L. Kroeber, Essays in Anthropology, Berkeley, pp. 49-66
- Crosby, Alfred W. (1986), Ecological Imperialism. The Biological Expansion of Europe, 900-1900, Cambridge, Cambridge University Press (cit. segons ed. esp.: Imperialismo ecológico, trad. de M. Iniesta, Barcelona, Crítica, 1988)
- Davenport, vegi's Kranzberg
- Deléage, Jean-Paul (1989), "Eco-Marxist Critique of Political Economy", Capitalism, Nature, Socialism, núm. 3
- Descartes, René (M), Méditations, in vol. II de les Oeuvres philosophiques, 3 vols., ed. de F. Alquié, París, Garnier, 1967
- Descartes, René (PA), Les passions de l'âme, ibidem
- Dibie, Pascal (1987), Ethnologie de la chambre à coucher, París, Grasset et Fasquelle
- Dobb, Maurice (1969), Welfare Economics and the Economics of Socialism, Cambridge University Press (ed. cast.: Economía del bienestar y economía del socialismo, trad. de Ramón Salvat, Siglo XXI, 1972)
- Domènech, Antoni (1989), De la ética a la política. De la razón erótica a la razón inerte, Barcelona, Crítica

- Dostoievski, Fiódor (1961), Els germans Karamàzov, versió catalana de Joan Sales, Barcelona, Club dels Novel·listes
- Elias, Norbert (1977-1978), Ueber den Prozess der Zivilisation. Soziogenetische und psychogenetische Untersuchungen, Suhrkamp, 2 vols. (ed. orig.: 1969)
- Elias, Norbert, i Eric Dunning (1987), The Quest for Excitement. Sport and Leisure in the Civilizing Process, Nova York, Basil Blackwell
- Ellul, Jacques (1954), La technique et l'enjeu du siècle, París, Armand Colin
- Elster, Jon (1983), Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality, Cambridge-París, Cambridge University Press-Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme
- Fehér, Ferenc, Agnes Heller i György Márkus (1983), Dictatorship over Needs, Oxford, Basil Blackwell (cit. segons ed. cast.: Dictadura y cuestiones sociales, trad. d'Agustín Bárcena, Mèxic, FCE, 1986)
- Fernández Buey, Francisco (1980), "L'abundància miserable. Quatre notes sobre la crisi de la nostra civilització", Quaderns d'Alliberament, Barcelona (Ed. La Magrana), núm. 5
- Fernández Buey, Francisco (1984), Contribución a la crítica del marxismo científico. Una aproximación a la obra de Galvano della Volpe, Barcelona, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona
- Fetscher, Iring (1988), Condiciones de supervivencia de la humanidad, trad. de J.M. Seña, Barcelona-Caracas, Alfa
- Fitzgerald, Ross (1977), "Abraham Maslow's hierarchy of needs. An exposition and evaluation", in Fitzgerald, ed. (1977), pp. 36-51
- Fitzgerald, Ross, ed. (1977), Human Needs and Politics, Rushcutters Bay, Pergamon Press

- Fontana, Josep (1991), "Nivel de vida, calidad de vida: un intento de estado de la cuestión y algunas reflexiones" (no publicat)
- Forster, Robert, i Oreste Ranum, eds. (1979), Food and Drink in History, Baltimore
- Fourastié, Jean (1959), Pourquoi nous travaillons, París, PUF
- Freund, Julien (1970), "Théorie du besoin", L'Année Sociologique, 3a sèrie, vol. 21, pp. 13-64
- Galbraith, John K. (1969), The Affluent Society, Boston, Houghton Mifflin (2a ed. rev.)
- García Gual, Carlos (1981), Epicuro, Madrid, Alianza
- Gehlen, Arnold (1974), Der Mensch, Frankfurt, Athenaeion Verlag (cit. segons ed. espanyola: El hombre. Su naturaleza y su lugar en el mundo, Salamanca, Sígueme, 1980)
- Geist, Valerius (1978), Life Strategies, Human Evolution, Environmental Design, Nova York-Heidelberg-Berlin, Springer Verlag
- Giedion, Siegfried (1948), Mechanization Takes Command. A Contribution to Anonymous History, Oxford, Oxford University Press (cit. segons ed. espanyola: La mecanización toma el mando, Barcelona, Gustavo Gili, 1978)
- Godard, F. (1972), "De la notion de besoin au concept de la pratique de classe", La Pensée, 166 (desembre)
- Godelier, Maurice (1966), Rationalité et irrationalité en économie, París, Maspero (ed. cast.: Racionalidad e irracionalidad en la economía, Mèxic, Siglo XXI, 1967)
- Godelier, Maurice (1974), Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas, trad. de Celia Amorós e Ignacio Romero de Solís, Madrid-Mèxico, Siglo XXI
- Goldstein, Kurt (1951), La structure de l'organisme. Introduction à la biologie à partir de la pathologie

- humaine, trad. d'E. Burckhardt. i Jean Kuntz, París, Gallimard
- Gramsci, Antonio (1970), Antología, selecció, trad. i notes de Manuel Sacristán, Mèxic, Siglo XXI
- Halbwachs, Maurice (1933), L'évolution des besoins des classes ouvrières, París, Alcan
- Halbwachs, Maurice (1972), La classe ouvrière et les niveaux de vie. Recherches sur les hiérarchies des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines, Londres-París-Nova York, Gordon et Bréaus
- Harich, Wolfgang (1978), ¿Comunismo sin crecimiento? Babeuf y el Club de Roma, trad. de G. Muñoz i A. Domènech, presentació de M. Sacristán, Barcelona, Materiales
- Harris, Marvin (1971), Culture, People, Nature. An Introduction to General Anthropology, Nova York, Harper & Row (cit. segons la 3a ed. esp.: Introducción a la antropología general, Madrid, Alianza, 1984)
- Harris, Marvin (1985), Good to Eat, Nova York, Simon & Schuster (cit. segons l'ed. esp.: Bueno para comer, Madrid, Alianza, 1989)
- Hayek, F.A. (1973), Law, Legislation and Liberty, 3 vols., Londres, Routledge and Kegan Paul
- Hegedüs, Andras (1971), "Besoins différentiels et modèles de civilisation", in Aspirations et transformations sociales, París, Anthropos
- Hegel, G.W.F. (FD), Filosofía del Derecho, trad. de Angélica Mendoza de Montero, Buenos Aires, Claridad
- Hegel, G.W.F. (PE), La Phénoménologie de l'Esprit, trad. de Jean Hyppolite, París, Aubier, 1939
- Heller, Agnes (1972), Historia y vida cotidiana. Aportación a la sociología socialista, trad. i presentació de M. Sacristán, Barcelona-Mèxic, Grijalbo

- Heller, Agnes (1977), Sociología de la vida cotidiana, prefaci de G. Lukács, trad. de J.F. Yvars i E. Pérez Nadal, Barcelona, Península
- Heller, Agnes (1978), Teoría de las necesidades en Marx, pròleg de P.A. Rovatti, trad. de J.F. Yvars, Barcelona, Península
- Heller, Agnes (1980), Instinto, agresividad y carácter. Introducción a una antropología social marxista, trad. de J.F. Yvars i C. Moya, Barcelona, Península
- Heller, Agnes (1983), "El llegat de l'ètica marxiana avui" (trad. de Gustau Muñoz), Trellat, núm. 6, València
- Heller, Agnes, vegi's Fehér/Heller/Márkus (1983)
- Herbig, Jost (1983), El final de la civilización burguesa. El futuro económico, técnico y social, trad. i pròleg d'A. Domènech, Barcelona, Crítica
- Hill, Christopher (1964), Society and Puritanism in pre-revolutionary England, Londres
- Hill, Christopher (1965), Intellectual Origins of the English Revolution, Londres, Oxford University Press (ed. esp.: Los orígenes intelectuales de la Revolución inglesa, trad. d'Alberto Nicolás, Barcelona, Crítica, 1980)
- Hirsch, Fred (1976), Social Limits to Growth, Londres, Routledge & Kegan Paul
- Horkheimer, Max (1969), Crítica de la razón instrumental, Buenos Aires, Sur
- Hounshell, David (1984), From the American System to Mass Production 1800-1932. The Development of Manufacturing Technology in the US, Baltimore, The Johns Hopkins University Press
- Huizinga, Johan (1954), Homo ludens, Scholvinck (cit. segons l'ed. esp.: Madrid, Alianza, 1972)
- Jacob, H.E. (1970), Six Thousand Years of Bread, Westport, Greenwood Press (1a ed. 1944)

- Kant, Immanuel (FMM), Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. de Victor Dubos rev. per A. Philonenko, París, Librairie Philosophique Vrin, 1980
- Kant, Immanuel (HCC), Ideas para una historia universal en clave cosmopolita, trad. de Concha Rollán i Roberto Rodríguez Aramayo, Madrid, Tecnos, 1987
- Katona, G. (1951), Psychological Analysis of Economic Behavior, Nova York
- Klinckowstroem, comte Carl von (1965), Historia de la técnica, trad. de L. Correal, Barcelona, Labor
- Kolm, Serge-Christophe (1984), La bonne économie. La réciprocité générale, París, PUF
- Kranzberg, Melville, i William Davenport, eds. (1978), Tecnología y cultura, Barcelona, Gustavo Gili
- Lacroix, Jean (1975), Le désir et les désirs, París, PUF
- Landes, David S. (1969), The Unbound Prometheus. Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present, Cambridge, Cambridge University Press (cit. segons ed. esp.: Progreso tecnológico y revolución industrial, Madrid, Tecnos, 1979)
- Laszlo, Ervin (1978), The Inner Limits of Mankind. Heretical Reflections on Today's Values, Culture and Politics, amb comentari d'Aurelio Peccei, Oxford, Pergamon Press
- Lefèbvre, Henri (1958), "Besoins et langage", Cahiers de l'ISEA, núm. 75 (sèrie M, núm. 3), desembre, pp. 33-52
- Lichtman, Richard (1982), The Production of Desire. The Integration of Psychoanalysis into Marxist Theory, Nova York-Londres, The Free Press
- Lipovetsky, Gilles (1987), L'empire de l'éphémère. La mode et son destin dans les sociétés modernes, París, Gallimard (cit. segons ed. esp.: El imperio de lo efímero, Barcelona, Anagrama, 1990)

- Locke, John (TG), Two Treatises of Government, ed. de Peter Laslett, Cambridge, 1960
- Lukács, György (1965), Prolegómenos a una estética marxista. Sobre la categoría de la particularidad, trad. de M. Sacristán, Mèxic, Grijalbo
- Lukács, György (1967), Goethe i el seu temps, trad. de Carme Serrallonga, pròleg de J.M. Castellet, Barcelona, Edicions 62
- McClelland, David C. (1967), Personality, Nova York, Holt, Rinehart & Winston (1a ed. 1951)
- Macpherson, C.B. (1962), The Political Theory of Possessive Individualism, Oxford, Oxford University Press (cit. segons ed. esp.: La teoría política del individualismo posesivo, trad. i nota de J.R. Capella, Barcelona, Fontanella, 1970)
- Macpherson, C.B. (1977), "Needs and wants: an ontological or an historical problem?", in R. Fitzgerald, ed. (1977), pp. 26-35
- Magri, Susanna (1975), "Besoins sociaux et politique du logement de l'Etat", La Pensée, núm. 180 (especial "Besoins et consommation"), abril, pp. 88-104
- Malinowski, Bronislaw (1933), Moeurs et coutumes des Mélanésiens, trad. de S. Jankélévitch, París, Payot (cit. segons l'ed. revisada de 1968: Trois essais sur la vie sociale des primitifs)
- Malinowski, Bronislaw (1935), Coral Gardens and their Magic. Soil-tilling and Agricultural Rites in the Trobriand Isles, Londres, Allen & Unwin (cit. segons l'ed. esp.: El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobriand, Barcelona, Labor, 1977)
- Malinowski, Bronislaw (1944), A Scientific Theory of Culture and Other Essays (cit. segons ed. esp.: Una teoría científica de la cultura, Barcelona, Edhasa, 1970)

- Marglin, Stephen (1973), "Origines et fonctions de la parcellisation des tâches. A quoi servent les patrons?", in André Gorz, ed. Critique de la division du travail, Paris, Seuil, pp. 41-89
- Márkus, György (1973), Marxismo y "antropología", trad. de la versió alemanya de M. Sacristán, Barcelona, Grijalbo (ed. orig. hongaresa: 1971)
- Márkus, György, vegi's Féher/Heller/Márkus (1983)
- Martínez Alier, Joan (1984), L'ecologisme i l'economia. Història d'unes relacions amagades, Barcelona, Edicions 62
- Martínez Alier, Joan, i J.M. Naredo (1980), "La noció de 'forces productives' i la qüestió de l'energia", Quaderns d'Alliberament, Barcelona (Ed. La Magrana), núm. 5
- Marx, Karl (OME 5), Manuscritos de París. Escritos de los "Anuarios Francoalemanes" (1944), vol. 5 de les obres de Marx i Engels. ed. castellana dirigida per M. Sacristán, trad. i notes de J.M. Ripalda, Barcelona, Crítica, 1978
- Marx, Karl (OME 21/22), Líneas fundamentales de la crítica de la economía política (Grundrisse), trad. de Javier Pérez Royo, Barcelona, Crítica, 1977-1978
- Marx, Karl (OME 40/41), El capital, llibre I, trad. de M. Sacristán, Barcelona, Grijalbo, 1976
- Marx, Karl (SF), La Sagrada Familia y otros escritos filosóficos de la primera época, trad. de W. Roces, Mèxic, Grijalbo, 1962
- Marx, Karl (IA), La ideología alemana, trad. de W. Roces, Barcelona, Grijalbo (coedició amb Ediciones Pueblos Unidos, Montevideo), 1970
- Maslow, Abraham H. (1954), Motivation and Personality, Nova York, Harper & Row

- Maslow, Abraham H. (1955), "Deficiency motivation and growth motivation", in Nebraska Symposium of Motivation, M.R. Jones, ed., Lincoln, University of Nebraska Press
- Maslow, Abraham H. (1962), Toward a Psychology of Being, Princeton, Van Nostrand (2a ed. 1968)
- Maslow, Abraham H. (1967), "Self-actualisation and beyond", in Challenges of Humanistic Psychology, J.F.T. Bugental, ed., Nova York, McGraw-Hill
- Maslow, Abraham H. (1969), "The farther reaches of human nature", in The Journal of Transpersonal Psychology, vol. 1, núm. 1 (primavera)
- Mead, George H. (1953), Mind, Self and Society, Chicago, The University of Chicago Press (cit. segons l'ed. cast.: Espíritu, persona y sociedad desde el punto de vista del conductismo social, Buenos Aires, Paidós)
- Meek, Ronald L. (1976), Social Science and the Noble Savage, Cambridge, Cambridge University Press
- Meier, Richard L. (1956), Science and Economic Development. New Patterns of Living, Nova York, MIT-John Wiley & Sons (cit. segons l'ed. esp.: Ciencia y desarrollo económico, trad. d'A. Gobernado, Madrid, Aguilar, 1964)
- Melotti, Umberto (1979), L'uomo tra natura e storia, Milà, Centro Studio Terzo Mondo (cit. segons l'ed. esp.: El hombre entre la naturaleza y la sociedad, trad. de Ricardo Pochtar, Barcelona, Península, 1981)
- Mercier-Josa, Solange (1972), "Sur la notion de besoin chez Hegel", La Pensée, 162 (abril)
- Merton, Robert K. (1938), Science, Technology and Society in Seventeenth-Century England, vol. IV de la 2a part d'Osiris: Studies on the History and Philosophy of Science, and on the History of Learning and Culture, Bruges, The St. Catherine Press
- Miller i Dollard (1941), Social Learning and Imitation, New Haven, Yale University Press

- Mitcham, Carl (1989), ¿Qué es la filosofía de la tecnología?, trad. de C. Cuello i R. Méndez, Barcelona, Anthropos
- Morishima, Michio (1984), Por qué ha "triunfado" el Japón. Tecnología occidental y mentalidad japonesa, trad. de J. A. Bravo, Barcelona, Crítica
- Moynot, Jean-Louis (1975), "Déterminations sociales et individuelles des besoins", La Pensée, núm. 180 (especial "Besoins et consommation"), abril, pp. 61-87
- Mumford, Lewis (1934), Technics and Civilization, cit. segons l'ed. de 1963 de Harcourt Brace Jovanovitch Publishers, San Diego-Nova York-Londres
- Mumford, Lewis (1944), The Condition of Man, Nova York-Londres, Harcourt Brave Jovanovitch Publishers (3a ed. 1973)
- Mumford, Lewis (1951), The Conduct of Life, Nova York-Londres, Harcourt Brace Jovanovitch Publishers (2a ed. 1970)
- Mumford, Lewis (1961), The City in History. Its Origins, Its Transformations and Its Prospects, San Diego-Nova York-Londres, Harcourt Brace Jovanovitch Publishers
- Mumford, Lewis (1967), The Myth of the Machine, vol. I: Technics and Human Development, Nova York, Harcourt Brace Jovanovitch Publishers
- Mumford, Lewis (1970), The Myth of the Machine, vol. II: The Pentagon of Power, Nova York, Harcourt Brace Jovanovitch Publishers
- Mumford, Lewis (1979), Interpretations and Forecasts 1922-1972, Nova York-Londres, Harcourt Brace Jovanovitch Publishers (recull de textos de dates diverses)
- Murray (1938), Explorations in Personality, Oxford, Oxford University Press

- Naredo, José Manuel (1987), La economía en evolución. Historia y perspectivas de las categorías básicas del pensamiento económico, Madrid, Siglo XXI
- Nielsen, Kai (1977), "True needs, rationality and emancipation", in Fitzgerald, ed. (1977), pp. 142-156
- Nietzsche, Friedrich (GM), La genealogía de la moral, cit. segons la trad. esp. d'A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1984
- Ortega y Gasset, José, La rebelión de las masas, Madrid, Revista de Occidente
- Ortega y Gasset, José (1939), Meditación de la técnica, Madrid, Revista de Occidente (cit. segons la 5a ed., 1964)
- Ovejero, Félix (1989), Intereses de todos, acciones de cada uno. Crisis del socialismo, ecología y emancipación, Madrid, Siglo XXI
- Packard, Vance (1984), The Hidden Persuaders (cit. segons l'ed. francesa La persuasion clandestine, París, Calmann-Lévy, edició augmentada respecte de l'original de 1954)
- Plató (LL), Las Leyes, ed. bilingüe en dos vols., trad. cast. de J.M. Pabón i M. Fernández-Galiano, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1960
- Polanyi, Karl (1944), La gran transformación. Crítica del liberalismo económico, cit. segons l'ed. esp.; trad. i presentació de Julia Varela i Fernando Alvarez-Uría, Madrid, La Piqueta, 1989
- Préteceille, Edmond (1975), "Besoins sociaux et socialisation de la consommation", La Pensée, núm. 180 (especial "Besoins et consommation"); abril, pp. 22-59
- Redman, Charles L. (1989), Los orígenes de la civilización. Desde los primeros agricultores hasta la sociedad urbana en el Próximo Oriente, Barcelona, Crítica

- Ricoeur, Paul (1949), Philosophie de la volonté, París, Aubier
- Rojek, Chris (1985), Capitalism and Leisure Theory, Londres-Nova York, Tavistock
- Rosell y Llongueras, A. (1922), "Naturismo en acción" (2a part del "Bosquejo sobre Filosofía Naturista"), publicat per l'Institut Naturista Hispano Americano, Barcelona
- Rosenberg, Nathan, Tecnología y economía, Barcelona, Gustavo Gili
- Rousseau, Jean-Jacques (DI), Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, in vol. III de les Oeuvres Complètes en 10 vols., ed. de B. Gagnebin i M. Raymond, París, Gallimard (Bibliothèque de la Pléiade), 1966
- Rousseau, Jean-Jacques (CS), Le Contrat social, ibidem
- Rubel, Maximilien (1970), Pages de K. Marx pour une éthique socialiste, 2 vols., París, Payot (cit segons l'ed. cast.: Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, trad. de Marta Rojzman, Buenos Aires, Amorrortu, 1974)
- Rybczynski, Witold (1986), Home. A Short History of an Idea, Viking Penguin (cit. segons l'ed. esp.: La casa. Historia de una idea, trad. de F. Santos Fontenla, Madrid, Nerea, 1989)
- Sacristán, Manuel (1958), "La filosofía desde la terminación de la Segunda guerra mundial hasta 1958", reimprès a Papeles de filosofía, Panfletos y materiales II, Barcelona, Icaria, 1984
- Sacristán, Manuel (1963), "Studium generale para todos los días de la semana", conferència, publicada en trad. catalana de F. Vallverdú a Nous Horitzons, núm. 10 (1967)

- Sacristán, Manuel (1970), "Lenin y la filosofía", reimprès a Sobre Marx y marxismo, Panfletos y materiales I, Barcelona, Icaria, 1983
- Sahlins, Marshall (1972), Stone Age Economics, Nova York, Aldine (ed. esp.: Economía de la Edad de Piedra, Madrid, Akal, 1977)
- Sartre, Jean-Paul (1983), Les carnets de la drôle de guerre, París, Gallimard
- Sauvy, Alfred (1951), "Sur le besoin et l'aptitude à consommer", Revue Economique, pp. 469-476
- Sauvy, Alfred (1968), "Un essai d'économie intégrale: la couverture de ses besoins par une population", Population, núm. 6
- Sauvy, Alfred (1980), La machine et le chômage. Le progrès technique et l'emploi, prefaci de W. Leontieff, París, Dunod
- Schama, Simon (1988), The Embarrassment of Riches. An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press
- Scitovsky, Tibor (1976), The Joyless Economy. An Inquiry into Human Satisfaction and Consumer Dissatisfaction, Oxford, Oxford University Press (cit. segons ed. cast.: Frustraciones de la riqueza, Mèxic, FCE, 1986)
- Scitovsky, Tibor (1986), Human Desire and Economic Satisfaction. Essays on the Frontier of Economics, Nova York, New York University Press (recull de treballs del període 1964-1985, cit. segons l'ed. en rústica de 1989)
- Sen, Amartya (1970), Collective Choice and Social Welfare, San Francisco, Holden-Day Inc. (ed. esp.: Elección colectiva y bienestar social, Madrid, Alianza, 1976)
- Sen, Amartya (1987a), On Ethics and Economics, Oxford-Nova York, Basil Blackwell

- Sen, Amartya (1987b), The Standard of Living, ed. per G. Hawthorn, Cambridge-Nova York-Melbourne, Cambridge University Press
- Shell, Marc (1982), Money, Language, and Thought. Literary and Philosophic Economies from the Medieval to the Modern Era, University of California Press (ed. cast.: Dinero, lenguaje y pensamiento, Mèxic, FCE, 1985)
- Smith, Adam (WN), Wealth of Nations (cit. segons l'ed. cast.: La riqueza de las naciones, Mèxic, FCE, 1958)
- Sombart, Werner (1912), Lujo y capitalismo, 3a ed. espanyola, Madrid, Revista de Occidente 1965
- Sombart, Werner (1913), Der Bourgeois, Berlin-Munich, Duncker & Humblot (cit. segons l'ed. esp.: El burgués, Madrid, Alianza, 1982, 4a ed.)
- Spinoza, B. (B), Ethica more geometrico demonstrata, in Benedicti de Spinoza Opera, ed. de J. Van Vloten i J.P.N. Land, vol. I, La Haia, Martinus Nijhoff, 1895
- Stoneman, Colin (1972), "La inviabilidad del capitalismo", in M. Caldwell et al. (1972)
- Streeten, Paul, i Shahid Javed Burki (1978), "Basic needs: Some issues", World Development, 3, vol. 6 (març)
- Streeten, Paul, et al. (1986), Lo primero es lo primero, trad. de Carme Saavedra, Madrid, Tecnos-Unesco
- Szasz, Thomas (1985), Ceremonial Chemistry. The Ritual Persecution of Drugs, Addicts, and Pushers, Holmes Beach, Learning Publications Inc. (cit. segons l'ed. cast.: Drogas y ritual, Mèxic, FCE, 1990)
- Taussig, Michael T. (1980), The Devil and Commodity Fetishism in South America, Chapel Hill, The University of North Carolina Press
- Thompson, Edward P. (1984), "La economía 'moral' de la multitud en la Inglaterra del siglo XVIII" (pp. 62-134) i "Tiempo, disciplina de trabajo y capitalismo industrial" (pp. 239-293), in Tradición, revuelta y

- consciencia de clase. Estudios sobre la crisis de la sociedad industrial, trad. de Eva Rodríguez i pròleg de J. Fontana, Barcelona, Crítica
- Thoreau, Henry D. (1854), Walden (he manejat una edició de Princeton, Princeton University Press, 1973)
- Terrail, Jean-Pierre (1975), "Production des besoins et besoins de la production", La Pensée, núm. 180 (especial "Besoins et consommation"), abril, pp. 6-21
- Topolski, Jerzy, et al. (1981), Historia económica. Nuevos enfoques y nuevos problemas, trad. de J.M. Barnadas, Barcelona, Crítica
- Tricart, J. (1982), "Un point de vue écogéographique: la dégradation, les gaspillages et l'écodéveloppement", in dossier de la Documentation Photographique núm. 6059: Des ressources pour plus de 4 milliards d'hommes?, París, La Documentation Française
- Trousseau, Raymond (1988), Jean-Jacques Rousseau, 2 vols., París, Tallandier
- Van der Veen, Robert J., i Philippe Van Parijs (1987), "Universal grants versus socialism. Reply to six critics", Theory and Society, núm. 15, pp. 723 ss.
- Veblen, Thorstein (1899), The Leisure Class (cit. segons l'ed. cast.: Teoría de la clase ociosa, Mèxic, FCE, 1963, 3a ed.)
- Weber, Max (1901), La ética protestante y el espíritu del capitalismo, trad. de Luis Legaz Lacambra, Barcelona, Península, 1979 (5a ed.)
- White, Lynn (1973), Tecnología medieval y cambio social, Barcelona, Paidós
- Winner, Langdon (1977), Autonomous Technology. Technics-out-of-Control as a Theme in Political Thought, Cambridge, MIT (cit. segons l'ed. esp.: Tecnología autónoma, Barcelona, Gustavo Gili, 1979)