

MERCÈ RIUS

El crepuscle de la filosofia

El títol escollit per a la nostra lliçó és ambigu, prou que ho sé, en tant que el nom *crepuscle* designa igualment la transició del dia a la nit i de la nit al dia, de la foscor a la llum i de la llum a la foscor. Remetent-nos a la tradició filosòfica, podríem prendre aquesta equivocitat com si l'estructura del corresponent camp semàntic reflectís una possible interpretació d'Heràclit, en concret del fragment que diu «camí amunt avall, un d'únic i mateix».¹ Així com no hi ha un únic punt de partença que determinaria l'absoluta prioritat de la pujada o de la baixada, així tampoc hi ha un abans i un després rectors que determinin com a originària ni la foscor ni la llum. Semblantment al camí d'Heràclit, el nom de crepuscle evocaria la figura única de la circularitat. En part, geomètrica com a rotació dels astres i, en part, metafòrica: a vegades es lliguen «cercles viciosos», però també corones, anells o braçalets commemoratius. A l'antiga Grècia, els filòsofs qualificaven de perfecte el moviment circular atès que no s'hi podia aïllar o fixar ni un començament ni un final —discorria sense cap principi ni fi.

Però el temps dels humans és lineal. Per això adjectivem el crepuscle de matutí o vespertí. I encara més, l'anomenem diferentment: alba, albada, horabaixa, capvespre... Ja ho sentencià un altre filòsof grec, Protàgores: «L'home és la mesura de totes les coses». L'home és l'espectador que, enfilat a la talaia, introdueix seqüències en la uniforme continuïtat, en l'etern retorn, del moviment circular. Hi marca les pri-

Mercè Rius, doctora en filosofia i escriptora, és professora a la Universitat Autònoma de Barcelona. Aquest article correspon a la Lliçó inaugural del curs 2022-2023 de la Societat Catalana de Filosofia (IEC), impartida per l'autora

¹ Joan FERRER GRÀCIA (ed.), *De Tales a Demòcrit. El pensament presocràtic. Fragments i testimonis*, Girona, Edicions de la Ela Geminada, 2011, p. 331

oritats de l'abans i el després en funció del *sentit* i el *valor* que els confereix. Doncs bé, el *sentit* de l'exposició que ara endego no girarà entorn del crepuscle a trenc d'alba. El seu títol no remet al pensament nietzscheà, tot i que el comentari inicial ho ha pogut suggerir. O més concretament, no m'inspiraré en la citació dels Vedes (*Rig-Veda*) amb què Nietzsche encapçalà la seva col·lecció d'aforismes sobre «els prejudicis morals» titulada *Aurora*. Més endavant, Eugeni d'Ors, nascut l'any 1881, just el de la publicació d'aquest llibre, en va fer una citació de la citació: «Hi ha moltes aurores que encara no han resplendit». Així, potser, donà el motiu a Josep Pla per atribuir-li —amb gràcia, però esbiaixadament— un «dionisme de l'Eixample». En fi, a hores d'ara, no crec possible albirar un esdevenir lluminós de la filosofia ni tan sols emparant-se amb la vivència que la foscor de cada nit és dissipada per la claror del nou dia. Em referiré, doncs, al seu capvespre a perpetuïtat.

Tot i amb això, el meu propòsit no està encara prou definit, ja que falta precisar si el capvespre és sobrevingut, talment que la filosofia estaria vivint hores baixes malgrat poder-ne viure de lluminoses, o bé si ella mateixa no deu ser, més aviat, de naturalesa crepuscular. La pregunta ens recorda Hegel, sobretot la cèlebre imatge, a la vegada simbòlica i al·legòrica, oferta en el seus *Principis de la filosofia del Dret* (1821). Des del mateix prefaci ens aconsella renunciar a la pretensió d'«ensenyar» als altres com ha de ser el món, ja que la filosofia arriba sempre massa tard. Cito de memòria: «quan la filosofia pinta amb els seus tons grisos, ja ha envellit una figura de la vida que les seves penombres no poden rejoyenir, sinó només conèixer; l'òliba de Minerva només s'envola al capvespre».²

Per Hegel, el pensador era un home del seu temps, com ho era qualsevol individu. Ara (dit sia entre parèntesis), d'aquesta certesa no se seguia que qualsevol reunís les condicions necessàries per dedicar-se a la filosofia. Vet aquí una obvietat llavors inqüestionable, però remarcable avui dia, enfront dels qui asseguren que el discurs filosòfic està a l'abast fins i tot de la quitxalla (tanco el parèntesi). Per Hegel, la filosofia era pensament del present com a últim «moment» —sempre transitori— de la racionalitat del real. Atès que no existia una *veritable realitat* al marge de la raó, ni es podia tenir per racional res pensat al marge de la seva realització, el present constituïa l'expressió més reeixida o desenvolupada —de moment— d'allò que s'havia anat covant en el passat fins a venir a l'existència. Només aleshores, un

² Aquest llibre, com tantes d'altres obres fonamentals, no està traduït al català. Quant a les traduccions en castellà de les darreres paraules citades, solen fer «búho de Minerva». He preferit «òliba» no pas en un acte de fe feminista, sinó per raons estètiques: l'al·literació amb preferència a la cacofonia («el mussol de Minerva»)

cop fet realitat, el pensador en podia esbrinar el *sentit*, que era propi del real en la mesura que la mateixa realitat ja anava orientada per si mateixa en alguna direcció, si bé no del tot perfilada fins al final. I sempre amb el benentès que l'aprehensió del sentit pel subjecte que en prenia consciència també incidia en la realitat copsada. En suma, de Hegel podem extreure que *res no està escrit per endavant*. Ell no ho formulava ben bé així, sinó advertint reiteradament que la sentència bíblica *nihil novum sub sole* valia per a la natura, però no per a l'esperit.

En altres termes, allò que no s'ha fet realitat, que és *només possible*, no arrodoneix el sentit de res. Ben al contrari, priva de sentit tota filosofia encastellada en l'utòpic reialme de les possibilitats: utòpic, sia polític o impolític, tant se val, però en realitat —einentment— d'enlloc. Quedi clar, tanmateix, que aquest meu corol·lari extret de Hegel no vol ser, de cap de les maneres, una apologia del hegelianisme. Però sí que m'interessa cridar l'atenció sobre el següent: tot i representant la culminació de l'*idealisme*, el qual assevera, per principi, que només és real allò que és possible, i possible només el que és pensable, no obstant això, Hegel alerta del risc de confondre les possibilitats o potencialitats susceptibles de fer-se reals, adés amb qualsevol esguerro de la imaginació desfermada, adés amb el resultat dels tripijocs discursius —quan la sofística de la tradició esdevé la més barroera sofisteria.

Avui dia, ens hem tornat afectes a dissertar sobre possibilitats com si ens esti-guéssim ocupant de realitats absolutes. No debades s'ha inventat la *realitat virtual*. Ara bé, l'aliança discursiva entre filosofia i tecnologia, que alguns somien per tal d'actualitzar el «programari» filosòfic, només pot ser pseudoconceptual.³ Es paga al preu d'una abstracció galopant que buida els mots de significat. Val a dir que aquesta tendència a les paraules vanes sintonitza amb els mitjans de comunicació audiovisual, proclius a l'argot i a l'ús d'expressions comodí. Així doncs, la societat de la informació s'esgarria a còpia d'informacions asinificants, mancades de sentit, però no insignificants, ans socialment lesives. Mentrestant, el gastat far filosòfic pampallugueja sens treva a punt de fondre's. Quant als danys socials causats per l'abstracció, per la propensió dels conceptes a hipertrofiar-se, n'haurien d'estar força amoïnats sobretot els qui, convençuts que els temes filosòfics per excel·lència són les preguntes sobre la mort, la veritat, el bé, la bellesa, etcètera, en dedueixen que la filosofia resulta essencial a allò que anomenen «la condició humana».

³ *Programari* no és un terme escaient al discurs filosòfic. Però figura, escenifica, un gest en pro de la susdita aliança

Avui dia, certament, el precepte hegel·lià de la mirada d'au nocturna és molt difícil de complir. Amb la metàfora també reiterada de la llavor i el fruit, Hegel argumentava que la *veritat* tot just se'ns ofereix quan la *realitat* està ja prou madura. De fa dècades, però, circula la tesi filosòfica d'una certa «acceleració» del temps, sia per la sorprenent rapidesa amb què les noves tecnologies avancen, sia pels esdeveniments fatals (erupcions volcàniques, atacs terroristes, nous virus, accidents nuclears, guerres) que ens aclaparen tot sovint; en viu i en directe o, si més no, en tant que el càlcul de llur possibilitat ens neguiteja gràcies a l'eficiència dels mitjans digitals d'informació, que s'escarrassen a transmetre'ns, de minut en minut, un allau de notícies, tant les de fets reals com d'altres... estadísticament o algorítmicament possibles. D'aquesta manera, si no és per maduració artificial, tecnològica, o a garrotades, la fruita es podreix abans de madurar. D'aquí ve, potser, que, en lloc de reflexionar sobre el present, els filòsofs amb projecció pública s'estimin més ocupar-se de l'*actualitat* —per definició, d'allò que *no dura*.

Quan s'escampà el coronavirus pandèmic, ben aviat sortí a la venda, traduït a diversos idiomes, l'assaig d'un pensador d'èxit sobre la inèdita situació. Com que no ens és llegut de suposar que Mefistòfil li concedí una visió avançada del futur perquè pogués tenir l'assaig a punt de traducció així que arribés l'hora, caldrà concloure que el filòsof abordà el seu objecte de reflexió com un tema d'actualitat, és a dir, aliè a les coordenades temporals. Però la pandèmia s'ha allargat més de dos anys, i els científics avisen que encara durarà. Les «onades» de contagis se succeeixen en una mena de temporalitat circular que evoca més l'etern retorn característic de la mentalitat mítica que no pas la idea de *progrés* vinculada al temps lineal i a la confiança il·lustrada en la raó. Ara la sincronitzadora temporalitat humana, en lloc d'atalaiar, sembla una vela esquinçada a mercè dels vents. Ras i curt, el terme *actualitat* ja és un oxímoron que voldria dir instal·lació en la provisionalitat.

Segons Hegel, la filosofia era el seu temps copsat (*begreifen* ve de *greifen*: 'agafar') o comprès (en el doble sentit del terme) en forma de pensaments (*Begriff*: concepte). Doncs sí, ara com ara, la instal·lació en la provisionalitat i la pèrdua de rumb esmentades són els denominadors comuns a les intencions teòriques o ideològiques més distants, les oposades i tot. A falta de res estable —consti que, fins i tot per *desconstruir*, cal saber on recolzar-se—, hi ha qui mira de superar, amb raó, la vanitosa pregunta per la condició humana, però talment que confon la llibertat de pensar més enllà de l'establert amb un salt mental a l'enllà on representa que es trobaria l'objecte pensable. Així, per a alguns, el més semblant a la transcendència deu ser el *transhumanisme*, ja que no perden ocasió d'invocar el que aquest mot signifiqui, en nom d'uns assoliments de la robòtica que encara han de venir.

A parer meu, es tracta d'una esplèndida mostra de la buidor semàntica a què m'he referit més amunt. No se sap del cert si el mot designa l'exigència de transcendir l'humanisme, o bé l'existència futura d'uns éssers anomenats, potser només adjectivats, com a «transhumans». I no ens ajuda a escatir-ho el recurs per analogia a un altre dels «mots clau» actuals: transgènere. Compto que, en el segle XXI, hi ha més d'un gènere, però encara una sola humanitat. O m'equivoco?

No prou satisfets amb els viatges virtuals al futur, els activistes del pensament més ardits recorren el túnel del temps en direcció contrària, cap al passat. Voldrien esmenar-lo, per exemple, inoculant-hi allò que en diuen «perspectiva de gènere». Al llarg dels segles, la discriminació masclista ha perdurat elevada a categoria filosòfica. Això és ben veritat. Es tracta d'una *veritat humana*, que caldria jutjar com a tal, en comptes de titllar l'androcentrisme de *mentida* o *error*. En primer lloc, és ben veritat que s'ha mantingut la creença indiscutible en la naturalesa «viril» (l'adjectiu més que màgic: sagrat!) de la filosofia. Les mateixes ultrafeministes aparenten estar-hi d'acord quan volen fer net del passat filosòfic, anul·lar-lo, perquè no els perjudiqui la causa. No sé si s'adonen que la censura esperona l'enginy dels autors que la pateixen i, si són morts, el dels seus intèrprets còmplices; però mai el dels censors —o censores. A més a més, pel vessant pedagògic, aquesta actitud denota una gran falta de confiança en el tremp intel·lectual dels estudiants. Que potser combreguen amb els discursos masclistes tan bon punt hi entren en contacte, en lloc de resistir-s'hi o indignar-se'n? Llavors, si va així, no s'entén que els col·lectius de professors, a l'hora de defensar la permanència de la filosofia en el currículum escolar, al·leguin que fomenta la capacitat *crítica*. Deuen esperar-ne aquest benefici per a més endavant.

La veritat és humana com a relativa no a aquest o aquell individu, sinó a tothom, en el sentit que qualsevol ésser humà —del passat, del present i (presumiblement) del futur— pot entendre-la i/o acceptar-ne el perquè; la qual cosa no vol dir que tothom l'assumeixi com a pròpia. La veritat en general és relativa als homes, però cada veritat particular ho és a les premisses cognoscitives i/o estimatives que la funden. Per tant, si bé allò que fa vertadera una creença està en la seva relació —universalment acceptable— amb les susdites premisses o condicionants, tot i així, no l'assumirà com a pròpia qui negui solidesa o rellevància als fonaments del cas. Ara bé, aquesta negativa no autoritzarà a qualificar d'error o mentida allò que resulta verificable tal com dic. I, tal com ho dic, se'm desperta l'escrúpol d'estar associant el vertader, en darrera instància, al possibilisme que critico, atès que m'apropio dels incognoscibles subjectes del futur. Tanmateix, l'envergadura de la pregunta per la veritat ara només em permet d'adduir-hi més interrogants.

Segurament, caldria distingir entre les veritats *dels* homes i les veritats *sobre* els homes. O fins i tot aventurar-se a demanar què és més bàsic per a la ment humana, si el possible o l'impossible. Es tractaria, però, d'una qüestió tan irresoluble com la clàssica (essencial en Descartes) sobre la prioritat de la noció del finit o la de l'infinit.

Una eminent veritat humana irresoluble és l'existència de Déu (o dels déus, o de sants esperits). Al llarg de la història, el monoteisme ha constituït l'eix vertebrador del pensament racional, fins al punt que la descoberta de la *mort de Déu* sobrevisqué, en els mateixos Hegel i Nietzsche, dos dels seus factors, com una empremta no reductible a l'ateisme, sinó com un element decisiu de llurs filosofies. Així doncs, la tradició metafísica ens brinda els arguments justificadors d'una tal veritat mitjançant les demostracions, revisades per teòlegs i filòsofs, de l'existència divina, les quals proven que Déu ha d'existir necessàriament, per lògica. Es diu que ha d'existir per afirmar la necessitat de la seva existència, però no s'assegura que existeixi. Aquí aflora la distinció, expressa en el doble sentit del concepte de *necessitat*, entre la idea de Déu com a veritat *dels* homes, per als quals l'existència divina és en si mateixa lògicament necessària, i aquesta mateixa idea com a veritat *sobre* els homes, els quals experimenten la necessitat que Déu existeixi. Tinguem present, en aquest respecte, que els humans no poden accedir a la *verificació* de cap més existència que la sensible; ergo, com Kant admeté, ni tan sols es pot verificar que la raó pura existeix —per molt que guii els nostres pensaments— en el món real dels homes. Amb tot, no per això la creença (en dic creença, no fe) en l'existència de Déu o l'Absolut és un *error*. Kant ho concloué definitivament: pel mateix que l'existència de Déu no és verificable, també és irrefutable.

Val a dir que, més endavant, Nietzsche definí les veritats humanes com a «errors irrefutables», però això ens tornaria a dur ara massa lluny.⁴ Em cenyiré, doncs, a impugnar l'actuació d'algunes filòsofes, que m'interessa sobretot perquè respon a un vici socialment generalitzat a hores d'ara. Si la discriminació ancestral de les dones no és un error, no treu cap a res de cercar una alternativa encara més reprovable que l'equivocació potser innocent, a saber, titllant-ho de *mentida*. Tampoc ho és, de manera que no s'hi val d'imputar l'androcentrisme a la falta d'ètica dels filòsofs. I no s'hi val no solament perquè, en el passat, la moral, o sia, els costums (*mores*) eren uns altres, sinó per un principi fonamental abans i ara: *ni la veritat ni l'error no depenen de la intenció moral*.

⁴ O massa a prop, al «principi de falsabilitat» amb què Popper expulsà la metafísica de l'epistemologia

Dit això, prossegueixo el meu raonament acudint, una última vegada, a la teologia. La pregunta per l'existència de Déu en comporta una altra de bàsica, que és la següent: entenent per *real* allò que està a l'abast del coneixement humà, es pot parlar del vertader al marge o més enllà de la realitat? Sens dubte, un ateu contestaria que Déu no és un ésser real, que aquest nom no designa cap realitat. Molt bé, extrapolem-ho a la perspectiva de gènere. Es podria dir que la creença en la inferioritat del sexe o gènere femení no és una veritat humanament acceptable perquè no respon a la realitat? Amb aquest interrogant no em proposo comparar, ara no hi escau, la discriminació masculista amb la figura del Déu Pare i Fill, per bé que algunes analogies hi trobaríem. Em limitaré a assenyalar que no hi ha una *realitat equivocada*. El real és real i prou. Insisteixo en la meua glossa de Hegel: res no està escrit per endavant. Igual com la veritat, la realitat és humana en el sentit de relativa als homes. Però, mentre que l'assentiment subjectiu forma part de la veritat, la realitat desborda tots els punts de vista perquè és un immens complex de relacions entre els humans i allò que els envolta i de què s'envolten. Si se'm permet estrafer una metàfora nietzscheana, la realitat és com una teranyina desproveïda del fil d'alerta que orientaria la filadora, la qual, damunt, no pot sortir-se'n, no pot sortir del perímetre per reparar aquesta mancança, si no vol llançar-se al buit.

Ni a dins ni molt menys a fora hi ha cap lloc privilegiat, un punt de vista, des del qual es pugui dir legítimament que la realitat ha de ser o hauria d'haver estat una altra, com si s'hagués d'adequar a un guió previ —escrit per endavant. Això no elimina la necessitat, és clar, que n'hi hagi interpretacions diverses, en la teoria i en la pràctica. Tant de bo si, a més a més, aquestes interpretacions saben estirar fils desaproveïats en la vella teranyina. Ara, així com res està escrit per endavant, cooperar en el text ja pel sol fet d'interpretar-lo no significa esborrar fragments que en són constitutius i no reductibles als/pels punts de vista. En altres termes, si el refús de les veritats humanes que ja no podem ni volem assumir consisteix a ignorar-les, o a fingir que no han estat mai entrelligades amb la realitat fins a formar-ne part en algun/s sentit/s, és a dir, si es pretén esborrar allò que ja *està escrit*, aleshores ens exposem a un perill que no caduca: el de llur retorn, sobretot si les hem deixades en repòs el temps suficient per «reciclar-se».

En definitiva, sense una cultura que nasqué i es desenvolupà recolzada en el poder masculí —dic el poder, no la intel·ligència, que n'és una coadjuvant—, no hi hauria actualment dones filòsofes. Ben mirat, potser no hi hauria filosofia de cap gènere, entès el mot *gènere* en més d'un sentit. Podem suposar que no s'hauria

inventat el discurs filosòfic com a gènere literari, és a dir, com a *escriptura* —no necessàriament de ficció (malgrat l'encert de Joan Fuster en insinuar-ho). I, si no hagués nascut un tal gènere, no haurien existit mai les especulacions intel·lectuals del gènere «viril» erigides en el pensament racional per definició. De la circumstància de no haver-se usat mai el títol «homes filòsofs» perquè se sobreentenia que l'obra filosòfica era d'autoria masculina, o altrament no era, deriva la justificable autodenominació «dones filòsofes». Ara bé, aquest nom, tal qual, designa les dones que són filòsofes, no pas les filòsofes que són dones; o, si més no, indica que la identitat genèrica és la substantiva, i adjectiva, en canvi, la dedicació a la filosofia. Però tant se val, o gairebé. Amb independència de l'ordre seguit, així s'abona la condició femenina com el gènere marcat, no només gramaticalment, ans també socialment. I ho continuarà essent almenys mentre, per sort, no apareguin «homes filòsofs» —en lloc de filòsofs a seques. Dic que és una sort, igual com he dit que gairebé tant se valia l'ordre dels factors —si primer dona o filòsofa— per tal com la reflexió filosòfica no depèn del sexe ni del gènere de qui la practica, no hi està subordinada, tret que es vulgui hipotecar la llibertat que li és pròpia, la qual depèn exclusivament de l'esforç intel·lectual per alliberar-se de la dependència que generen les idees preconcebudes.

La llibertat del pensament com a tal no es guanya pas exercint el dret a vot ni a base de civisme. Però, quan està compromesa la llibertat sociopolítica, aleshores, la discriminació positiva, com ara envers les filòsofes, pot acomplir una funció indispensable; sempre que el «llenguatge dels drets» no predomini fins a recobrir tots els aspectes de la vida, que és la tendència observable a la societat actual. De vegades se cita el lema d'Arendt que proclama «el dret a tenir drets». Estraferent ara la paradoxa logicomatemàtica de Russell (deguda a la pregunta per la classe de totes les classes), ens podríem demanar si el dret a tenir drets és ell mateix un dret. I llavors caldria situar-nos i situar-lo a fora del dret positiu, si no més enllà o més ençà, ja que no es tracta d'un dret adquirit o, si voleu, no emana del «contracte social».

Al meu entendre, la sentència d'Arendt expressa tàcitament que, en principi, els drets no s'atorquen: es *reconeixen*. Hi afegiré que es reconeixen —o s'han de reconèixer— al subjecte que *existeix* (impolíticament o, si de cas, prepolíticament, ara no hi puc entrar) com a propietari o font de drets en si mateix. No essent apropiació, aquesta propietat —dels drets «propis»— emana de la *llibertat* radical inherent a la seva *singularitat*, que fa que les lleis (científiques) i les normes (socials) li vagin sempre balderes en certa mesura. I això, tant si un mateix ho vol com si se'n dol. En cas contrari, Kant ho deixà ben clar, la moral no existiria, sinó un absurd univers de titelles. O de robots programats per ser feliços.

Atesa la discrepància entre la identitat individual i la diferenciada singularitat,⁵ els anomenats «drets fonamentals», si bé fan efectiu per als individus el reconeixement de llur singular «dret a tenir drets», només hi aporten un fonament jurídic, de segon ordre. És clar que els fonaments de primer ordre ja han passat a la història, i en llur absència rau la indefectible llibertat de l'existència humana, segons la conceptua la filosofia contemporània. Tanmateix, avui dia, educativament s'ha guanyat ben poc en substituir la lectura de la Bíblia per la de la carta de drets constitucionals. Més aviat s'hi ha perdut quant a l'estimulació de la *fantasia*. Ara, val a dir que aquesta s'ha obert d'altres camins. Per exemple, a fi de dotar de significat el mot «transhumanisme», alguns publicistes actuals el refereixen als possibles drets dels robots del futur. Es refereixen, doncs, a la possibilitat d'eixamplar l'àmbit de les possibilitats que són els mateixos drets, i s'hi refereixen amb vista a una realitat només pensable o possible.

No obstant l'excés d'abstracció, de possibles en cadena, de virtualitat sobre virtualitat, ho acceptaré per hipòtesi, amb l'objectiu de plantejar si es tractaria d'uns drets concedits gratuïtament o bé, si no, del reconeixement d'uns subjectes de nova generació que en serien postulants o creditors per si mateixos. Hi ha qui sembla decantar-se a aquesta segona opció. Al capdavall, les ètiques animalistes, tot inventant-se la categoria de «persona no humana», han modificat la jerarquia canònica, l'extrem superior de la qual era la persona divina (abans, l'única no humana), a l'extrem inferior les bèsties, i entremig, les persones pròpiament dites, o sia, els humans. Amb motiu del nou ordre en la vella escala de l'ésser, el criteri ètic queda desvinculat de la competència intel·lectual. Així es nega legitimitat al poder dels humans sobre les bèsties, i se la nega també, de passada o per endavant, a consciència o inopinadament, al predictable poder dels futurs robots superintel·ligents sobre les «persones humanes». Ara caldrà trobar un tercer adjectiu («transhumanes»?) adient per als andròides, els quals haurien d'obtenir l'estatus jurídic de persona segons un argument que avui ja circula: si fan la feina dels homes, hauran de ser tractats com a humans. D'altra banda, potser hi contribuirà l'esperable perfeccionament de l'aspecte androide o feminoide o mixt de les tecnocriatures. Això per no dir que, ara mateix, els artificiosos cossos dels animals humans ja ofereixen alguns indicis igualitaris en aquest sentit. De resultes de l'emascament de la pell sota els tatuatges (per cert, l'universal acudit de

⁵ La identitat de l'individu és relativa a la societat; no debades, per als occidentals, el cultiu i l'afirmació de la individualitat és un agent de la socialització. En canvi, la singularitat és diferència que escapa a tota identificació possible

maltractar-se l'epidermis és una veritat humana regressiva?), i la depilació de cap a peus, i els tints de cabell sintètics, a més d'altres revolucions estètiques inimaginables ara com ara, s'aniran esborrant les diferències entre el model i la còpia. A favor de l'ideal de bellesa robòtica.

Els defensors dels animals afirmen que qualsevol criatura sensible és subjecte de drets. S'inscriuria en el mateix capítol el pronòstic transhumanista segons el qual certs robots arribaran a tenir *sentiments*. Tant de bo la profecia cinematogràfica de *Blade Runner* no es compleixi en perjudici dels andròides i de les noves feminoides hipersexualitzades. Sigui com sigui, deixant de banda què signifiqui «tenir sentiments» en aquest context de la programació digital, es veu que la pedra de toc comuna a l'ètica dels humans, bèsties i robots serà l'*empatia*. Una tal noció borrosa, sens dubte *trending topic* permanent a hores d'ara, ha eclipsat la *simpatia* i el *respecte*, sengles components de dues filosofies del sentit moral de la Il·lustració —encara molt influents en el segle XX— que es disputaven el protagonisme ètic.

Hume conceptuà la simpatia, de tots dos sentiments morals el més afí a l'empatia, com un *páthos* que s'encomanava, per contagi entre individus del plaer i el dolor observable en els consemblants. Així, la simpatia amb el benestar aliè, en tant que animava a seguir el model de vida d'aquell que feia el correcte per gaudir-ne, afavoria la conducta ètica, el designi de la qual era la felicitat. Ara bé, qui prendria com a model —ni real ni imaginari— la situació vital del malaurat? Doncs vet aquí que la prèdica de l'empatia se sol acompanyar del recordatori que l'individu humà és *fràgil* o, pitjor encara perquè connota agressió, *vulnerable*. Ho és la vida en si mateixa, qualsevol forma de vida. Per tant, sobretot cal mostrar-se empàtic amb el dolor, i no només amb el dels individus de l'espècie pròpia, sinó també d'altres espècies animals.⁶ Passo per alt un detall, tot i que no gens menor: per Hume, la *simpatia* en si mateixa no es podia considerar un deure —a diferència del *respecte*, segons Kant. Em conformaré a demanar fins a quin punt el manament animalista resultarà extensible als robots; ja que, ben mirat, si es tracta de la vida, potser els únics transhumans *vivents* serien els cossos de carn i ossos farcits d'empelts o pròtesis electròniques.

⁶ Es tractaria, aleshores, d'aquell afebliment de l'ésser propi, una debilitat profunda de la mateixa existència, que Spinoza qualificà de «passió trista». Si l'*autocompassió* és perniciosa per a l'individu ja des del punt de vista *psicològic*, la seva universalització (l'espècie humana en si mateixa o tots i cadascun dels seus membres com a freturosos de compassió per llur vulnerabilitat) atempta contra la «prova de la universalitat» que Kant reclamava per a l'*acció moral*: no actuïs mai seguint una màxima que no puguis voler que s'universalitzi

A parer meu, sortiria més a compte abandonar l'*idealisme del sentiment*. Ens es-talviaríem tantes apel·lacions inútils —reiterades i fragilíssimes— a la moral si, en lloc dels excessos d'un vitalisme que ve a ser un espiritualisme degenerat, s'adoptés una senzilla actitud de *respecte* vers tot allò que existeix materialment, és a dir, vers *la materialitat de l'existència*. Llavors potser s'esmoreirien tant els rampells agressius com la pulsio consumista, igualment depredadors. A més, què es traurà d'apel·lar a la força moral quan es parteix del supòsit de la feblesa congènita?⁷

De ben segur, categòricament, la vulnerabilitat dels habitants del planeta que es moren de fam imposa el deure de subvenir a llurs peremptòries necessitats; i la formulació explícita, per part d'organismes internacionals, del «dret a l'alimentació» hi pot ajudar. Però el reconeixement del dret a tenir drets es perverteix quan colonitza el terreny que mira d'aplanar. Si es vol fer efectiu l'exercici de la singular llibertat de l'existència en què se sosté un tal dret superior, llavors, on rau tot plegat quan l'individu no disposa de prou autonomia per prendre la iniciativa respecte a la manera o els mitjans de satisfer les seves necessitats més bàsiques? De debò s'allibera ningú usurpant-li aquesta autonomia, deslliurant-lo de fretures talment que la seva autoconservació (per cert, significa conservació de si mateix, o per si mateix, o les dues coses alhora?) passa a dependre —si ho vols, bé, i si no, també— de les institucions públiques o estatals? He fet esment de la misèria al Tercer Món, però també n'hauria pogut fer de la renda bàsica; o de les vacunacions massives.

A l'últim, la regulació de la vida sociopolítica intervé, s'immisceix, en la vida biològica. Foucault, durant la seva etapa més radical, ho anomenà *biopolítica*. Anteriorment, pels volts del maig 68, en *Els mots i les coses*, havia llançat la sospitua, sense goig ni plany, que «l'home s'esborraria, com un rostre de sorra a la vora del mar».⁸ Aquestes eren (són) les comentadíssimes paraules finals del llibre, molt ben acollit com a innovador fins i tot per alguns acadèmics sèniors de l'època —en vaig ser testimoni a la Universitat de Barcelona. Actualment hi ha assagistes que, girant-s'hi d'esquena, prefereixen la tercera part de la *Història de la sexualitat*, una genealogia (d'ascendència nietzscheana) escrita en estat de «vulnerabilitat» extrema: es publicà el 1984, any del traspàs de l'autor després d'un llarg període de

⁷ Nietzsche estava en la línia de Spinoza quan atribuï al cristianisme una «moral del ressentiment». Amb tot i això, paga la pena observar que la doctrina de l'ésser humà com a culpable, transmissor del «pecat original», atorgava a la mateixa llibertat autora de la falta el poder inextingible per cercar la salvació

⁸ Aquest «pressentiment» —segons Foucault— respon a la certesa que «l'home és una invenció recent»: com a objecte del saber data del segle de la il·lustració europea

devastació fisiològica, com és sabut. Lògicament, a judici d'aquests intèrprets, el text reuneix les condicions més falagueres per extreure'n els gèrmens d'una ontologia humanista. Com un rostre de sorra a la vora del mar...

Els apòstols de la fragilitat, bons pacifistes, no entenen la moral com a força. L'expressió «estar desmoralitzat» tampoc els deu resultar gaire familiar; si de cas, visiten el psicòleg quan se senten «deprimits». A canvi, tanmateix, s'ha propagat l'ús del mot «resiliència» emès a tort i a dret. Potser s'hi esbossa una actitud mental del tot insòlita per als usuaris de llengües llatines, que fins ara ens limitàvem a reaccionar, oposar resistència, refer-nos de les maltempades... Però es veu que no n'hi havia prou. Calia incorporar al nostre vocabulari un mot que prometés més d'allò que dona als qui el reciten com una lletania, si bé ara en l'idioma de l'ecumenisme telemàtic.

Vivim a la societat dels mots clau, en plena desarticulació. Una teoria prestigiosa del segle XX definia l'home com l'animal simbòlic, això és, pel seu domini del *símbol* i no només del *senyal*. Mentre que el símbol cobra *sentit* a través de l'articulació gramatical dels mots en frases —en el llenguatge entès com a *escriptura*—, l'únic sentit dels senyals com a instrument de comunicació està a orientar el receptor en una certa direcció, tot induint-lo a seguir una determinada conducta.⁹ L'exemple típic és, entre els «senyals» de trànsit, el semàfor com a alternança o juxtaposició d'estímuls perceptius d'efecte immediat. Doncs bé, el llenguatge de senyals, que actua per reflex innat o per condicionament, és propi de l'animalitat com a tal, comú a home i bèsties, per molt que operi diversament en la respectiva selva de l'un i de les altres. Almenys fins ara.

Quan l'articulació lingüística es descompon als ulls dels qui, actualment, estan més avesats a la rotunditat dels senyals que a l'ordre del discurs i l'espai de l'escriptura, no xoca tant com se suposaria la convergència detectable —en forma d'*automatisme*— entre la cibernètica i la zoologia. Al capdavant, l'exactitud algorítmica dels programaris s'avé força amb les icones en pantalla, o sia, amb imatges autosuficients, purs senyals, que obliguen l'usuari a adoptar el gest funcional més primitiu de tots: un «sí» o un «no», genuïnament digitals — i binaris. En vista de l'èxit, ja ens podem calçar si el *trans*-humanisme recull la idea no gens uní-

⁹ No és, per tant, el sentit propi dels textos. Aplicada als *senyals*, la pregunta pel sentit —cap on va, això?, escaient també mentre llegim una novel·la— no es refereix al discurs com a moviment de l'activitat de pensar, sinó que pren el mot *sentit* en el seu significat més comú: direcció o orientació física. I, de vegades, psíquica o mental, però no intel·lectual

voca que l'ésser humà és *trànsit* per tal de «resignificar-la» (com ara se'n diu):¹⁰ la festejada condició humana serà una transició —o transacció?— entre l'animal i el robot.

En semblants circumstàncies, agreujades per la dèria informàtica dels polítics, els estudiants són víctimes de la *literalitat*. No aprenen a llegir. Ignoren les metàfores, les ironies, el doble sentit. En fi, es tornen cecs per als matisos, que segurament eren capaços d'endevinar de petits en l'expressió corporal dels grans. I així retorna l'antic criteri d'*autoritat*, amb la diferència respecte al que imperà en l'Edat Mitjana que ningú se'n fa responsable, ni per a bé ni per a mal. En resum, quan els aspirants a graduar-se en filosofia demanen tot sovint al professor què vol dir *exactament* amb això o allò, l'interrogat —interrogador d'ofici, però al·lèrgic a les respostes clau— s'afigura l'òliba de la deessa sucumbint, extenuada, a la foscor d'un crepuscle perenne.

Amb tot, mentrestant, consentiu-me una postil·la. Soc una ferma partidària de la *desconstrucció* textual. Però, així com l'absència de respostes definitives en filosofia no implica que qualsevol pregunta valgui, tampoc s'hi val de confondre la tasca destructiva amb la mutilació —o la censura. Desconstruir no significa enderrocar, sinó desmuntar. I sempre amb el benentès que només mereixen de ser desconstruïts aquells discursos les peces dels quals encara donen joc o es presten a noves estratègies teòriques. En fi, si l'òliba extenuada se'n va a jeure a l'Olimp, es podrien multiplicar més que mai les cuques de llum, estàlvies de la rapinyaire; tot i que aquestes, segons els zoòlegs, no hi ha espècie animal que se les mengi, perquè tenen molt mal gust. I doncs, ves per on, a la pena filosòfica ens escauria el canvi d'imatge. En lloc del pretensió vol afamat, un símbol escampadís, indigerible i lluent. ◀

¹⁰ Desafortunada, però irrellevant, la coincidència lèxica entre el mot *trànsit* que pot evocar la 'transcendència' i l'exemple anterior del semàfor com a senyal de circulació