

**L'ARTIFICI DE LA NATURA HUMANA.
HISTÒRIA DEL MITE I CONTROVÈRSIES CONTEMPORÀNIES**

Damià Ripollès

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=ca>

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=es>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>

**L'ARTIFICI DE LA NATURA HUMANA.
HISTÒRIA DEL MITE I CONTROVÈRSIES CONTEMPORÀNIES**

Damià Ripollès

Tesi doctoral dirigida pel Dr. Jordi Vallverdú

Departament de Filosofia
Facultat de Lletres
Universitat Autònoma de Barcelona

2025

Dedico aquesta tesi a la meva filla, Mariona Ripollès, que m'escolta, m'aconsella i m'ensenya amb l'encert desconcertant de la infantesa.

L'home és una maroma tesa entre animal i Superhome, —una maroma sobre un abisme.
(*Der Mensch ist ein Seil, geknüpft zwischen Thier und Übermensch, — ein Seil über einem Abgrunde.*)

Friedrich Nietzsche, *Així parlà Zaratustra*

Cal bocinejar allò que permetia el joc consolador de les reconeixences.
(*Il faut mettre en morceaux ce qui permettait le jeu consolant des reconnaissances.*)

Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogia, la història*

RESUM

Aquesta tesi aborda des de l'antropologia filosòfica un dels conceptes centrals de la disciplina: la noció de natura humana i, més endavant, la intel·ligència com a element nuclear. Des d'una antropologia tàcita, recorre la història de la filosofia i mostra com aquesta noció es desenrotlla i evoluciona com a clau de les metafísiques més diverses que solen traduir-se en polítiques i ideologies. En l'època contemporània, i des d'una antropologia filosòfica que ha esdevingut disciplina explícita, la natura humana és abordada des del paradigma científic; les posicions es condensen en els essencialistes — partidaris d'una noció amb característiques relatives d'universalitat i fixesa— i els construccionistes —promotors d'una noció històrica i cultural. La tesi exposa la renaixença dels essencialismes clàssics en l'època actual i en critica els fonaments filosòfics, analitzant textos significatius d'autors rellevants d'àmbits diversos. Aquest fenomen neoessencialista apareix des d'una altra perspectiva amb la irrupció de la intel·ligència artificial generativa, emmarcada dins el concepte d'intel·ligència, que s'ha mostrat clau en la defensa d'una natura humana essencial.

ABSTRACT

This dissertation explores, from the perspective of philosophical anthropology, one of the discipline's central concepts: the notion of human nature, and later, intelligence as a core element. Approaching the topic from a tacit anthropological perspective, it traces the history of philosophy and shows how this notion develops and evolves as a key element in diverse metaphysical frameworks, which often translate into policies and ideologies. In the contemporary period, with philosophical anthropology having become an explicit discipline, human nature is addressed through the scientific paradigm. Positions are grouped into two main camps: essentialists, who defend a notion with characteristics of relative universality and fixedness, and constructionists, who promote a historical and cultural conception. The thesis examines the resurgence of classical essentialisms in the present era and critiques their philosophical foundations, analyzing significant texts from relevant authors across various fields. This neo-essentialist phenomenon appears from another perspective with the advent of generative artificial intelligence, within the concept of intelligence, which has proven crucial in defending an essential human nature.

SUMARI

INTRODUCCIÓ	9
1. L'ANTROPOLOGIA FILOSÒFICA	22
1.1. L'antropologia filosòfica, de la praxi al saber	22
1.2. L'antropologia filosòfica com a disciplina: aparició i context	29
1.3. Autors principals i tendències generals.....	34
1.4. Relació amb altres disciplines	40
1.5. El cor de l'antropologia filosòfica: la idea de natura humana i el seu mite.....	47
2. EL MITE DE LA NATURA HUMANA: DE L'ESSÈNCIA A LA CRÍTICA.....	53
2.1. La invenció de la natura humana.....	53
2.2. L'herència clàssica: cos i raó	56
2.2.1. Plató: el dualisme antropològic	56
2.2.2. Aristòtil: el racionalisme teleològic.....	64
2.3. La síntesi cristiana i el renaixement de l'home	72
2.3.1. Agustí: la caiguda i la gràcia	72
2.3.2. Tomàs: la raó al servei de la fe	78
2.3.3. El Renaixement: l'home com a mesura.....	84
2.4. Modernitat: l'home com a projecte.....	95
2.4.1. Descartes: consciència i realitat	95
2.4.2. Hobbes: la guerra natural.....	102
2.4.3. Locke: una oda a la llibertat.....	111
2.4.4. Hume: la fragilitat de la raó	117

2.4.5. Rousseau: la innocència perduda.....	126
2.4.6. Kant: la fe de la raó.....	134
2.5. Contemporaneïtat: la desconstrucció de l'home	145
2.5.1. Nietzsche: més enllà de la cultura.....	145
2.5.2. Marx: la utopia antropològica	156
2.5.3. Freud: l'inconscient al descobert	167
3. PERSPECTIVES ACTUALS.....	174
3.1. L'estat del debat contemporani.....	174
3.2. Essencialisme i construccionisme.....	177
3.2.1. Pinker: el retorn de la natura humana.....	177
3.2.2. Foucault: l'home com a invenció històrica.....	186
3.3. Natura i cultura.....	198
3.3.1. Wilson: la configuració social biològica	198
3.3.2. Ingold: la trama de la vida	208
3.4. Determinisme i llibertat	219
3.4.1. Sapolsky: la biologia com a destí.....	219
3.4.2. Dennett: la llibertat sota mínims	229
3.5. Transhumanisme i posthumanisme	239
3.5.1. Bostrom: el somni transhumanista	239
3.5.2. Haraway: la posthumanitat interconnectada	250
3.6. Antropocentrisme i ecocentrisme	262
3.6.1. Singer: l'ètica més enllà de l'espècie.....	262
3.6.2. Latour: repensar la naturalesa	274
3.7. Innatisme i adquisició	287

3.7.1. Dawkins: el programa genètic	287
3.7.2. Gould: el pes de la contingència.....	298
4. ONTOLOGIES DE LA INTEL·LIGÈNCIA	308
4.1. Introducció.....	308
4.2. Ontologies de la intel·ligència.....	310
4.3. Intel·ligència artificial, o el mite de la natura humana implosionat.....	322
4.4. Què diu la intel·ligència artificial generativa sobre nosaltres?	335
4.4.1. La intel·ligència artificial com a coartada per a utopies i distopies	336
4.4.2. La intel·ligència artificial com a amenaça a la integritat humana	339
4.4.3. Crítiques a la intel·ligència artificial: entre la tecnolatria i la tecnofòbia.....	341
4.4.4. Els biaixos cognitius de la intel·ligència artificial	346
4.4.5. Intel·ligència artificial i moralitat	348
4.5. Conclusions	350
5. CONCLUSIONS.....	354
5.1. Introducció.....	354
5.2. Relectura temàtica	356
5.3. Aportacions.....	365
5.4. Límits de la tesi	367
5.5. Projectes futurs.....	370
5.6. Conclusions de les conclusions.....	373
GLOSSARI	375
BIBLIOGRAFIA.....	377
BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTÀRIA	393

INTRODUCCIÓ

Les circumstàncies vitals han propiciat, en aquests darrers anys, una revifada de les meves inclinacions filosòfiques: la necessitat creixent d'avançar, tant des de l'òptica personal com intel·lectual, m'ha dut a cursar els estudis de doctorat, reprenent així un camí que es remunta molt lluny en la meua història.

La recerca s'emmarca en el programa de doctorat de la Universitat Autònoma de Barcelona —on vaig fer la carrera— i està dirigida pel professor Jordi Vallverdú. La tria de l'especialitat es deu al caràcter dual de l'antropologia filosòfica: cohesiona els sabers particulars i roman constitutivament vinculada a ells.

L'antropologia filosòfica se situa entre la metafísica i la ciència, sense caure en l'elucubració vàcua ni en l'anàlisi insípida de dades; engloba una munió de temes i conceptes que sempre m'han fascinat, i que es revelen prometedors des de la perspectiva de les investigacions actuals.

Tot i la meua tendència cap a la filosofia política o l'estètica, l'antropologia filosòfica és avui dia el centre dels meus interessos més pregonos: què ens diferencia de la resta d'animals; cap on ens encaminem com a espècie —amb la tècnica constitutiva que estem desenvolupant fins a límits inversemblants—; què hi ha de nosaltres de simi sense pèl i d'àngel sense ales, com diu Cioran (2001: 69-70), han esdevingut preguntes fonamentals per a mi.

La tesi ofereix l'oportunitat d'explorar aquestes preguntes, proporcionant una anàlisi crítica de la natura humana com a construcció mítica, accentuant la seva presència i transformació dins del context científicotecnològic contemporani.

I és que la tècnica és capital: des del moment en què un humà crea les primeres eines rudimentàries comença el camí que ens durà a la convivència amb màquines cada cop més elaborades, que no deixen de ser una imatge nostra, una realitat complexa amb

genialitats i misèries a l'ensem. En aquest context, la tesi abordarà la intel·ligència artificial i el seu cantó fosc dins la nostra societat tecnològica.

En resum, aquesta recerca té com a rerefons l'estudi de la condició humana, que és la qüestió primera. Sense oblidar ni menystenir els clàssics, caldrà abordar-la des de perspectives més actuals i diverses, sempre maldant per construir una síntesi coherent i robusta.

La gran pregunta de l'antropologia filosòfica —i potser també de la filosofia, si ho preguntem a Kant— és la naturalesa de l'ésser humà. Per respondre-la, els pensadors s'han dedicat a la recerca d'allò que ens distingeix dels altres éssers, d'aquell conjunt de característiques úniques que ens constitueixen com a espècie.

La natura humana és la noció filosòfica nuclear de l'antropologia filosòfica. Aital noció travessa tota la filosofia occidental i arriba fins als nostres dies, transformada i configurada pels avenços científicotècnics. Defenso que la natura humana ha estat concebuda com a essència fixa i universal de l'ésser humà, i més endavant en la història, qüestionada per filosofies de tarannà construccionista. La natura humana és un mite: no existeix una essència que haguem de descobrir i que ens pugui il·luminar el misteri fosc del nostre interior.

L'objectiu és veure la resistència del concepte, analitzar-ne les diverses manifestacions i les implicacions ideològiques i polítiques, així com les crítiques que, malgrat la seva contundència, no l'han desactivat, sinó que ha estat capaç de subsistir fins ben entrat el segle XXI.

D'altra part, més enllà de les evidències morfològiques, l'accent s'ha posat, al llarg de la tradició filosòfica, en la dimensió espiritual: la racionalitat —més endavant esdevinguda, *mutatis mutandis*, en intel·ligència radicada al cervell.

Aquesta intel·ligència s'ha revelat com a plural i complexa, tot i que l'antropocentrisme ha contribuït a la formació d'un relat jeràrquic: als altres animals, o se'ls ha negat, o bé se'ls ha atorgat una capacitat mínima, disminuïda, de la nostra: quan estudiem una intel·ligència

no humana ho fem amb criteris humans, i aquest biaix ens ha menat al menysteniment de les altres espècies.

La literatura sobre la noció de natura humana mostra les perspectives diverses que existeixen, des dels postulats essencialistes clàssics, fins a les reinterpretacions contemporànies, passant per les crítiques existencialistes i construccionistes.¹ Els pensadors antics concebien la natura humana com a essència immutable, mentre que els intel·lectuals contemporanis la pensen integrada en la cultura i la història. Això no obstant, tot i les crítiques, el concepte ha sobreviscut i s'ha adaptat a les circumstàncies — que avui dia s'han d'entendre lligades a les ciències i a les tècniques informàtiques. Aquesta resistència reforça la necessitat d'una nova anàlisi crítica del fenomen.

Aquesta tesi recorre la història des de les primeres manifestacions filosòfiques fins al segle XXI, centrant-se en aquells pensadors més rellevants quant al tema de la recerca; deixa al marge aquells que no han estat fonamentals, les tradicions no occidentals i els plantejaments no filosòfics. L'enfocament serà històric, comparatiu i crític, amb l'objectiu de proporcionar una perspectiva holística del problema.²

Antecedents

Al llarg de la història, la pregunta per la natura humana no ha deixat de plantejar-se d'una o altra manera.

En l'àmbit hel·lènic, sobresurten Plató i Aristòtil, que estableixen els pilars antropològics en els quals s'assentarà el gruix de la investigació filosòfica des de llavors i fins als nostres dies. Conceben la natura humana com a fixa i universal.

¹ En aquesta tesi empro els mots *existencialisme*, *construccionisme*, *accidentalisme*, *relativisme* i *no-essencialisme* com a sinònims aproximats, que contraposo indistintament a *essencialisme*, *neoessencialisme*, *determinisme* i *substancialisme*, *universalisme* i *idealisme*. En tot cas, el significat de cada terme queda establert en el context en què apareix.

² Encara que la meua recerca se centri en la tradició filosòfica occidental, cal no oblidar que aquesta tradició és el resultat d'una amalgama de cultures i d'intercanvis d'idees que l'han configurat al llarg dels segles.

Aquesta tradició incorporarà la influència del cristianisme, amb Agustí i Tomàs com a figures clau: la natura humana ara es vincula a Déu; els humans som el reflex d'una instància superior i inabastable, però que a la vegada ens afaïçona i ens determina.

En l'època moderna, aquesta entesa entre la filosofia i la religió s'esquerdarà, com palesen Descartes o Hobbes. Els viaranyes de la filosofia i la religió es bifurquen; és per això que Déu ja no serà un recurs suficient per justificar la nostra natura; caldrà recórrer a l'argumentació i a la verificació empírica.

Però l'impacte més gran d'aquesta fissura la representa l'inici de la contemporaneïtat, encapçalada pels filòsofs de la sospita. En aquesta època, parlant en general, la natura humana es dinamitza i abandona el seu caràcter immutable. Val a dir que aquest fenomen és un procés històric que es va covant amb el temps, però és en l'època contemporània que cristal·litza. Nietzsche representa el zenit d'aquesta història, perquè anuncia un concepte de natura humana que tindrà més a veure amb la construcció que no pas amb l'herència essencialista.

Quant als pensadors actuals, allò que els uneix és l'interès pel fenomen antropològic, encara que provenen de camps acadèmics ben diversos. Els neoessencialistes, com Steven Pinker, Edward Wilson o Robert Sapolsky, defensen una natura humana constituïda per elements relativament estables i universals, i fan de la ciència l'argument principal d'aquesta defensa. Per contra, el tarannà construccionista, encapçalat per Michel Foucault i d'altres autors com Tim Ingold o Donna Haraway, entén la natura humana com a noció històrica i cultural, i tendeixen a la dissolució del concepte.

Identifico, doncs, dues grans tendències oposades: l'essencialisme defensa característiques humanes rastrejables, identificables i relativament estables; el construccionisme, per contra, nega aquesta estabilitat i argumenta que la susdita categoria és contingent i contextual.

Des d'aquesta perspectiva, analitzo els arguments de cada corrent per identificar els teosofemes que els justifiquen. En el cas de les propostes de tendència essencialista,

n'exposo la insuficiència argumental, que contrasta amb la consistència filosòfica —no exempta, però, de sotracs— de l'aposta construccionista.

Aquesta discussió és actual i no està tancada. L'estudi transdisciplinari i les aportacions de les tecnociències ens proporcionen dades suggerents que mantenen viu el debat, un debat que farà sentit en la mesura que la filosofia en pugui integrar els distints elements.

Objectius

L'objectiu primer d'aquesta tesi és l'anàlisi de la noció de natura humana, com a construcció mítica, dins de la tradició filosòfica occidental, noció que transvasa a l'actualitat contemporània mutada per la crítica i la ciència i, a la fi, l'examen d'aquest concepte en el panorama tecnològic actual.

Tot seguit exposo, ordenats cronològicament, els objectius específics.

- Rastrear la noció de natura humana dins els sistemes filosòfics més rellevants de la història occidental i explicitar-ne el seu caràcter estàtic.
- Examinar les propostes contemporànies —de caire neoessencialista o bé construccionista— que qüestionen aquest plantejament clàssic.
- Analitzar la constància dels discursos contemporanis que, tot i la crítica construccionista, encaixen en una concepció essencialista revisada —dinàmica, sofisticada i cientifista—, en què la ciència esdevé coartada filosòfica.
- Valorar el paper de la ciència i la tècnica en la reformulació de les teories substancialistes contemporànies defensores de la natura humana.

Per tal d'estudiar la natura humana com a mite, les preguntes concretes que guien la investigació són les següents:

- Què entenem per mite, en relació al concepte de natura humana?
- Per què la natura humana no és cap realitat objectiva?
- Quines formes adopta el mite de la natura humana al llarg de la història de la filosofia?
- Com es transforma aquesta visió mítica en l'època contemporània?
- Quins punts de vista han permès denunciar aquesta noció com a fictícia i àdhuc ideològica?
- Quin és el lloc d'aquest mite en el món tecnològic actual?

Hipòtesi

La hipòtesi principal de la tesi és el caràcter mític de la noció de natura humana: es tracta d'una construcció conceptual que, sota l'aparença d'objectivitat, amaga una intenció política que ha servit per fonamentar els discursos i que avui dia es renova en el context científicotècnic.

A partir d'aquesta hipòtesi general, se'n segueixen unes d'específiques que detallo a continuació:

- L'antropologia filosòfica és present, de manera tàcita, abans de l'aparició formal de la disciplina; estudiar aquesta història implícita fa aflorar la noció de natura humana.
- L'antropologia filosòfica es pot concebre al marge de les divisions acadèmiques convencionals, més enllà d'escoles o branques específiques, permetent així un marc flexible d'interpretació.
- La natura humana, entesa com a noció essencial, estàtica i universal, apareix com a ficció subterrània al llarg de tota la tradició filosòfica.

- La crítica constructivista ha evidenciat el caràcter històric, cultural i, a l'últim, ideològic, del susdit concepte.
- Malgrat aquesta desconstrucció crítica, el caràcter mític de la natura humana ha sobreviscut i s'ha adaptat als temps.
- En l'actual context científicotècnic, el mite de la natura humana es transforma i subsisteix en formes diverses.
- L'origen mític de la natura humana, la seva força i la seva perdurabilitat històrica s'evidencien gràcies a l'anàlisi de la intel·ligència artificial.

Els autors i els textos han estat escollits seguint criteris de consistència i rellevància. He prioritzat els filòsofs que han marcat la història de la filosofia occidental amb la seva concepció de la natura humana, des dels grecs clàssics i fins a la contemporaneïtat. D'altra part, la selecció reflecteix la diversitat de perspectives i permet el seguiment conceptual. Hi ha tant textos primaris com secundaris, però sempre com a interpretacions d'autoritat que permeten la corroboració de les hipòtesis.

Els supòsits filosòfics de la recerca es poden sintetitzar en els punts següents:

- L'anàlisi se sustenta en el principi construccionista del caràcter històric i cultural dels conceptes.
- L'origen mític de la natura humana permet l'anàlisi de les concepcions filosòfiques des de la perspectiva ideològica i política.
- La metodologia, en termes generals, segueix el sistema de tota investigació filosòfica, basada en lectures comparatives, interpretació de textos i integració crítica dels sabers de les ciències naturals i humanes.

Metodologia

Per tal d'estudiar la noció de natura humana amb precisió, la metodologia combina una aproximació transversal, històrica, crítica i comparativa, amb l'objectiu de seguir la constitució del mite de la natura humana al llarg de la història. Sempre des de l'atlaia filosòfica, la recerca s'obre a altres camps i és, per tant, multidisciplinària: la filosofia dialoga amb les ciències humanes i les ciències naturals. L'anàlisi històrica possibilita situar els discursos en un context i mostrar com les diverses propostes sobre la natura humana són producte d'una època i unes circumstàncies. La crítica detecta la ideologia implícita en aquesta noció nuclear, mentre que la comparança permet identificar continuïtats i ruptures entre les diverses concepcions.

La tesi recolza en pensadors clàssics i contemporanis que han tractat el tema de la natura humana, tant si ho han fet de manera tàcita com més explícita, alguns dels quals han defensat elements fixos i universals, mentre que d'altres n'han subratllat el seu caràcter constructiu.

Quant a la selecció de les fonts, la tesi es basa en pensadors fonamentals de la tradició occidental que han reflexionat sobre la natura humana com a essència i també en intel·lectuals contemporanis que reformulen o qüestionen aquesta idea. Els textos escollits són, sempre que ha estat possible, fonts primàries representatives o bé interpretacions de figures reconegudes.

Pel que fa a la tria dels autors, ha estat fonamental el pes de cada filòsof dins la tradició i, en l'època actual, a més de la rellevància acadèmica, la profunditat i qualitat de la recerca en relació a la natura humana.

Tot i això, aquesta proposta metodològica té els seus límits. De primer, seleccionar autors i textos suposa deixar-ne de banda altres. Ara bé, l'elecció, més que exhaustiva, persegueix ser suficient i lògica, per tal d'exemplificar la naixença i el desenvolupament del mite de la natura humana en la història i les tensions que ha originat.

La selecció és subjectiva, però no pas aleatòria. En efecte, permet l'anàlisi del fenomen, ofereix una visió panoràmica i crítica i alhora limita l'abast de la investigació a un marc manejable.

En resum, aquesta metodologia possibilita l'anàlisi de la natura humana com a construcció mítica; un concepte que no és objectiu —malgrat els esforços continuats de pensadors i científics—, sinó històric i, a més a més, tenyit d'ideologia.

Estructura

Els capítols d'aquesta tesi segueixen una progressió que va del general al particular, amb l'objectiu d'enquadrar la recerca i de fer comprensible el problema que s'hi planteja. Cada capítol se sosté en si mateix però alhora permet el pas al següent, per encarar així l'objectiu principal: la comprensió de la natura humana com a construcció mítica; la seva evolució històrica i la reconfiguració contemporània.

El capítol primer estableix el marc general de la recerca: l'antropologia filosòfica tàcita, la constitució de l'antropologia filosòfica com a disciplina i la natura humana com a noció nuclear d'aquesta disciplina.

El segon és el capítol històric, que mostra la construcció de la natura humana en la tradició occidental, seguint els moments estel·lars de la història, en els quals la natura humana ha estat concebuda com a essència fixa i estàtica, i que progressivament ha mutat a versions més dúctils.

El capítol tercer està configurat per temàtiques que conformen els debats principals d'avui dia. En aquestes controvèrsies es confronten dos pensadors d'idees oposades amb l'objectiu d'evidenciar els problemes de fons en relació a la noció de natura humana. Les tensions fluctuen entre les postures de caire essencialista i les de matís construccionista, i s'evidencia la crítica a l'element substancialista.

El capítol quart mostra la supervivència del mite de la natura humana en el fenomen de la intel·ligència, que en darrer terme emergeix en la intel·ligència artificial.

El darrer capítol integra els resultats de la investigació precedent, i avalua les hipòtesis de partida d'aquest treball; proposa línies d'investigació futura i ofereix les darreres reflexions quant a la noció de la natura humana.

La seqüència dels capítols segueix una progressió històrica i conceptual que va des de la presentació del marc general, passant pels antecedents, la crítica i la reaparició en l'època contemporània fins a la síntesi de resultats.

Aportacions

A continuació sintetizo les aportacions d'aquesta tesi a l'antropologia filosòfica, així com la rellevància de les idees que hi desenvolupo.

De primer, proposo una interpretació de l'antropologia filosòfica com a fenomen tàcit que recorre tota la història de la filosofia.

De segon, ofereixo una síntesi precisa de l'evolució de la natura humana en la filosofia, que permet el seguiment del concepte i de les seves mutacions en una visió global poc freqüent en la literatura actual.

En tercer lloc, estudio les reinterpretacions contemporànies d'aquest mite en una comparació constant que permet entendre la reconfiguració de la noció de natura humana en l'època contemporània i les complexitats que comporta, sense perdre mai de vista la tensió immanent entre essencialistes i constructivistes, i criticant alhora la subsistència de la natura humana com a eix fonamental de l'antropologia.

L'impacte de la recerca es manifesta en tres punts. Des del punt de mira acadèmic, la recerca ofereix un marc conceptual per estudiar la natura humana com a mite, que pot ser d'utilitat per a futurs treballs en diversos àmbits. La crítica al tema de la natura humana es

pot aplicar a altres discursos actuals, com la biotecnologia, per mostrar la impermeabilitat d'idees clàssiques a realitats actuals. Per últim des de la divulgació, la meua tesi promou l'anàlisi de conceptes que se suposen objectius i universals, estimulants així el sentit crític, tan necessari en el món d'avui.

En resum, aquesta tesi contribueix a la contextualització històrica i conceptual de la noció de natura humana des d'una perspectiva actualitzada, que incorpora les darreres descobertes científicotècniques, i explica el perquè de la seva supervivència així com també de la seva insuficiència.

Formalitats

Per la redacció d'aquest treball, la tria del meu idioma matern ha estat natural, gairebé impensada, i coherent amb la meua trajectòria personal i professional. El català és una llengua amb una tradició filosòfica notable, no prou explorada encara, que es remunta almenys fins a Ramon Llull i arriba a cims com el d'Eugeni d'Ors.

Aquesta decisió s'inscriu en un context de pressió creixent de la llengua catalana a les institucions acadèmiques, on sovint es prioritzen altres idiomes. Escriure en català és, doncs, també una reivindicació.

L'estil general de citació que he adoptat és el d'autor i data, el més eficient per a aquest tipus de recerca: permet la llegibilitat i la fluència sense perdre precisió acadèmica.

L'estil de les citacions dins el text no és dels habituals, però és usat en humanitats, i és el que recomana Umberto Eco en el seu manual excel·lent *Come si fa una tesi de laurea* (1989).

Les referències bibliogràfiques inclouen només aquells textos emprats en la tesi, evitant bibliografia supèrflua.

En general, he renunciat a abreujar paraules o expressions, cosa que només empobreix els textos. He repetit els conceptes fonamentals sempre que ha calgut, sovint fent ús de sinònims, vigilant de no mutilar l'expressivitat i de contribuir a la intensitat conceptual.

Els capítols estan ordenats en subcapítols i quan cal, en subapartats, tots numerats, per facilitar la localització del material i la lectura.

El meu estil es nodreix d'expressions populars, arcaismes i deixos literaris; és així com concebo l'escriptura. Tot amb tot, he mantingut un to acadèmic, cercant la rigorositat i evitant l'obscurantisme, seguint tant la tradició continental francesa com la catalana.

He proporcionat definicions precises de tots els termes per evitar ambigüitats i per contribuir a la comprensió del text. Ara bé, no he aplicat un criteri terminològic inflexible ni estricte: la terminologia està sempre subordinada al desenvolupament de les idees.

Les convencions estilístiques generals —majúscules i minúscules, cursiva, cometes, puntuació, guionets— segueixen la normativa de la llengua catalana acadèmica contemporània, garantint sempre la màxima coherència formal.

En resum, he mirat d'escriure en un català natural, hereu de la tradició, preservant els usos tradicionals però sense discriminacions injustificades, allunyant-me de modes polítics radicals i discutibles, tal com defensava l'antropolingüista Carme Junyent (2002, 2007).

Agraïments

Per acabar aquesta introducció voldria dedicar uns mots a aquelles persones que m'han ajudat en el projecte immens de la tesi doctoral.

Un paràgraf a part mereix el meu director, el doctor Jordi Vallverdú, per la serenitat indestructible, l'estima, la solidesa i l'empenta, que m'ha demostrat des dels inicis d'aquesta història intel·lectual.

Als coordinadors del programa de doctorat: Gerard Vilar, Jaume Mensa i Jordi Riba. Als professors de la Universitat Autònoma de Barcelona, que varen contribuir de forma decisiva a la meva formació, en especial, Josep M. Udina (†), Victòria Camps, Antoni Vicens, Mercè Rius, Jèssica Jaques, Gerard Vilar i David Casacuberta.

Als meus pares, sense els quals res no hagués estat possible.

A l'Ana Elsa i la Mariona, per la paciència infinita i les lliçons filosòfiques que m'han regalat.

Sense tots vosaltres, aquesta tesi no hagués pogut ésser escrita.

Agost del 2025

Salou

Damià Ripollès

1. L'ANTROPOLOGIA FILOSÒFICA

1.1. L'antropologia filosòfica, de la praxi al saber

Les ratlles que segueixen tenen per objecte situar l'emergència de l'antropologia filosòfica com a disciplina acadèmica.

Abans de convertir-se en una disciplina, l'antropologia filosòfica³ ha estat, des dels inicis de la filosofia, una presència tàcita. I és que tota reflexió filosòfica parteix d'una perspectiva concreta de l'ésser humà, és a dir, d'una idea de la seva naturalesa, de les seves característiques i dels seus límits (Cardesín, 2015: 358).

Però, per això, mostraré abans com la pràctica d'una antropologia filosòfica oculta és lloc comú en la història de la filosofia (San Martín, 2010).⁴

La pregunta per la natura de l'ésser humà, que ha estat plantejada d'una manera asistemàtica des dels inicis de la filosofia, la podem rastrejar: hi ha, certament, una antropologia filosòfica en el cor dels grans pensadors de la nostra tradició, com un fil invisible (però fonamental) que recorre aquesta història fins als nostres dies, amagada rere ontologies diverses. L'antropologia sovint sosté tota la teoria filosòfica del pensador, encara que aparegui en segon pla o, fins i tot, que no aparegui de forma manifesta en la seva obra.

L'ànsia per comprendre l'ésser humà i, doncs, definir-lo i delimitar-lo —distingint-lo, així, dels (altres) animals i col·locant-lo a dalt de la piràmide biològica—, ha estat una constant

³ Per raons estilístiques, de vegades utilitzaré l'expressió *antropologia* com a abreviació d'*antropologia filosòfica*, que és la disciplina que analitzo en aquesta tesi.

⁴ Fischer (2009: 153, nota 4) fa una diferència entre l'antropologia filosòfica com a branca clàssica de la filosofia i com a paradigma o escola filosòfica —representada, com ara veurem, per Scheler, Plessner i Gehlen—, que proporciona una visió de l'ésser humà comparable a altres corrents, com la fenomenologia o l'existencialisme. Malgrat això, em sembla una distinció restrictiva i poc útil, i que no reflecteix la pluralitat ni la interdisciplinarietat de l'antropologia actual. És per això que en aquesta tesi parlo de l'antropologia filosòfica d'una manera flexible i inclusiva, que no es limita a cap branca concreta de la filosofia, i menys encara a la suposada escola o paradigma clàssic susdit, sinó que acull perspectives diverses, filosòfiques i científiques, o encara millor, filosofocientífiques, per endinsar-nos en la comprensió del problema de l'ésser humà. Dit altrament, l'antropologia filosòfica no és una disciplina de la filosofia només, sinó una pràctica multidisciplinària oberta a tots els camps del saber, i diversa en els seus plantejaments i mètodes.

de la nostra tradició. Aquest fet possibilita els diversos dualismes clàssics: cos i ànima, raó i passió, natura i cultura... Darrere d'aquestes parelles hi ha una concepció antropològica que, sense nom encara, n'ha estat l'origen.

Els presocràtics centren llurs investigacions en el principi darrer de la realitat (*arkhé*), sense recórrer als antics mites, anunciant així el naixement —llunyà encara— de la nostres ciències modernes. El subjecte de la recerca és ignorat o es dóna per suposat.

Amb Sòcrates, però, s'esdevé el que hom ha anomenat gir antropològic: ja no es tracta d'estudiar només el món exterior, sinó que ara l'interès vira cap a l'interior, cap als afers humans. L'ètica i la política prenen el protagonisme i, darrere o, més ben dit, a sota, hi reposa tota una antropologia latent: l'ésser humà és col·locat al centre de la filosofia, en una inversió que romandrà intacta fins avui.⁵

Aquesta filosofia més antropològica serà el testimoni dels enfrontaments dialèctics entre Sòcrates i els sofistes, és a dir, entre la concepció universalista i la relativista, i és l'inici d'uns debats que es perllonguen fins a l'època contemporània (Cardesín, 2015: 359; Eriksen i Nielsen, 2013: 3).

El dualisme platònic suposa una antropologia filosòfica: Plató indaga en les profunditats de l'ésser humà; es pregunta què ens diferencia dels animals; quin és el paper de la raó... Són qüestions que, si bé en Plató formen part d'una metafísica, nosaltres avui les podem identificar clarament amb els interessos de l'antropologia filosòfica, en tant que responen a l'anhel d'entendre i de definir l'humà. En Plató, l'home és dual, un ésser en tensió entre dos mons d'impossible entesa: el món sensible i corrupte, i el món intel·ligible, en el qual regna la veritat eternal. És el plantejament racionalista (i espiritualista) que condicionarà tota la tradició filosòfica occidental fins als nostres dies.

Aristòtil representa la cara més naturalista del pensament grec: l'ésser humà és un animal racional, però animal, al cap i a la fi. Continua essent un compost de cos i ànima, però en

⁵ Segueixo en aquestes línies l'aproximació històrica d'Eriksen i Nielsen (2013).

el qual ànima i cos mantenen una relació unitària. L'ésser humà es defineix per la seva racionalitat i alhora per la seva sociabilitat: som socials per naturalesa (*zōon politikon*).⁶

En l'època medieval, les cosmovisions platònica i aristotèlica es conjuminen amb la teologia, que tot ho amara. Es palesa sobretot en les dues grans figures de l'època, Agustí i Tomàs. Agustí concep l'home com a ésser pecador, que es pot salvar mitjançant la introspecció que l'ha de menar vers Déu (apareix, dit de passada, la interioritat, que juga un paper de protagonisme similar al de l'exterioritat, i que serà explorat més tard per Descartes). Tomàs, d'altra part, fusionarà l'aristotelisme amb el cristianisme: l'ésser humà és la unió de cos i ànima, creat a imatge de Déu i —com afirmava Aristòtil— destinat a la racionalitat i a la sociabilitat. Cos i ànima (ànima i cos) viuen en tensió en l'època medieval —en l'antropologia medieval, el cos esdevé obstacle embrutidor per a l'ànima empresonada.⁷

En la Modernitat, els discursos sobre l'ésser humà esdevenen més sòlids i articulats, però l'antropologia filosòfica continua essent un element intern de les filosofies de l'època.

A partir de Descartes, el subjecte (i la consciència) pren el protagonisme. Podríem dir que en l'època moderna hi ha un segon gir antropològic: l'home esdevé, de la mà de Descartes, la garantia del coneixement, en tant que és la introspecció del subjecte allò que valida el saber (amb el vist-i-plau de Déu). El *cogito ergo sum* manifesta la certesa absoluta de l'existència a partir de la consciència del jo. L'home és un ésser pensant (*res cogitans*); ara bé, aquest ésser pensant continua empresonat en el cos (*res extensa*), com ho havia estat, *mutatis mutandis*, des de Plató.

⁶ Eriksen i Nielsen veuen clar el vessant antropològic, i el lliguen al dualisme universalisme-relativisme citat suara: «Aristotle (384–322 bce) also indulged in sophisticated speculations about the nature of humanity. In his philosophical anthropology he discusses the differences between humans in general and animals, and concludes that although humans have several needs in common with animals, only man possesses reason, wisdom and morality. He also argued that humans are fundamentally social by nature. In anthropology and elsewhere, such a universalistic style of thought, which seeks to establish similarities rather than differences between groups of people, plays a prominent role to this day. Furthermore, it seems clear that anthropology has vacillated up through history between a universalistic and a relativistic stance, and that central figures in the discipline are also often said to lean either towards one position or the other.» (2013: 3).

⁷ Aquest tret antropològic és una novetat històrica: «En su *Carta a los Romanos* Pablo introduce una idea rupturista en términos antropológicos: la naturaleza humana es pecaminosa, el mal no es ya accidente o error, sino rasgo consustancial al ser humano.» (Cardesín, 2015: 360).

Hobbes, en contraposició a Descartes, defensa un mecanicisme sense concessions: l'home es mou per l'instint de conservació, i és una amalgama d'interessos i passions.⁸ A la fi, l'home és essencialment egoista (egoisme que només podrem frenar amb un pacte social i la cessió de la nostra llibertat al sobirà absolut). Locke, també des de la postura empirista, defensarà la noció de la *tabula rasa*, per la qual l'home és un llenç en blanc que es va omplint a mesura que viu, o sia, que experimenta. Hume durà l'empirisme fins al final, negant la identitat personal i el concepte de substància, tan omnipresent en la tradició filosòfica; tanmateix, i sorprenentment, escriurà un tractat sobre la naturalesa humana.

Rousseau —oposant-se a Hobbes però, com ell, autor d'un discurs més especulatiu que no pas empíric— concep un ésser humà bo per naturalesa, víctima de les injustícies socials, en una antropologia que es transforma en crítica a la civilització. Per últim, Kant —pensador que representa el zenit de l'època moderna— establirà la distinció fenomen-noümen, la conseqüència primera de la qual és que el subjecte esdevé la condició del saber i de la moral. La seva antropologia aposta per la dignitat humana (som fins en si mateixos) i alhora fixa els límits del coneixement humà amb una contundència impossible de negar.

La noció de subjecte, que ha anat creixent segle rere segle, esdevé problemàtic. Aquella raó garant de la veritat (i del progrés) es va esvaint mica en mica.

En l'època contemporània, les transformacions socials, polítiques i científiques, comporten també canvis en les concepcions de l'ésser humà. En concret, Nietzsche refusa les idees clàssiques de l'home, i desmunta conceptes com la racionalitat o la moralitat i, de retruc, qüestiona l'essencialisme clàssic en relació a la natura humana, denunciant com unes ficcions de realitat dubtosa han dominat tota una cultura: el subjecte racional és un mite; l'home és voluntat de poder... Marx, des d'un altre punt de partença, contribuirà també al viratge en la idea de l'home d'essència fixa. Freud, amb el concepte revolucionari i trencador de l'inconscient, contribuirà a la constitució d'una noció més complexa, menys rígida i simplista, del que sigui l'ésser humà.

⁸ El mecanicisme cartesià, dut més lluny per Hobbes, és vist per Gare (2016: 302, 306) com el germen del projecte il·lustrat, i alhora de la seva desfeta posterior, a causa de la lluita política entre ciències i humanitats.

Finalment, les crítiques dels filòsofs de la sospita —la genealogia nietzscheana, el materialisme marxista i la psicoanàlisi freudiana— posen al descobert la fragilitat del concepte clàssic d'humà. El subjecte racional i universal no aguanta l'embestida de les crítiques: la modernitat no pot explicar la complexitat, les contradiccions ni la fragmentació de l'ésser humà, que es resisteix com cap altre a ser definit.

Aquesta idea d'humà, que ha anat prenent protagonisme segle rere segle, esdevé cada vegada més controvertida, fins al punt que és necessari un tractament més específic. Allò que abans era secundari o sobreentès, ara és posat al centre de la reflexió: la filosofia del segle XX —en les diverses expressions: fenomenologia, existencialisme....— exemplifica aquesta necessitat: ara, la pregunta sobre l'home ha esdevingut una urgència que cal tractar de manera concreta i explícita, i no com de retruc fins aleshores.

El segle XX, curull de defuncions conceptuals,⁹ és l'anunci de la fi d'un projecte que es perllonga de l'Antiga Grècia fins a les portes del mateix segle XX, passant pel Renaixement i, sobretot, per la Il·lustració (Wentzer i Mattingly, 2018; Schacht, 1990: 158). Ésser humà ha esdevingut una categoria antiquada, que es queda curta davant la realitat actual. Com puntualitzen Wentzer i Mattingly, «The discourse on humanism, which had powered the history of European thought from the ancient "Know thyself," through its Renaissance renewal in Pico della Mirandola and Marsilio Ficino, into Enlightenment philosophy by Rousseau and Kant, up to early twentieth-century Neo-Kantianism and existentialism, was exposed as leading to a dead end.» (2018: 144).

Paradoxalment, encara que l'antropologia s'hagi entès vinculada a la metafísica, la pregunta sobre l'ésser humà sempre ha estat central. A més a més, segle rere segle, aquesta pregunta ha tendit a l'externalització, indeturable, fins que la preeminència de les ciències i les denúncies dels filòsofs de la sospita, entre altres, l'han abocat a la superfície.

És així com a principis del segle XX apareix la disciplina de l'antropologia filosòfica, una aparició que no suposa cap ruptura amb la filosofia del passat, sinó que n'és continuació i, com defenso en aquesta tesi, una explicitació d'un tema fonamental i present tothora en la

⁹ Es tracta dels anuncis de la mort de Déu de Nietzsche, la mort del subjecte de Lévi-Strauss, la mort de l'autor de Barthes i la mort de l'home de Foucault (i Derrida, posteriorment) (Wentzer i Mattingly, 2018).

nostra tradició. La disciplina no apareix *ex nihilo*, sinó com a manifestació explícita d'unes idees existents.

Ha nascut una disciplina nova, l'antropologia filosòfica; a la fi hem esdevingut conscients d'un problema amagat entre teories metafísiques i epistemològiques; un supòsit gens evident, més aviat al contrari, però de dimensions desconegudes. Ara, s'estudia l'ésser humà com a concepte no subordinat a cap altra realitat. Parlem d'un concepte que es revela com a complex i esquívol, històric i conflictiu, en contra de les visions antigues, de caire essencialista i fixista, i alhora, dit de passada, força rudimentàries. La model tradicional de la natura humana com a immutable és deixada de banda. Com afirma Schacht, «Let it be granted, therefore, that there is no metaphysical human essence, and that our biological nature is neither timeless nor uniform even now; that indeed it endows us with a plasticity which extends into nearly every corner of human life as we know it; and that our "forms of life" have come to be what they are through long historical developments operating on the level of socio-cultural formations.» (1990: 174).

En suma, neix la disciplina en un context particular —en el qual l'especulació i la recol·lecció fefaent de dades s'uneixen—, i és fruit d'aquesta continuïtat mencionada, però alhora conté característiques úniques i definides:

In spite of these continuities, we maintain that anthropology as a science only appeared at a later stage, though it is true that its birth was a more gradual process than is sometimes assumed. Our reasons for this are, first, that all the work mentioned so far belongs to one of two genres: travel writing or social philosophy. It is only when these aspects of anthropological enquiry are fused, that is, when data and theory are brought together, that anthropology appears. Second, we call attention to the fact that all the writers mentioned so far were influenced by their times and their society. This is of course true of modern anthropologists as well. But modern anthropologists live in a modern world, and we argue that anthropology makes no sense at all outside a modern context. The discipline is a product, not merely of a series of singular thoughts such as those we have mentioned above, but of wide-ranging changes in European culture and society, that in time would lead to the formation of capitalism, individualism, secularised science, patriotic nationalism and cultural reflexivity (Eriksen i Nielsen, 2013: 10-11).

En el següent punt examinarem les condicions de possibilitat i l'aparició d'aquesta nova disciplina.

1.2. L'antropologia filosòfica com a disciplina: aparició i context

Sorgeix l'antropologia filosòfica a Alemanya, a principis del XX, en un context de crisis diverses (Peterson, 2010: 95; Eriksen i Nielsen, 2013: 11, 19).

És una resposta filosòfica a la crisi del subjecte i a la fragmentació del saber.¹⁰ Sense renunciar a una mirada global de l'ésser humà, l'antropologia assumeix els coneixements de les noves ciències.

Primerament, val la pena remarcar que la seva naixença s'emmarca en un context de crisi de la filosofia. Hem vist que les metafísiques tradicionals pateixen una crítica creixent que acabarà abocant els filòsofs al desconcert. I a aquesta progressiva manca de sentit de l'activitat filosòfica li hem d'afegir l'auge de les ciències particulars que, si bé aporten coneixements rigorosos, a la vegada contribueixen a la fragmentació i a la debilitació de la filosofia tal i com s'entenia fins aleshores: el món intel·lectual es va especialitzant cada cop més i la filosofia perd la veu central que havia tingut durant segles i es va fent cada cop més residual.

És en aquest context que l'antropologia filosòfica apareixerà com a disciplina acadèmica. Es tracta de repensar la qüestió de l'ésser humà sumant les descobertes científiques de tota mena, però amb la idea de retornar la filosofia al lloc que li correspon, és a dir, com a articuladora de tots els sabers particulars.

Aquesta nova disciplina, emperò, perquè tingui algun sentit, ha de rebutjar tant els idealismes tradicionals com els reduccionismes contemporanis. Els idealismes, entesos com a tendències filosòfiques que defensaven essencialismes, deslligats de tota experiència i justificació. Els reduccionismes, com a perill actual pel qual hom pretén definir l'ésser humà a partir d'un sol punt de vista (com per exemple, el biològic).

L'antropologia filosòfica es pregunta què és l'ésser humà, però ja no cercant-ne una essència immutable, sinó estudiant l'home com a pregunta problemàtica, la resposta de la qual mai no serà definitiva. És per això que davant les solucions taxatives del passat,

¹⁰ Tot i això, els antecedents de la disciplina com a tal apareixen al segle XVIII (Eriksen i Nielsen, 2013: 12).

l'antropologia filosòfica cerca respostes obertes, que no n'amaguin la complexitat, ans al contrari (Wentzer i Mattingly, 2018: 145-146).

No busquem doncs una resposta universal ni final, sinó explicacions diverses, tenint present el context històric i cultural.

Per tant, no compta amb un únic mètode de treball, només amb una pregunta inicial: què és l'ésser humà? I és que les metodologies de l'antropologia són diverses (Wentzer i Mattingly, 2018).

Avui, la pregunta per la natura de l'ésser humà és més viva que mai i, tal vegada, encara més que abans. L'home contemporani ha de bregar amb un panorama d'incerteses generals, des de la política, passant per l'ecologia o la tècnica. Per exemple, el progrés tecnocientífic —i, en particular, la irrupció de la intel·ligència artificial— col·loca la pregunta per l'humà en primera línia.

Així doncs, ja no hi ha el Saber en majúscula, sinó més aviat una fragmentació d'aquell Saber de l'Antigor, és a dir, disciplines diverses, amb mètodes i tècniques específics. Sobretot, cal destacar la biologia, la psicologia i la sociologia com a ciències protagonistes, que aporten respostes antropològiques contundents des de les seves àrees de saber concretes. Aquestes respostes no només són diferents, sinó que fins i tot arriben a ser incompatibles entre si.¹¹

Podem considerar aquest fenomen com a positiu o com a negatiu, segons l'angle amb què ens ho mirem: el coneixement en general augmenta, perquè aquesta especialització permet aprofundir en temàtiques que sovint s'havien tractat d'una manera poc sistemàtica, àdhuc superficial; ara bé, d'altra banda, la sensació d'aquest caràcter fragmentari del coneixement s'aguditza, i això fa que la comprensió integral de l'ésser humà sigui cada cop més difícil.

¹¹ Contra aquesta fragmentació, alguns acadèmics advoquen per una nova antropologia filosòfica —com és el cas d'Alasdair MacIntyre—, que aturi aquesta dispersió i que promocioni l'ètica ambiental (v. Gare, 2016).

Amb tot, a principis del XX, la reflexió filosòfica sobre l'ésser humà no només no és abandonada, sinó que l'interès per donar una resposta totalitzadora creix encara més. I és que les ciències particulars només poden oferir-nos respostes particulars (si bé, algunes de molt suggerents i reveladores). La necessitat d'aquesta resposta holística és recollida per l'antropologia filosòfica, que maldarà per agrupar les descobertes de les ciències i integrar-les en una disciplina amb vocació inequívoca de totalitat (San Martín, 2010). L'antropologia filosòfica vol tapar l'esquerda que s'obre entre la filosofia i les ciències, bo i oferint una imatge cohesionadora de l'ésser humà (Pansera, 2018). L'antropologia filosòfica serà interdisciplinària o no serà.

Es tracta, doncs, de repensar l'ésser humà, però no repetint allò que s'havia dit antuvi, sinó de fer-ho tenint presents les descobertes de les ciències.

Quant a la coneguda crisi del subjecte racional, l'antropologia filosòfica assumeix la tesi que l'ésser humà és històric, plural i complex, i no fix i immutable, sinó quelcom que esdevé.

No serà fàcil la tasca, ja que la nova disciplina ha de combinar el rigor que li imposa el mètode científic i l'exemple de les ciències amb la unificació d'idees que sovint poden presentar-se com a contradictòries; i això sense oblidar que l'ésser humà no és res de tancat, ans al contrari, és una realitat en transformació contínua i d'una complexitat notable, que viu també en un context en mutació.

Ara bé, recordem que no és només una reacció acadèmica a la fragmentació dels sabers i a les crisis de l'època, sinó que pretén recuperar una mirada total quant a l'ésser humà, just allò que les ciències particulars no poden oferir-nos (Fischer, 2009: 168; San Martín, 2010).

Hi ha tres pensadors fonamentals que vertebren l'antropologia filosòfica, i de qui parlaré més abastament en el següent subcapítol.¹²

¹² En aquesta introducció no abordo altres autors rellevants de l'antropologia filosòfica, com Ernst Cassirer (Wentzer i Mattingly, 2018: 149, nota).

El primer és Max Scheler (1874-1928), un dels primers que usa l'expressió «antropologia filosòfica». L'ésser humà, a parer de Scheler, no es pot reduir ni a la raó ni a la biologia: tenim una dimensió espiritual innegable. Rebutja, per tant, el mecanicisme: l'ésser humà és més que un mecanisme, és capaç de donar valors. Mira, així, de respondre què és l'ésser humà sense ignorar les crisis de l'època, i alhora sense caure en reduccionismes. Amb tot, per a Scheler, l'ésser humà és indefinible (Wentzer i Mattingly, 2018: 150).

Helmuth Plessner (1892-1985), d'altra part, usa el concepte «posicionalitat excèntrica» per explicar l'ésser humà, l'únic ésser capaç de situar-se fora de si mateix, o sia, de reflexionar sobre si mateix.

Per últim, Arnold Gehlen (1904-1976) pensa l'ésser humà com a animal inacabat, necessitat de la cultura per aconseguir la completesa. Les institucions socials són la manera humana de compensar la nostra debilitat biològica. No només som socials per naturalesa, com diria Aristòtil, som vulnerables en extrem des del punt de mira biològic. I és per això que la dimensió cultural se'ns revela com a indispensable.

Des de punts de vista diferents, tots tres rebutgen els reduccionismes i els dogmatismes, i cerquen respostes unitàries des de la multiplicitat de perspectives.

Com he apuntat, i seguint una tendència àmpliament compartida en la bibliografia sobre antropologia filosòfica (v. San Martín, 2010; Cardesín, 2015, entre d'altres), entenem que aquesta disciplina beu de la resta de sabers, en una relació de dependència que faria impossible la reflexió aïllada sobre l'ésser humà. El seu sentit, ahir com avui, rau en la capacitat per dialogar amb altres àmbits del coneixement.

Les respostes de les ciències particulars cada vegada són més específiques i més ben fonamentades. Les ciències naturals (sobretot, la biologia) ens explica cada cop millor des de la perspectiva natural. Les ciències socials il·luminen el vessant cultural dels humans. El que ha d'aconseguir, doncs, l'antropologia filosòfica és integrar aquests sabers en un discurs amb voluntat holística.

Però, el que no fa és acceptar una resposta parcial com a explicació total de l'ésser humà. Així, per exemple, la biologia mai no podrà fornir-nos una imatge legítima de l'ésser humà com a totalitat, per tal com es tracta d'una disciplina particular.

En resum, l'antropologia filosòfica és una disciplina amb vocació d'unitat, una disciplina que encaixa dins els paràmetres de la filosofia, però que abandona les especulacions vàcues i abraça les descobertes científiques de tota mena per fornir una lectura cada cop més profunda i encertada —mai no definitiva— del que sigui l'ésser humà.

Aquest tarannà obert i plural fa que l'antropologia filosòfica sigui la disciplina fonamental per abordar temes actuals, des de la biotecnologia a la intel·ligència artificial.

La característica interdisciplinària de l'antropologia filosòfica no és doncs una tàctica acadèmica, sinó condició *sine qua non* per a la seva existència.

En suma, l'antropologia filosòfica és la resposta de la filosofia a la fragmentació dels sabers i a les crisis de principis del XX. Des dels seus inicis i fins avui esdevé una disciplina fonamental per reflexionar sobre l'ésser humà, sobretot per la seva voluntat interdisciplinària, i més encara avui dia, en un món —com el de principis de segle XX— de crisis diverses i complexitats creixents i àdhuc asfixiants i desorientadores.

Les definicions tradicionals de l'home ens són avui poc útils. Les respostes reduccionistes i dogmàtiques d'algunes disciplines científiques, que hem de patir decenni rere decenni, només poden ser combatudes des de dins, coneixent bé aquestes ciències, per tal de marcar-ne els límits.¹³

I és que no hi ha fets, sinó més aviat interpretacions dels fets. Per tant, l'antropologia filosòfica s'alia amb les ciències, però no de manera acrítica; n'assenyala els confins i les insuficiències, mentre esbossa una panoràmica que va més enllà d'aquestes ciències particulars.

¹³ El discurs filosòfic ha de defugir de la definició *a priori* de l'humà com a animal racional, dominant en tota la tradició. Les respostes de la tradició filosòfica a la pregunta per la natura de l'ésser humà han estat essencialistes, recolzades en metafísiques i religions. Hi ha pensadors que hi contraposen l'etnografia, que es pregunta pel com, dins un context històric (v. Wentzer i Mattingly, 2018).

1.3. Autors principals i tendències generals

Com hem vist, els principals fundadors de l'antropologia filosòfica són Max Scheler, Helmuth Plessner i Arnold Gehlen. Cada un d'ells esbossa un dibuix concret de l'ésser humà. Tot i que no seran centrals en el desenvolupament d'aquesta tesi, he de presentar-los breument per entendre millor la conformació de l'antropologia filosòfica com a disciplina, ja que les obres d'aquests tres pensadors estableixen els fonaments dels debats que es perllonguen fins avui dia. La seva exposició aquí es basa fonamentalment en les interpretacions i anàlisis de Schacht (1990), Fischer (2009) i Pansera (2018).

Max Scheler, considerat un dels pares de la nova disciplina, s'esforça per mantenir la idea de persona en una època de crisi generalitzada, en què el concepte de subjecte ja no és vàlid i les ciències (naturals, però també socials) es desenvolupen amb una força imparable. Es tracta, com he dit, d'evitar els reduccionismes, als quals podem caure des de la mirada parcial de les ciències, i els essencialismes.

Defensa Scheler que l'home no és (tan sols) l'ésser racional aristotèlic, sinó també un ésser espiritual, que disposa d'una essència que li permet anar més enllà de la seva naturalesa biològica: tenim uns valors i podem donar un sentit a la vida. La persona és polièdrica, és intel·lectual, però també emocional i moral.

Seguint la lectura que en fa Pansera (2018), Scheler explica l'humà a partir de cinc imatges antropològiques (no ordenades cronològicament per Scheler). L'*homo religiosus* prové de la tradició judeocristiana, en la qual l'home és vist com a fill de Déu, caigut en el pecat, i que malda per sortir d'aquesta condició pecaminosa, de l'estat de culpabilitat constant. L'*homo sapiens* és la següent imatge, que ve de l'Antiguitat grega: l'home és racional; la raó és una facultat que ens fa superiors i ens lliga a la divinitat (diversos pensadors com Descartes, Kant o Hegel han postulat aquest punt de vista). El tercer és l'*homo faber* que, amb el sorgiment de la ciència moderna, concep l'home com a productor d'eines; l'ésser humà és vist com a més complex que els altres animals, hi ha una diferència de grau entre ambdós, però ja no ontològica. Encara que els orígens d'aquesta paradigma els trobem a Grècia (per exemple, amb Demòcrit), és gràcies a Bacon, Hume o Darwin que es pot desenvolupar.

La quarta tipologia d'home és l'*homo dionysiacus*, model que exemplifica la crítica de les tres imatges anteriors, que defensen la fe en la humanitat i en el progrés. És, evidentment, una imatge inspirada en Nietzsche, i que promou la vida com a força irracional, i és que l'ésser humà no és racional, sinó contradictori, impulsiu i dominat per instints. En darrer lloc, parla Scheler de l'*homo creator*, és el de la força creadora, que ja no depèn ni de Déu ni de la natura, ni tan sols d'un ordre racional: es dóna el sentit a si mateix, és autònom i lliure.

És capital no oblidar quina funció tenen aquestes imatges en la teoria de Scheler i, de retruc, en l'antropologia filosòfica:

The analysis of these images has allowed us to highlight the way in which it is possible to identify in the various philosophical theories a conception of the human being, or rather, a response to the "human-problem", by posing in this way the anthropological question in the light of the more general metaphysical, ontological, ethical and epistemological problems. Only in the twentieth century, instead, did it become necessary to provide a different reply to the radical interrogation concerning humanity, keeping in mind both the rapid development of the sciences, and the need of philosophy to reaffirm its competency regarding such a specific and significant problem. It is within this new context that philosophical anthropology presents itself as one of the possible paths that open themselves to the philosophical thought of the twentieth century, an itinerary certainly not simple and flat, but surely indispensable in order to expound, in a way that is open, polysemantic, variable, and plural, the "human-theme", which remains always a crucial question of every human research (Pansera, 2018).

Aquest plantejament s'allunya de l'idealisme clàssic, que defensa l'existència d'una essència fixa i immutable, i a la vegada, també dels reduccionismes, que tendeixen a explicar què cosa sigui l'ésser humà només des d'un punt de vista i, per tant, ofereixen una versió parcial (i, doncs, al capdavall, falsa) del fenomen.

Per a Scheler, som animals, però a la vegada quelcom més, ja que comptem amb aquesta dimensió espiritual. Scheler recolza en la fenomenologia: per a ell, els sentiments humans no són productes naturals tan sols, sinó fenòmens essencials que ens mostren aquesta

realitat espiritual. Ésser persona vol dir tenir dignitat; és per això que el concepte no equival al del subjecte clàssic, que s'equiparava a la racionalitat. Per tant, Scheler proposa una ètica que emana de la natura humana.

En resum, Scheler col·loca els fonaments de la nova disciplina: assumeix el caràcter polièdric de l'ésser humà i la seva especificitat en la natura. És per aquest motiu que, si bé les ciències particulars ens resulten indispensables per a la comprensió de la natura de l'ésser humà, alhora ens són del tot insuficients a causa d'aquesta mateixa particularitat. L'antropologia filosòfica haurà de donar cohesió a aquesta fragmentació científica.

Després de Scheler, l'aportació de Helmuth Plessner és considerada fonamental en l'antropologia filosòfica. El seu concepte més rellevant és el de «posicionalitat excèntrica», la base de la seva antropologia (Fischer, 2009: 160): l'ésser humà, sense deixar de ser subjecte, té la capacitat de sortir d'ell mateix i veure's des de fora. Emperò, aquesta capacitat implica que no som del tot naturals, que no estem reclosos en la nostra biologia, sinó que la podem transcendir, en certa mesura.

Valgui la paradoxa, l'home és un ésser artificial per naturalesa: «Through the systematic exegesis of the concept of "positionality" Plessner arrives at the typically philosophical-anthropological category of "natural artificiality," "mediated immediacy" and "utopian standpoint." The living entities referred to as humans are those living entities that take a position, that have a position, that are intended to take or have a position with regards to the positions assumed by natural history. They are by "nature" "artificial" or constructed — in nature.» (Fischer, 2009: 161).

Plessner rebutja els reduccionismes que es poden derivar de les concepcions de la biologia, que sovint expliquen l'ésser humà confinat en la realitat biològica. Ben al contrari, Plessner defensa l'especificitat de l'espècie humana: a diferència de la resta d'animals, podem depassar els límits de la biologia, perquè podem modificar la nostra natura mitjançant la cultura.

És aquest un antinaturalisme que en cap cas significa rebutjar la ciència. La biologia esdevé necessària (però no suficient) per a la reflexió sobre l'humà.

En resum, Plessner practica una antropologia que integra la realitat biològica de l'humà, però que no s'hi esgota, ja que la cultura hi juga un paper fonamental.

Arnold Gehlen personifica el tercer dels pilars de l'antropologia filosòfica. Com en el cas de Plessner, Gehlen també creu que l'home és un ésser fragmentat o incomplet: som vulnerables per naturalesa, i això es palesa en la nostra feblesa biològica, en comparança amb la resta d'animals, i aquest desavantatge el compensem amb la cultura. En mots de Fischer, «The animal living being is equipped with all the morphological elements, dynamism, and drive that it needs in order to deal with the environmental demands tailored to it, and lives out its life within its space of life in an instinctive coupling of perceptions and patterns of movement. The dynamic drive circulates rhythmically within the circle of functions, which couples organism and environment. In the phenomenon of the human living being there is a break in the circle of life, not simply because it appears to be less morphologically specialized — in this respect man is a *Mängelwesen* [deficient being] — but in the "hiatus" between a drive and its fulfillment.» (2009: 162).

Així, les institucions socials i culturals equilibren en certa mesura el nostre instint limitat; ens aporten la fortalesa que ens ha negat la biologia: la cultura compensa les limitacions evidents de la natura humana, feble per definició. En concret, és el llenguatge l'eina més valuosa per als humans (Fischer, 2009: 163).

L'ésser humà, per a Gehlen, no compta amb una essència fixa i immutable, sinó que és més aviat un projecte en construcció, que es materialitza en les institucions socials. Per tant, també defuig el reduccionisme científic així com l'abstracció idealista.

Encara que aquests tres pensadors desenvolupen idees personals, comparteixen diversos elements teòrics rellevants. En concret, com assenyala Fischer (2009: 167): «In the hiatus of the living circle of functions they identify a completely new living space for encounter and challenge. This space can be referred to, and reconstructed as, the human sphere. However, they each pursue this idea from different angle: Scheler's philosophical enquiry focuses on the intentional correlation of an encounter — that which is encountered, or the being. Plessner's enquiry takes the modals of an encounter as its subject, the mediation or the appearance of character between the correlates of the correlation; while Gehlen, in his

enquiry, concentrates on the structuring influence of an encounter, the establishment of positionality between the correlates that an encounter brings.»

Després d'explicar breument els autors principals, cal puntualitzar que, encara que és possible i habitual separar l'antropologia filosòfica en branques, proposo tractar-la com a totalitat amb interessos diversos i renunciar a les divisions tradicionals.¹⁴

Puix que, més que no pas en branques definides, l'antropologia s'ha desenvolupat des de diversos angles, com ara l'ontològic, el fenomenològic... Emperò, aquestes tendències no han constituït escoles tancades, pel fet principal que s'alimenta de fonts diverses i incorpora les aportacions de totes les disciplines científiques i filosòfiques al seu abast. Per tant, l'antropologia filosòfica no és una disciplina homogènia ni sistemàtica, sinó plural i contradictòria sovint, que s'articula, això sí, en la pregunta central sobre què és l'ésser humà.¹⁵

Però aquesta pluralitat d'enfocaments no l'afebleix, ans al contrari. La seva robustesa teòrica rau en el fet de la seva pluralitat, encara que no hi estiguem acostumats, per tal com la majoria de disciplines es defineixen per oposició a les altres i llurs pràctiques solen tenir un deix restrictiu.

L'antropologia filosòfica contemporània és un espai interdisciplinari i divers (del mètode al plantejament dels problemes de l'humà), crític i sempre obert.

¹⁴ Les principals branques de l'antropologia filosòfica serien les següents: biològica (representada per Uexküll, Buytendijk, Portmann...), cultural (amb Gehlen, Rothacker, Cassirer, entre altres), psicològica (Binswanger, i en menor mesura Fromm, May...) i teològica (Buber, Brunner, Bonhoeffer...) (v. Iresearch, s.d.). Aquesta ordenació demostra que hi ha diversos corrents en l'antropologia filosòfica, i que els pensadors es poden agrupar segons els interessos o les investigacions llurs; tanmateix, es tracta de divisions forçades i simplificadores. Per això, en aquesta tesi l'antropologia filosòfica és concebuda com a pràctica genèrica, al marge de les moltes branques que se'n puguin derivar, amb l'objectiu fonamental d'aprofundir en l'anàlisi de l'ésser humà sense restriccions innecessàries.

¹⁵ A part, palesem un augment progressiu de la reflexivitat, de la consciència de la pròpia pràctica. Això ocorre en tots els àmbits, començant per la filosofia. Així, és possible una antropologia de l'antropologia, o sia, un estudi dels supòsits de la disciplina que, en suma, deixen les nostres febleses i misèries a la intempèrie, mentre que abans s'amagaven rere les pretensions d'objectivitat (v., per exemple, Sangren, 2007; Thomas i Clarke, 2023).

Aquest pluralisme es palesa en les tensions diverses de les reflexions filosòfiques actuals, que ens mostren les contradiccions i les controvèrsies més apassionades en relació a la condició humana. És el cas de l'essencialisme i el construccionisme; de la natura i la cultura; del determinisme i la llibertat... La majoria no són temes nous, ben al contrari, però sí que és original el plantejament de la controvèrsia en el marc de la contemporaneïtat, que sovint qüestiona les respostes clàssiques i empeny el debat més enllà del que havien mantingut els antics.

Es tracta de controvèrsies que afecten diverses disciplines i interpel·len en alguns casos la societat tota: abasten des de la ciència a la política, sense oblidar les implicacions ètiques.

És per tot això que en aquesta tesi no desenvolupo les branques de l'antropologia filosòfica d'una manera sistemàtica ni tancada, sinó que focalitzo l'anàlisi en les tensions més rellevants de la nostra època en relació a la pregunta per la natura humana. D'aquesta manera, l'enfocament de la disciplina esdevé més acurada i flexible, i encaixa millor amb els debats actuals.

Aquests debats són tractats al capítol 3, en què figuren la gran majoria de controvèrsies contemporànies en relació a la natura humana, representades totes elles per dues figures contraposades en cada cas.

L'objectiu, doncs, és mostrar una panoràmica crítica i actual de les respostes variades que l'antropologia filosòfica possibilita, des d'àmbits prou diferents, a la pregunta fonamental que la sustenta, a saber, què ens fa humans. Una pregunta que genera més preguntes que no pas respostes; que es manté viva sense esgotar-se, i que demostra, a l'últim, la dificultat dels humans de parlar-se de si mateixos.

1.4. Relació amb altres disciplines

Així doncs, des dels seus inicis, l'antropologia filosòfica s'entén com a disciplina de disciplines (Fischer, 2009: 155), un àmbit on es recullen les idees de les ciències diverses, com ara la biologia, la psicologia, la sociologia... I, a més a més, està fortament influïda per moviments filosòfics com la fenomenologia, l'existencialisme o l'hermenèutica.

Aquest pluralisme és constitutiu de l'antropologia i n'explica la complexitat i la riquesa. En mots de Schacht, «[...] all of these disciplines, by their very natures, are restricted to dealing with human reality from particular perspectives, and in ways limited further by the very methodologies which enable them to develop as disciplines. A philosophical anthropology, which would be locked into no such particular perspective and restricted to no such methodology, would for that very reason be better able to make collective sense of the human reality with which they all deal, drawing upon them and yet achieving a more comprehensive understanding than they severally can.» (1990: 158).

L'antropologia filosòfica pot ser considerada una branca de la filosofia. Ara bé, hi ha qui pensa que avui dia és molt més adient que no pas la filosofia per abordar els temes filosòfics, com és el cas de Tim Ingold (de qui parlaré al capítol 3), perquè posa el focus en les particularitats i no en les abstraccions (Wentzer i Mattingly, 2018: 151). D'altres creuen que la filosofia és encara —i ha de ser— el pilar del saber. Gare afirma que «Philosophy is required to do justice to all domains of experience —scientific, historical, artistic, religious, everyday life and their own experience, as well as the work of past philosophers. It is required to identify contradictions between different domains of culture, and one of its most important tasks is to develop new conceptual schemes and new ways of understanding the world to overcome these contradictions. Philosophical thinkers (who often are not professional philosophers) are, or should be, engaged in the quest for a coherent, comprehensive understanding of the whole of reality, which must include this quest itself.» (2016: 308).

Ja hem vist succintament que l'antropologia, abans d'esdevenir disciplina, era present de manera tàcita en els discursos filosòfics, que la pregunta per l'home és una constant en la història de la filosofia occidental, i que les respostes tendien a l'essencialisme.

Aquella afirmació d'Aristòtil, de l'home com a animal racional, un compost natural i espiritual, perllongarà l'essencialisme, però amb l'anunci de la nova disciplina, aquesta visió substancialista s'anirà afeblint (per exemple, la fenomenologia qüestionarà aquest punt de mira essencialista, i cercarà l'explicació del fenomen humà en l'experiència viscuda). L'era dels *a priori* és acabada, com defensen els antiessencialistes: «[...] all understanding and explanation of reality and of ourselves presuppose as well as implicate certain power relations and the political structures that sustain such relations. In short, anti-essentialism takes the significance of postmetaphysical thinking to mean that we ought to accept and even to embrace the way in which reason is radically contingent: It is historically and culturally situated, linguistically conditioned, embodied and sustained through complexes of practices, and implicated, whether consciously or not, in determinate constellations of power relations and political structures.» (Koo, 2007: 3).

En els nostres temps, l'antropologia se les heu amb un fenomen complex i esquívol, però al qual no podem renunciar: la natura de l'ésser humà, que hem d'abordar, en qualsevol cas, de manera ben distinta a la del passat: «No answer need be presupposed or sought to the question of whether it makes any sense to speak of a human "essence" of some sort; and inquiry need be neither confined to, nor focussed upon, the question of what characteristics (if any) are both common and unique to human beings as such, or of what the necessary and sufficient conditions (if any) of being a human being are. To make a beginning, it is enough to recognize that there are human beings in this world — like and including ourselves — with similarities and differences among themselves and in relation to other things, which are worth investigation.» (Schacht, 1990: 156).

Un enfocament rellevant per al cas és la ja citada fenomenologia que, més que una escola filosòfica, representa tot un tarannà. Aspira al retorn al fenomen, a l'experiència mateixa. Implica una metodologia que comença amb Husserl al segle XX, i que vol contrastar la metafísica tradicional essencialista amb l'experiència concreta del subjecte (Castany, 1990). L'anomenat gir fenomenològic despulla la filosofia del seu element essencialista: l'ésser humà ja no és un ésser amb una natura fixa, ans en relació (amb el món i amb els altres).

La fenomenologia s'oposa tant al naturalisme com a l'idealisme. Del naturalisme, en rebutja la unidimensionalitat: l'ésser humà no és (només) un ésser biològic o psicològic.

De l'idealisme, en critica la mania de l'abstracció: els humans no som esperits abstractes, sinó cossos que viuen en un món concret.

L'humà, en conseqüència, és temporal, i està obert a l'altre; no hi ha cap essència humana fora de la realitat concreta. És la idea que roman sota els pensaments de figures com Sartre o Heidegger, considerats existencialistes, però amb una forta influència del mètode fenomenològic. Sartre, per exemple, defineix l'home com aquell que fa, no que és (l'existència precedeix l'essència). Es tracta d'un punt de mira netament existencialista, que critica l'essencialisme clàssic, bo i conservant l'interès antropològic.

La fenomenologia ens possibilita una reflexió antropològica deslliurada de substancialisme, i centrada en les relacions i l'obertura vers l'altre, i ens immunitza contra les tendències reduccionistes tant del naturalisme com de l'idealisme. Per això mateix, avui dia continua essent un mètode vàlid i actual per a l'anàlisi de l'ésser humà.

Aquesta crítica a l'essencialisme farà un pas endavant amb l'existencialisme. Per a Heidegger, l'home és un ésser-en-el-món (*Dasein*), una obertura ontològica abocada al futur. Per això, l'antropologia filosòfica renuncia a la definició d'ésser humà —almenys en termes essencialistes—, i mira de capir-ne l'existència en el concret.

La tercera tendència que voldria accentuar és l'hermenèutica, que se centra en la interpretació. L'ésser humà és un ésser històric i lingüístic, i és així com cal estudiar-lo. Seguint aquest corrent, l'antropologia filosòfica no pot reduir-se a interpretacions naturalistes (biològiques); per molt de pes que tinguin, cal no oblidar la nostra realitat cultural (i, doncs, lingüística).

En resum, la filosofia, i en concret les escoles fenomenològica, existencialista i hermenèutica, contribueix de manera principal a la configuració de la nova disciplina.

Quant a les ciències naturals, la biologia és la més rellevant per a l'antropologia, ja que se centra en l'evolució dels éssers vius i, per tant, també en la dels humans (Schacht, 1990: 157; Fischer, 2009: 154).

La biologia no és tan sols una disciplina científica que cal tenir en compte a l'hora de desenrotllar l'antropologia filosòfica. Més que això, esdevé un punt de partença —si bé de vegades incòmode o problemàtic. Dit ràpid: si volem fer una antropologia filosòfica creïble i rigorosa, tant ahir com avui, no en podem prescindir. Això no vol pas dir que les dades que ens ofereix siguin incontestables, ni tampoc que aquesta resposta sigui total —cosa impossible, ja que es tracta d'una ciència natural i, per tant, ens brinda una mirada parcial de l'humà, encara que alguns biòlegs tinguin la dèria de presentar les seves investigacions com a concloents.

Ha estat clau, en aquesta relació interdisciplinària, la teoria de l'evolució de Darwin. Com és sabut, aquesta teoria desplaça l'home del centre i l'insereix en una línia evolutiva (no esfondra, emperò, del tot la construcció piramidal). Si l'home (ja) no és al centre del món, què ens fa especials, què ens diferencia dels animals? L'antropologia, per tant, ha de respondre aquestes preguntes des de la realitat de la teoria evolutiva.

Els pensadors de l'antropologia filosòfica, per tant, reflexionen partint de l'acceptació i la comprensió de la biologia, sense assumir-ne els postulats de manera acrítica, ans al contrari. Sobretot, en refusen el reduccionisme. L'ésser humà és un producte de l'evolució, però la nostra realitat biològica no representa cap final, sinó més aviat un inici. Reconeixem, com no podia ser altrament, que som éssers biològics, però no pas que aquest fet determini la nostra natura i, en conseqüència, el nostre comportament.

La tensió entre natura i cultura serà una constant en el camp de l'antropologia. Avui dia, aquesta tensió s'ha accentuat més encara, amb l'aparició de la biologia evolutiva, la genètica i la neurociència. Són branques que han tingut, i tenen encara, la voluntat d'explicar-nos com a un conjunt; volen establir la nostra natura, però des de la seva parcel·la de saber. Es tracta, com es veu, d'una pretensió de caire reduccionista a què ens hem d'enfrontar, perquè es proposen definir la natura humana des dels supòsits científics d'aquestes branques (v. Koo, 2007: 3). L'antropologia s'ha d'encarar avui a aquestes disciplines naturalistes, que volen imposar discursos totalitzadors de la natura humana: què significa ésser humà, si tot rau en patrons adaptatius (biologia), en els gens (genètica) o en les connexions neuronals (neurociència)?

Dit això, la relació entre la biologia i l'antropologia filosòfica és necessària, si volem confegir un discurs amb uns mínims de credibilitat i sentit. Diria que més que un enfrontament, el que hi ha és una lluita per frenar les pretensions il·legítimes d'unes ciències particulars sense negar-ne (i fins reivindicar-ne) el valor.

En conclusió, l'antropologia filosòfica incorpora la biologia als fonaments de la disciplina, d'una manera crítica i vigilant, sense oblidar el fitó: l'estudi de l'ésser humà en la seva totalitat.

Una altra disciplina clau per a l'antropologia filosòfica és la psicologia, que esdevé ciència independent a finals del segle XIX, amb l'objectiu d'estudiar la ment humana —això sí, des d'un punt de mira empíric. Com en el cas de la biologia, hi ha una tensió entre la psicologia i l'antropologia filosòfica, perquè la psicologia analitza una part (la ment) del tot (l'ésser humà), mentre que l'antropologia aspira a la comprensió de l'humà tenint-ne en compte totes les dimensions possibles. És per això que la psicologia ens forneix de coneixements valuosos, però a la vegada hem de restar vigilants als perills del reduccionisme.

Abans del XIX, la psicologia forma part de la filosofia. Per posar dos exemples cabdals, Aristòtil, a *De l'ànima*, defensa la unió substancial de cos i ànima, tot i que aquesta darrera ostenta una posició preeminent (Colomer, 1981); a la Modernitat, Descartes aborda la qüestió bo i separant cos i ànima: l'ànima és la substància pensant (*res cogitans*), en un dualisme que marcarà la tradició.

Després de Descartes, la filosofia va perdent el protagonisme en l'estudi del subjecte, mentre que la psicologia mira d'ocupar-ne el lloc, exercint també la funció globalitzadora de la filosofia. Les escoles psicològiques del segle XX (com el conductisme, el cognitivisme o l'humanisme) proposen models distints de l'ésser humà, però cada una amb pretensions de sistema. Des de l'antropologia, s'han d'avaluar aquestes escoles, preguntant-nos quin valor tenen en relació al concepte d'ésser humà que proposen.

D'entre les escoles del XX, la psicoanàlisi mereix un paràgraf a part. Neix com a teràpia clínica, però desemboca cap a tota una teoria de la cultura. La noció d'inconscient —que

anuncia una nova concepció de la ment humana— afecta de ple la filosofia: des de la crítica a la raó, al subjecte, Freud extén la crítica a la societat i a la cultura. Foucault, com a hereu d'aquest plantejament, defensarà un subjecte històric, confegit en el discurs i les relacions de poder (McIntyre, 2022).

És així com la psicologia participa de manera fonamental en l'evolució de la filosofia i, en concret, en el concepte de l'ésser humà.

Altres escoles, com el conductisme o el cognitivisme, tot i les seves aportacions de valor innegable, han patit de la malaltia del reduccionisme. I és que no podem entendre l'ésser humà partint només de l'observació empírica més elemental o des de processos mentals (Triglia, 2017).

En suma, la psicologia és una ciència indispensable per entendre l'ésser humà, però no pas per donar-nos-en un retrat complet i acabat, tasca aquesta reservada a l'antropologia filosòfica.

La sociologia, com a ciència dels fenòmens socials, és una altra disciplina clau per a la comprensió de l'ésser humà. La biologia posa l'accent en el vessant natural i la psicologia, en el mental; la sociologia, al seu torn, accentua la dimensió social. Si l'antropologia aspira a un marc total de la realitat humana, no en pot prescindir.

Les grans controvèrsies contemporànies (que analitzo al capítol 3), com ara el debat natura-cultura o determinisme-llibertat, no poden entendre's sense tenir en compte el context social. Com explica Fichter (1986), la sociologia ens mostra que els individus formem part d'una societat, que ens dona els valors i el llenguatge.

La sociologia, a més a més, ens preveu de la temptació filosòfica d'universalització de l'ésser humà puix que, en parlar d'home, ens hem de preguntar de quin home es tracta, o sia, de quin moment històric parlem. És una disciplina que contribueix, així, al rebuig a les abstraccions vàcues: el subjecte no és neutre, sinó situat en un context, en una història i una cultura.

Émile Durkheim (1858-1917), un dels pares fundadors de la sociologia, defineix l'objecte de la disciplina: els fets socials, que són tots aquells fenòmens socials que acaben configurant-nos com a individus. Els fenòmens socials tenen una importància cabdal per a la comprensió de l'ésser humà, i demanen un estudi específic. Cal un mètode basat en l'observació empírica; cal donar a la sociologia una base científica per entendre com la societat ens constitueix com a individus (Durkheim, 1984).

En la sociologia, és rellevant també l'aportació de Marx, que ens ensenya que la infraestructura determina la superestructura —és a dir, que les condicions materials són fonamentals en la creació de les ideologies i la cultura. I és que, a partir de Marx, ja no podem fer una filosofia en abstracte, oblidant l'aspecte econòmic de la realitat humana, fet que ens col·locaria, per ingenus, en la marginalitat filosòfica.

En resum, la sociologia contribueix a l'antropologia filosòfica perquè accentua la realitat empírica i rebutja les abstraccions injustificades: l'ésser humà només pot estudiar-se des d'una realitat cultural i històrica concreta.

1.5. El cor de l'antropologia filosòfica: la idea de natura humana i el seu mite

Tot i la pluralitat d'influències i de fonts de l'antropologia filosòfica, hi ha un nucli que en permet la unificació: la pregunta per la natura humana. És el fil conductor que lliga els corrents filosòfics i les disciplines científiques dins l'antropologia. Al capítol 2 analitzarem com ha estat explicat aquest concepte, i com ha anat mutant al llarg dels segles i fins avui. Aquesta anàlisi ens fornirà el punt de partida per encarar les controvèrsies contemporànies en relació al problema de la natura humana.

El problema de la natura humana és, sens dubte, un dels temes nuclears de l'antropologia filosòfica. És un concepte que ha travessat la història de la filosofia des dels primers pensadors (i, de fet, des dels primers narradors) fins avui —com he explicat, primer de manera implícita, explícitament després.

I és que en l'actualitat continua essent un tema rellevant. No és només un problema teòric, sinó que incideix de ple en la pràctica, puix que esdevé determinant com a marc per a qualsevol tipus de reflexió filosòfica. Establir què és la natura humana vol dir fixar des d'on i com endegarem una investigació filosòfica, sigui del tipus que sigui. L'antropologia filosòfica és abans de l'ètica o de la política: per saber què hem de fer, cal abans saber qui som (Peterson, 2010: 92).

La idea de la natura humana no és, com pot semblar a primer cop d'ull, un concepte intuïtiu o senzill. Ben al contrari, és complex i replè de conseqüències filosòfiques i polítiques.

La recerca d'una natura humana ha estat una empresa recurrent i continuada des d'almenys Plató, passant per l'època medieval, la moderna i la contemporaneïtat. Als principis de la nostra tradició, aquesta essència és pensada com a fixa i immutable, i ha servit per diferenciar els humans dels altres animals i, en darrer terme, per bastir tota una política. Per exemple, sosté Gare: «Descartes and Hobbes also rejected civic humanism, and Hobbes undertook to replace it, along with Aristotelian political philosophy, with a complete social, political and ethical philosophy based on mechanistic materialism. As Stephen Toulmin has shown in *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, the hidden

agenda of these mechanistic philosophers, which Toulmin characterized as the "counter-Renaissance", was not only to dominate nature, but to create a social order in which people would be completely controlled.» (2016: 305).

No obstant això, com he explicat i com veurem a continuació, la tradició essencialista ha estat contestada amb el pas del temps, a mesura que es desenvolupaven les ciències, a la vegada que s'esfondraven les il·lusions universalistes en relació a la natura humana. Sobretot, l'aparició de ciències com la biologia, la psicologia o la sociologia, i les filosofies contemporànies posen en dubte aquesta essència humana fixa.

Però l'essencialisme mai no desapareix del tot, roman latent i reviscola periòdicament al llarg de la història, fins als nostres dies.

Aquesta contraposició entre essencialisme i *construccionisme* és a l'arrel de moltes de les controvèrsies de l'antropologia filosòfica contemporània. Mes no es tracta d'un dualisme simple i ben delimitat, sinó de tot un joc de tensions, matisos i subtileses intel·lectuals en què els pensadors dialoguen, sovint de manera ben apassionada.

Si volem abordar el problema de la natura humana avui, només ho podem fer tenint presents les complexitats teòriques creixents, les contradiccions de vegades insolubles i, sobretot, les limitacions de les propostes clàssiques, alienes al suport empíric rigorós i amb tendència al dogmatisme metafísic.

Des de la metafísica, ha estat identificada a una essència que permetia definir l'ésser humà de manera absoluta i inapel·lable. Aquesta essència ha estat, curiosament, definida de múltiples maneres al llarg de la tradició, com a raó, llenguatge, moral..., característiques totes que ens permetien definir-nos alhora que distanciar-nos (per dalt) de la resta d'animals. Des de la cultura, des de les ciències naturals i socials, el concepte de natura humana apareix com a ostatge del context i, per tant, no és substancial, sinó històric.

La natura humana és un concepte metafísic i una construcció cultural.

No és, com he dit, un concepte teòric destinat al gaudi intel·lectual del filòsof, sinó un punt de partida que estableix la nostra comprensió d'àmbits com ara els drets, la justícia, la relació amb la tecnologia o amb el medi ambient. És per això que el debat sobre la natura humana amaga o descobreix un debat sobre el nostre present i el nostre futur.

Aquest debat entre essència i construcció es concreta en controvèrsies contemporànies, com per exemple les següents.

La parella natura i cultura possibilita preguntar-nos si allò que ens fa humans ens ve de fora, si és quelcom innat, o si ens fem a nosaltres mateixos, des de la societat. És un tema de debat obert: els pensadors oscil·len entre una natura humana que determina la cultura i una que és construïda per la cultura, més enllà de la realitat biològica. Dit altrament: si la realitat biològica ens determina, fent de la nostra realitat cultural un apèndix, o bé si és la realitat cultural la que crea la nostra natura —suposant que puguem parlar en aquests termes—, i la biologia hi juga un paper secundari.

En el cas del determinisme i la llibertat, es discuteix si els condicionants diversos i innegables a què estem lligats són absoluts o bé si hi ha un espai per a la llibertat, és a dir, si podem transcendir —i en quina mesura— els factors biològics, socials, ambientals a què estem exposats.

El debat entre innatisme i adquisició investiga si la nostra realitat moral recolza en propietats innates i universals o bé si és una construcció cultural i, per tant, històrica.

El dualisme antropocentrisme i ecocentrisme permet d'indagar la posició que l'humà ocupa al cosmos; si estem al centre, o si no podem pensar-nos altrament, o bé si no som la mesura de totes les coses, sinó una part més de l'ecosistema, amb un valor ontològic igual a la resta de criatures.

Segons la nostra concepció de l'ésser humà, proposarem un esdevenidor o un altre; podem apostar per la tecnologia com a eina de transformació i millora de la nostra condició humana, o criticar les categories tradicionals que ens han conformat. Aquest és el tema en què s'enclouen el transhumanisme i el posthumanisme.

Totes aquestes parelles ens mostren la complexitat i la riquesa de les controvèrsies actuals en relació a l'antropologia filosòfica, i a la natura humana en particular, concepte aquest darrer en constant revisió i qüestionament. Veurem aquestes oposicions al capítol 3, per entendre millor com l'antropologia filosòfica d'avui dia entén el concepte sempre problemàtic de la natura humana.

Vull remarcar que aquests dualismes no són estancs ni definits mai del tot, ben al contrari, són freqüents les interrelacions entre ells. També de vegades hi ha síntesis que duen a l'entesa entre dues posicions que semblaven antagòniques al principi, com veurem.

Aquestes hibridacions, sofisticacions, enteses sorprenents, evidencien el tarannà de l'antropologia filosòfica, una disciplina que fa sentit en l'intercanvi d'idees disjunts, que aprofita totes les disciplines particulars i que, sobretot, rebutja la rigidesa pròpia de les disciplines científiques tradicionals, lligades a mètodes i regles concrets i excloents.

El concepte de natura humana aconsegueix tant una funció descriptiva com una de normativa, i és que la definició que en fem ens aboca a una concepció determinada dels humans i de llurs vides: què entenem per llibertat, per drets, què podem o no podem modificar dels nostres cossos...

Des de l'Antigor i fins als nostres dies, el concepte de natura humana ha ostentat un paper de primer ordre en l'antropologia filosòfica (implícita i explícita); n'és, efectivament, el cor.

La natura humana és el centre de la reflexió antropològica, concepte que s'ha anat transformant amb el temps en problema (com a reflex, val a dir, d'un problema superior que es diu filosofia). I quan la noció de natura humana esdevé problema, ens podem preguntar sobre la natura de la natura humana.

Primer, hi ha al segle XX un qüestionament generalitzat del concepte de natura humana:

If there is one thing common to these otherwise quite different notions of our nature, it is that they have a fundamental openness, indeterminateness and variability about them. Indeed, they are meant to have this character, conveying the idea that while actual human beings may come to have natures which are in various

respects determinate, this determinateness is something they acquire in one way or another in the course of their lives, rather than something with which they are all *commonly endowed* by virtue of their being instances of the human kind of entity. Moreover, as each of these notions is spelled out, it becomes clear that they are meant to convey that the acquisition of determinateness of which they admit is not to be thought of as a merely externally imposed result. Rather, it occurs as human beings come to terms with their circumstances, in ways transcending the operation of whatever laws or forces determine what happens in the world when human agency is not involved. We are held to have become what we are, even if not *ex nihilo*, or entirely on our own; and further, human beings are suggested to be capable of doing so in ways or respects surpassing those in which this previously has and generally does come about (Schacht, 1990: 161).

Fins ara he parlat de la natura humana com a concepte nuclear de l'antropologia filosòfica, i de la seva presència en tota la tradició occidental. En aquesta tesi, defenso que el concepte de natura humana és un mite, i no pas una realitat empírica. No hi ha cap essència —ni fixa ni mòbil— en l'ésser humà, ni hi ha sigut mai.

En tot cas, ens fem una natura, subjecta sempre a variacions infinites, però no en tenim una de donada.

I la investigació de les arrels del concepte, la seva genealogia, ens en desvelen un origen desconegut fins a la contemporaneïtat, un origen mitològic.

L'atac mordaç de Nietzsche a les essències també afecta la noció de natura humana. És un dels promotors d'aquesta crítica. Però és Roland Barthes (1915-1980), des del postestructuralisme, el pensador que formula la idea de mite com a discurs cultural legitimador d'una natura.

En resum, aquesta és la concepció de mite que defenso: «[...] one can conceive of very ancient myths, but there are no eternal ones; for it is human history which converts reality into speech, and it alone rules the life and the death of mythical language. Ancient or not, mythology can only have an historical foundation, for myth is a type of speech chosen by history: it cannot possibly evolve from the 'nature' of things.» (Barthes, 1972: 108).

Així doncs, la natura humana és un mite, en el sentit que en dóna Barthes: mite com a forma discursiva que transforma una significació històrica en quelcom universal i natural.

Es tracta d'un discurs més que no pas d'una mentida; és un procés de calcificació del discurs, de manera que esdevé cregut com a immutable i etern. En suma, una construcció cultural és transformada en veritat natural; dit altrament, la veritat natural és en el fons un discurs històric.

Aquesta idea aplicada al concepte de natura humana significa que, en parlar d'una essència, estem parlant, en realitat, d'un discurs, que pressuposa uns interessos polítics, i no pas veritats filosòfiques o científiques pretesament pures.

La natura humana no és res d'establert fora de la realitat humana. És una ficció, que pot tenir la seva funció social, i que acaba configurant les societats, ja que esdevé el punt de partida des del qual es construeix la moral.

Entendre la natura humana com a mite implica desmuntar aquesta creença en la seva naturalitat, i fer evidents les motivacions ideològiques que la sustenten. És la idea subterrània que roman tothora en aquesta tesi.

El mite de l'Home —en majúscula i singular, com a essència intemporal— s'ha esfondrat (encara que molts el vulguin ressuscitar). Ja ho digué Althusser: «He substitutes for this idea that of "a theory of the different specific levels of human practice" as they are specifically articulated and unified in particular historical human societies, and maintains that "it is impossible to know anything about men except on the absolute precondition that the philosophical (theoretical) myth of man is reduced to ashes."» (Schacht, 1990: 162). Si volem entendre l'ésser humà, haurem de deixar enrere la il·lusió d'una essència eternal, renunciar per sempre al recurs de la Idea per conformar-nos a viure entre aparences.

2. EL MITE DE LA NATURA HUMANA: DE L'ESSÈNCIA A LA CRÍTICA

2.1. La invenció de la natura humana

Des dels inicis de la nostra tradició filosòfica occidental, la natura humana ha estat objecte de reflexió per part dels pensadors. Cada filòsof, des de l'antiguitat clàssica fins a l'època contemporània, ha explicat aquesta natura en funció de les seves conviccions i anhels. Aquest fet sol ja ens indica que el concepte està lligat a les diverses èpoques històriques i que, com elles mateixes, canvia amb el temps.

Veurem ara com ha estat entesa la natura humana durant la història de la filosofia. No es tracta però d'un repàs exhaustiu sinó de subratllar aquells capítols més significatius i exemplars per entendre com aquesta idea s'ha anat configurant i transformant fins al dia d'avui.¹⁶

Al llarg dels segles, la filosofia s'ha desenvolupat i s'ha fet més complexa, i així, també les visions de la natura humana dels diversos filòsofs s'han tornat més sofisticades. De la concepció grega essencialista, el concepte ha evolucionat cap a visions més dinàmiques. Però la recerca del concepte no ha cessat mai.

En les pàgines següents exposarem les visions d'alguns dels pensadors més rellevants de la història, des de Plató fins a Freud, passant per l'època medieval i renaixentista, i l'època moderna.

De primer, explicarem els fonaments filosòfics antics, i ens centrarem per fer-ho en els dos grans gegants de la filosofia: Plató i Aristòtil. En segon lloc, ens endinsarem en la filosofia medieval i renaixentista, posant l'accent en Agustí i Tomàs, tot i que també parlarem breument d'algunes figures renaixentistes, com ara Ficino, Pico della Mirandola, Erasme, Montaigne, Bacon, Maquiavel... En tercer lloc, abordarem la filosofia moderna: de

¹⁶ Sóc prou conscient de la insuficiència d'aquesta llista. No hi són tots els pensadors rellevants de la història, sinó només aquells que he considerat indispensables per al desenvolupament de la meua tesi.

Descartes a Kant. I, per últim, la filosofia contemporània, representada pels filòsofs de la sospita.

Plató i Aristòtil defensen una visió estàtica de la natura humana, que es mantindrà, si fa no fa, fins a l'època moderna.

Agustí i Tomàs representen la cristianització del vell essencialisme grec. Agustí, d'influència platònica, defensa l'ànima com a essència i la relació amb Déu com a pilar de la natura humana i el sentit de la vida. Tomàs, d'altra banda, d'influència aristotèlica, defensa la raó com a tret distintiu de l'home, encara que també és Déu la finalitat darrera de l'ésser humà.

Els pensadors del Renaixement reaccionen contra aquest teocentrisme i accentuen uns conceptes que comencen a anticipar el dinamisme antropològic de la filosofia moderna.

Els moderns inicien la revisió de la natura humana fixa, i veuen com els àmbits socials i polítics hi influeixen, com és el cas de Hobbes o de Rousseau. En aquesta època es veu molt clarament la distinció entre una tradició de caire espiritualista i una de materialista: Descartes, que no deixa de ser una versió moderna de Plató en el tema de la natura humana, estableix que l'home és una substància pensant, que està separada del cos; per contra, els materialistes, com ara Hobbes, creuen que la natura humana és essencialment matèria, que és aquesta allò que ens governa.

Els filòsofs contemporanis trenquen (encara que no del tot) amb la concepció essencialista, i rebutgen una natura humana deslligada de les condicions polítiques, socials o psicològiques.

Després d'aquesta panoràmica històrica, podem saber què és la *natura humana*? Una definició precisa és complicada, perquè cada autor l'explica a la seva manera: és d'aquells conceptes que, de tant de fer-lo servir, ja no volen dir res o ho volen dir tot. Quan parlem de natura humana, no obstant això, volem assenyalar aquelles característiques humanes que ens són universals i immutables. En el transcurs de la història, la noció de natura humana ha anat virant, com he dit, cap a la plasticitat i la sofisticació, però, tot i així, si

pretenem que l'expressió *natura humana* tingui sentit, no la podem carregar de significats infinits; si no hi ha quelcom que es pugui definir mínimament, ens topem amb la dissolució del concepte. Per tant, en síntesi, els defensors d'una natura humana han de definir poc o molt alguns trets invariables en algun grau, i si no és així, resulta problemàtic i insatisfactori defensar l'existència d'una natura humana que no es deixa apressar en cap definició i, en conseqüència, no es pot pensar.¹⁷

El concepte clàssic de raó —*logos*, com a raó o paraula i *nous*, com a intel·ligència¹⁸ o ment intuïtiva—, que és la facultat més elevada de comprensió humana, ha estat l'element nuclear d'aquesta natura humana i pot ser considerat un antecedent del que avui anomenem intel·ligència, encara que convé matisar que el concepte inclou dimensions que no eren tractades pels pensadors grecs. Tot i això, encara que els significats no siguin idèntics, sí que és legítim d'establir-ne una relació: la raó clàssica és un dels fonaments històrics del que avui en diem intel·ligència. En el fons, raó i intel·ligència parteixen de la mateixa idea, a saber, la facultat humana de comprendre. Mes la seva configuració ha canviat al llarg de la història: a l'època grega, la raó formava part d'un entramat metafísic, mentre que avui la intel·ligència està inserida en el paradigma científic. La raó clàssica, un cop despullada de la metafísica, es transforma en una facultat mesurable, sovint reduïda a meres qualitats cognitives.¹⁹

En aquest treball defenso que la natura humana és un mite, la recerca del qual ha dut a l'elaboració de polítiques concretes discriminatòries.

Això no obsta per afirmar que els humans som quelcom i que compartim certes característiques, però no podem anar més enllà d'aquesta afirmació. Si ho féssim, quedaríem tard o d'hora atrapats en la teranyina de l'essencialisme, com constato en els capítols següents.²⁰

¹⁷ També hom ha defensat que la natura humana és l'absència de natura, amb un joc de paraules enginyós però estèril (v. Calcagno i Fuentes, 2012).

¹⁸ L'origen etimològic del mot prové del llatí *intelligere*, d'*inter* (entre) i *legere* (recollir o seleccionar).

¹⁹ Aquest fenomen és un mirall de la història de la filosofia.

²⁰ En el tercer capítol s'examinen alguns dels grans debats actuals en relació a la natura humana i es palesa aquesta sofisticació, alhora que l'interès inamovible pel concepte susdit.

2.2. L'herència clàssica: cos i raó

2.2.1. Plató: el dualisme antropològic

L'obra platònica no és un sistema, si entenem per tal una totalitat compacta, completa i tancada (Copleston, 1991a: 153); més aviat es tracta d'un corpus panoràmic i suggerent (Vives, 1995: 21). Ara, no podem comprendre la visió que té Plató (427 aC-347 aC) de la naturalesa humana sense endinsar-nos en la seva filosofia tota, encara que no es tracti d'un sistema *strictu sensu*, perquè uns conceptes s'enllacen amb uns altres i en depenen i recolzen. Per tant, per fer-nos una idea del que pensava Plató en relació als éssers humans, hem d'abordar la seva obra en conjunt. És per això que explicaré els conceptes més rellevants i, així, ens endinsarem de mica en mica en la seva concepció antropològica.

La filosofia vira, a la segona meitat del segle V aC, cap a l'antropologia, amb les discussions dels sofistes com a culminació filosòfica (Larroyo, 1998: X). I apareix un home que ho canviarà tot, que no només no és un sofista, sinó que s'hi oposa, i que marcarà la filosofia de Plató de manera definitiva: «Fue sólo la muerte de Sócrates la que pudo llevarlo a escribir, a organizar su enseñanza de un modo regular, a volverse resueltamente maestro de una doctrina capaz de guiar a los hombres, de gobernarlos y darles la felicidad.» (Tovar, 1997: 28). Sòcrates és, per tant, el punt de partida.

Sòcrates rebutja tant el relativisme com l'escepticisme, i defensa la raó com a eina de la veritat: el saber és (ha de ser) universal; mes l'objectiu darrer (i el més important) és per a Sòcrates l'educació moral (coneixement i moral van lligats). Es tracta d'un «intel·lectualisme eudemonista» (Larroyo, 1998: XI),²¹ és a dir, que coneixem mitjançant la raó, no els sentits, amb l'objectiu d'una meta darrera i suprema, a saber, la felicitat.

Però a més a més de Sòcrates, en Plató hi ha altres influències cabdals. Amb mots de Tovar, «el filósofo Platón es un acorde raro de dispares notas, y en él resuenan Sócrates y los órficos, Atenas y el mundo, Heráclito y los eleatas, la poesía y las matemáticas, la

²¹ El paper que fan els sofistes en la història de la filosofia no és pas tot ell negatiu, ans al contrari (Vives, 1995: 12; Tovar, 1997: 54).

actitud del *homo religiosus* y la despersonalización del geómetra. Otros dos polos de esta disparidad son el mito y la dialéctica.» (1997: 113).²²

Plató recull l'herència socràtica, i l'empeny més enllà. Lliga Tovar la biografia de Plató amb les seves idees filosòfiques: els seus viatges li permeten conèixer els pitagòrics, les cultures orientals, diversos règims polítics, les matemàtiques i l'astronomia: «Sin duda que algunas de estas ideas estaban en el aire de la época, en esa sublimación religiosa que desde un extremo a otro sacudió al mundo antiguo; pero Platón supo presentarlas de modo persuasivo y hermoso, haciéndolas suyas y ampliarlas y poner en ellas su sello genial. La diferenciación de nuestra cultura occidental se debe a Platón, como a su maestro Sócrates y a su discípulo Aristóteles.» (Tovar, 1997: 183).

Aquesta veritat de què parlava és quelcom que es busca però que no es troba, raó del tot insuficient, a parer de Plató (i de molts altres), per renunciar-hi: «La conquista de la verdad es lucha desesperada, pues es inaccesible a los humanos (cf. *Tim.*, 29 c), limitados al *eikós*, a lo verosímil y conjeturable. Acaso sólo se revela la verdad en los *mitos*, relatos inspirados que hacen accesible a los hombres lo que no es de su mundo pero que son momentáneos, como relámpagos en la noche.» (Tovar, 1997: 34).

Filosofia, en Plató, vol dir recerca de la veritat, tant si es troba com si no; es tracta de reivindicar el protagonisme del filòsof contra el savi, de qui busca contra qui creu haver trobat.

I per combatre els sofistes, que són els que es pensen que en saben, i avançar vers el coneixement, Sòcrates —el Sòcrates de Plató— usa una tècnica concreta: «El método que consigue estos propósitos [evidenciar la falsa saviesa i cercar el veritable coneixement] consta de dos partes: destructiva y negativa una; creadora y positiva la otra. La ironía socrática es el arte de rebatir, de exhibir la ignorancia del aparente sabio, y se llama *eléntica*

²² De totes les influències que rebé, crida l'atenció el silenci eixordador vers la figura de Demòcrit. Plató tal vegada s'esporugí davant una filosofia que intuïa perillosa. És el materialisme: la realitat s'explica a si mateixa, sense haver de recórrer a res d'extrínsec. «Epicuro no fue capaz de defender a Demócrito de las críticas de Aristóteles, y así en definitiva la teleología de Sócrates y su descendencia venció.» (Tovar, 1997: 138). En el *Timeu*, defensa una biologia teleològica, oposada al materialisme democrític: és encara la discussió actual (Tovar, 1997: 171). I també: «Para el futuro de la humanidad fue decisivo que en la interpretación de la materia eligiera aquí Platón la teoría de los cuatro elementos de Empédocles, en definitiva triunfantes sobre el átomo para largos siglos.» (Tovar, 1997: 173).

(de *elenchos*, objecci3n); la segona es el arte de dar a luz en cada qual, de descobrir la veritat que debe orientar la vida; se llama *mayéutica* (de *maiuetiké*, arte de la partera) o *heurística* (de *heuristiké*, arte de descobrir).» (Larroyo, 1998: XII).

Plató accepta el caràcter canviant de la realitat, però en cerca la part immutable, que trobarà en una altra dimensi3. Es tracta de la Idea en majúscula, que és el concepte principal de la seva filosofia: «Por vez primera en la historia del pensamiento se admite expresa y conscientemente una realidad immaterial, y es claro que se trate de hallarla mediante un saber supraempírico, mediante una actividad espiritual desembarazada del mundo de la materia.» (Larroyo, 1998: XX). Plató malda per trobar l'essència de les coses, l'ideal objectiu: les coses moren, però no els ideals. A ell li interessa aquest món ideal, i no pas el sensible (Copleston, 1991a: 371-372).²³ I accentua aquest interès fins al paroxisme: «Platón entonces imagina ese lugar supracelste, superior a todo lo que pueden cantar los poetas. Allí está la substancia que existe verdaderamente, sin color ni figura, ni resistencia al tacto, visible sólo para el intelecto que gobierna el alma.» (Tovar, 1997: 123).

La pregunta per la cosa vol dir la recerca de l'essencial d'ella, all3 d'irreductible i a la vegada de compartit: «Més encara, si quan diem que una acció és virtuosa o bella diem quelcom de real, és a dir, si el nostre llenguatge axiol3gic no és quelcom purament gratuït o arbitrari, haurem de dir que aquella essència o forma és també quelcom real, quelcom donat a un nivell ontol3gic.» (Vives, 1995: 23). Es tracta, ras i curt, de la inversió de la dita de Protàgores, però no són les coses la mesura de l'home, com diu Vives (1995), sinó les idees (Larroyo, 1998).

La hipòtesi platònica, doncs, planteja dos nivells del real: el sensible, que és la realitat immediata, limitada i ostatic dels canvis, i la intel·ligible, immutable i penetrant: «Per una banda tindriem la ciència, o coneixement definitiu, immutable, universal, que tindria per objecte propi la realitat de les essències immutables i universals, copsada per la facultat pròpia de l'ànima, la ment o intel·ligència. Per altra banda, hi hauria un coneixement

²³ Aristòtil, per contra, no acceptarà el dualisme plat3nic, que ens aboca a un abisme. Aristòtil vol col·locar la idea dins el fenomen sensible: «El ser puede predicarse con verdad de una cosa siempre y cuando ésta se halle en acto y en la misma medida en que se halle, y lo que es el Ser *por excelencia* es también Actualidad *por excelencia*, sin mezcla alguna de potencia [...]» (Copleston, 1991a: 373).

imperfecte, que ja no seria ciència, sinó només "opinió", que té per objecte les coses concretes i mutables, copsades mitjançant els sentits corporals.» (Vives, 1995: 25).²⁴

La teoria de les idees, dit de manera molt simplificada, és la síntesi d'Heràclit i Parmènides, del canvi i la quietud (Tovar, 1997: 114).

Llavors, el coneixement és un record reviscut: partim dels sentits, per enlairar-nos vers el suprasensible (Larroyo, 1998: XX). El coneixement, per a Plató, es pot assolir mitjançant la intel·ligència i no pas els sentits, puix que no podem conèixer allò que es inestable i mutable, que són totes les coses que percebem amb els sentits (Copleston, 1991a: 154). El saber està deslligat del sentir, perquè els sentits impliquen el moviment i el canvi (Bréhier, 1988a: 116).

I és amb aquesta capacitat intel·lectual que podrem capir els universals: la intel·ligència és crucial en la teoria de les idees, i la teoria de les idees, crucial al seu torn per endinsar-nos en la seva concepció de la naturalesa humana. A tot allò que existeix li correspon una idea (o forma), és a dir, un universal.

Les idees, en contra de l'opinió sostinguda per diversos estudiosos, no estan situades en cap realitat física superior, sinó que són espirituals. Diu Copleston: «La Belleza en sí o Belleza absoluta es "separada" en el sentido de que es real, subsistente, pero no en el de que se halle en un mundo propio de ella, separado espacialmente de las cosas. Porque *ex hypothesi*, la Belleza absoluta es espiritual; y las categorías del tiempo y del espacio, de la separación local, no tienen aplicación ninguna tratándose de lo que es esencialmente espiritual.» (1991a: 184).

En suma, l'essència està separada de les coses particulars, però no rau pas en cap lloc, ni tampoc no hi deixa d'estar; s'hi accedeix, en qualsevol cas, mitjançant la intel·ligència i no els sentits (v. Copleston, 1991a: 186).

²⁴ És el problema de la filosofia, segons Vives, perquè estem obligats a treballar amb el material sensible, però a la vegada freturem d'universalitat, ja que, si no, no hi podria haver ciència (1995, 25).

La teoria de les idees no està neta ni de complicacions ni de contradiccions, però sigui com sigui, a partir d'ella podem esbossar succintament la concepció de l'ésser humà que tenia Plató.

Plató, amb l'ajuda de mites il·luminadors i genials, dibuixa l'ànima caiguda (d'una realitat superior) que cerca en les limitacions dels sentits el viarany vers la seva llar perduda: «El coneixement de les idees és una reminiscència [...]» (Vives, 1995: 26). El seu tret primordial és l'automoció, que és el que justifica la seva immortalitat (Montserrat, 1997: 25).

L'ànima pertany a la vegada als dos mons —o a les dues dimensions, si volem evitar les temptacions cristianitzants del pensament platònic—: el sensible i l'intel·ligible. L'intel·ligible és d'on ve i on acabarà: «En la *meditatio mortis* que es la filosofía para Platón, el destino del alma es lo más importante.» (Tovar, 1997: 85); té una part racional, gràcies a la dimensió intel·ligible, i una d'irracional, que es deu a la part sensible (Larroyo, 1998: XXIII).

El mite de la transmigració de l'ànima és la resposta al problema del coneixement: «La solución al problema del conocimiento es mítica. La doctrina de la transmigración de las almas, aprendida de los pitagóricos [...], proporciona la explicación: saber es recordar; en el fondo del alma yacen dormidos los recuerdos de lo que aprendió en sus existencias anteriores, y al hallarse ante semejantes experiencias el alma va sacándolos de su fondo.» (Tovar, 1997: 58).

És fonamental el dualisme ànima-cos, i per aquest ordre. «En Platón alcanza su plena oposición el dualismo alma-cuerpo, y, aunque hay antecedentes en muchas tradiciones, podemos decir que arranca de él, y de él la ha aprendido la humanidad.» (Tovar, 1997: 84). Es pregunta Tovar: «¿Está en la oposición de alma y cuerpo, en ese dualismo de lucha y combate, la razón del progreso y la inquietud occidental?» (1997: 130). Aquest dualisme ànima-cos encara perviu en els debats contemporanis, sota la denominació ment-cos, en especial en el transhumanisme i la modificació tecnològica de l'ésser humà.

L'ànima és tripartita, i fa sentit si estudiem el tarannà dels homes i llurs conflictes: ara i adés els humans ens barallem amb nosaltres mateixos, per dir-ho així, i apareixen

aquestes tres dimensions impossibles d'harmonitzar. Emperò, Plató no escateix si es tracta d'una ànima amb tres caps o de tres parts separades (Copleston, 1991a: 216). L'ànima té aquesta capacitat de recordar, amb l'ajuda dels sentits, les idees, que són, per entendre'ns, les abstraccions. Si bé (com ja el mateix Plató veié i reconegué) es tracta d'una teoria problemàtica. Ell defensa que les coses participen de les idees, ordenades de faiso piramidal, la cúspide de la qual és ocupada per la idea de Bé (Larroyo, 1998: XXI-XXII).²⁵

L'ànima és immortal —la part de l'ànima que és immortal és només la part racional (Copleston, 1991a: 215)—, i es reencarna (idea que ve de l'Índia) (Tovar, 1997: 85); és immortal perquè és automòbil; té un costat bo i un de dolent, que hem de dominar; participa del sensible i del diví (Tovar, 1997: 122-123).

En resum, «Lo que en términos modernos llamamos teoría del conocimiento se formula en Platón en estrecha dependencia de la psicología, y ésta descansa en tradiciones religiosas varias, pero convergentes en afirmar una existencia anterior, y, en definitiva, la immortalidad. Lo que apuntaba en algunas doctrinas presocráticas, la desconfianza en los sentidos, se acentúa aquí gracias a una actitud religiosa ascética: lleno está de engaño el ver por los ojos. La filosofía enseña a retirarse más adentro, lejos del umbral de los sentidos, donde se queda el hombre ingenuo.» (Tovar, 1997: 88).

Hem de remarcar que aquesta visió de l'ésser humà ens aboca a una ètica i a una política determinades, que eren els camps d'interès de Plató (Copleston, 1991a: 221).

I és que tota la filosofia platònica és impulsada per la força d'unes conviccions polítiques, no és filosofia especulativa forjada en el buit. La filosofia representa la solució a les vicissituds i mancances del món polític: o bé manen els filòsofs, o bé els polítics se'n fan, no hi ha altra manera de sortir-se'n, explica Plató a les *Cartes* (Vives, 1995: 29).

La política platònica és un pèndol entre l'idealisme socràtic i el pessimisme politicosocial. Aquestes dues tendències es veuen clares a *La república*, la utopia *par excellence*: «S'ha dit que amb *La república* neix la teoria del "despotisme il·lustrat". Potser sí. Però caldria afegir:

²⁵ El problema dels universals, que arriba fins avui, és exposat per Plató, afirma Tovar bo i citant Russell (1997: 114).

"despotisme il·lustrat utòpic"; vull dir, a condició que es compleixi el principi utòpic, és a dir, que el dèspota conegui veritablement i procuri el bé de tota la ciutat, sense guiar-se mai només pel propi caprici o interès.» (Vives, 1995: 31).

Per tant, ni la tirania ni la democràcia són bons models, per a Plató. I, dit de passada, que el seu projecte fos utòpic no vol dir que fos ingenu: potser ell sospitava que mai no es podria realitzar, però això és motiu suficient per renunciar a somiar-lo? Tot i això, a parer de Bréhier, Plató no buscava la utopia, sinó la reforma política (1988a: 132).

Així doncs, el lligam entre ontologia i política és fonamental, i el veiem en aquest exemple:

Un dels aspectes més suggeridors de *La república* és el paral·lelisme que s'estableix entre l'anàlisi política i l'anàlisi antropològica: l'individu, com el cos social, és quelcom compost d'elements diversos, que tenen tendències diverses, però que han de conspirar a un fi comú i total. L'home no sols es compon de cos i d'ànima, sinó que a la mateixa ànima hi ha tendències diferenciades: apetitiva, irascible, intel·lectiva. La justícia s'assoleix quan cada un dels elements —en l'individu com en la societat— compleix la funció que li és pròpia, coordinadament amb els altres, sota el principi totalitzador i rector, que en l'individu és la raó individual i en la societat la raó social expressada pel filòsof-rei informat per la seva percepció del bé absolut (Vives, 1995: 31).²⁶

Hi ha un paral·lelisme innegable en la concepció de Plató de la política i de la natura humana:

Finalmente, si se consideran únicamente las funciones y no los individuos que las cumplen, la sociología platónica podría llegar a ser, mediante una transformación muy simple, una psicología y una moral. En el alma individual habría tantas facultades como funciones hay en la ciudad. A la función del artesano corresponden los deseos elementales de la nutrición; a la del soldado, la pasión por la cólera; a la del guardián, la inteligencia reflexiva. De la misma manera que cada una de estas funciones tiene su virtud o su mérito: la templanza para el artesano, el valor para el soldado, y la prudencia para el guardián, cada facultad tendrá la suya; y si en la ciudad la justicia consiste en hacer cada uno lo que le corresponde —la clase superior ordenar y la clase inferior obedecer—, en el individuo la justicia consiste también en mantener cada parte del alma en su papel natural (Bréhier, 1988a: 137).

²⁶ *La república* és el somni d'un home que, com tants altres filòsofs, va fracassar en l'inhòspit territori de la política.

Hi ha hagut diverses interpretacions de la filosofia de Plató: Hegel en farà un panteïsta; Lotze identificarà idea amb valor (es tracta d'una versió neokantiana); Heidegger en donarà una imatge existencialista... (Larroyo, 1998: XXIX). El cert, però, és que les interpretacions comencen ja en el seu deixeble cèlebre, Aristòtil, que ara veurem, i continuen a dia d'avui (i potser *ad aeternum*, mentre hi hagi una filosofia dita occidental), encara que sigui per camins subterranis i no sempre evidents.

I les conseqüències, ben conegudes per tots, han estat colossals: «Un platonismo eterno ha resultado del descubrimiento de la filosofía como preparación a bien morir; del desprecio del cuerpo, del menosprecio de los goces sensuales, de la creencia en la inmortalidad del alma. Las más altas formas de religiosidad han resultado platónicas.» (Tovar, 1997: 183).

Aquest podria ésser el resum de la filosofia de Plató: «Dominador de los dos caballos de su alma, fue capaz de subir al trasdós de la bóveda celeste (*Fedro*, 277 b), y, sin embargo, no renunció a guiar hacia allá a los humanos, y quiso establecer una y otra vez su reino en este mundo.» (Tovar, 1997: 182).

2.2.2. Aristòtil: el racionalisme teleològic

La filosofia d'Aristòtil (384 aC-322 aC) és fonamental no només per la seva prolixitat i profunditat, sinó també per la influència que tingué durant tota l'Edat Mitjana (Jaggar i Struhl, 1995; Copleston, 1991a: 281). I més encara: ni avui no en podem prescindir. Menystenir l'herència d'Aristòtil ens faria ignorants, ja que hi estem per sempre lligats: qui mantingui aquesta actitud acabarà parafrasejant-lo sense saber-ho. Diu Colomer, molt encertadament, que «El seu sistema de categories és la pedrera, d'on, directament o indirecta, tots hem estat tallats. I així, àdhuc després de Marx i de Nietzsche, Aristòtil rau sempre al capdavant de tot intent seriós de refer la pròpia genealogia intel·lectual.» (1981: 11).

Tal vegada, el tret més distintiu d'Aristòtil sigui el seu *tarannà científista*, ara bé, aquesta actitud *científica* no vol pas dir que abandonés les seves idees metafísiques, segons Copleston (1991a: 279). Això es veu clar perquè, encara que l'observació és per a ell fonamental, hi ha unes idees o prejudicis que guien la seva obra.

Aristòtil romandrà sempre dins la tradició dualista platònica, mai no s'independitza del tot de Plató (Samaranch, 1966: 10). Podríem dir que continua la filosofia platònica, però per un altre camí: «Aristóteles permanece en cierto modo platónico, y casi podría decirse parmenídico. Únicamente la "separación" que Platón afirmaba entre las realidades inmutables, inteligibles, y las realidades cambiantes, sensibles, deviene, en Aristóteles, interior a la propia sustancia sensible: la distinción entre forma y materia, y entre acto y potencia no constituye sino dos expresiones de esta escisión.» (Aubenque, 1985: 219).

Plató és el primer filòsof que fixa l'abisme metafísic, bo i esqueixant la realitat entre el sensible i el suprasensible: la primera, una còpia en blanc i negre; la segona, la realitat autèntica. I Aristòtil no abandona aquest esberlament metafísic, sinó que més aviat el modifica: «[...] no hi ha més que un món, el sensible, però la seva trama és intel·ligible. En altres mots, el món d'Aristòtil és, per dir-ho així, bidimensional.» (Colomer, 1981: 23). I és que les coses del món estan fetes de dos elements, de matèria i de forma, les dues cares

d'una mateixa moneda. És, en tot cas, una crítica a Plató que vol ser constructiva, i ho fa des d'un tarannà menys especulatiu que el del mestre (Copleston, 1991a: 282).²⁷

Aquest coneixement científic de què parlava suara vol dir per a ell trobar allò general partint del particular, com afirma Copleston (1991a: 286). I per això estableix un fonament en el principi de (no) contradicció, que és indemostrable i alhora innegable (1991a: 288-289).²⁸

Ras i curt, Aristòtil pensava que podem penetrar en la realitat: «La metafísica es, pues, según Aristóteles, la sabiduría por excelencia, y el filósofo o amante de la sabiduría es el que desea lograr el conocimiento acerca de la causa última y la naturaleza de la realidad [...]» (Copleston, 1991a: 293).

I la manera per obtenir aquest coneixement de la natura de la realitat és l'universal, que no és res objectiu, ans un element de les coses que la raó pot captar, i en això no hi ha contradicció, segons Copleston, perquè la ciència la fem amb universals, però aquests no estan situats fora de les coses, o sia, dels particulars: «El individuo es verdaderamente substancia, pero lo que hace de él una substancia de tal o cual especie, lo que es el elemento principal de la cosa y objeto de ciencia, es el elemento universal, la forma de la cosa, que el entendimiento abstrae y concibe bajo una universalidad formal.» (1991a: 306).

Però el problema és que tot es mou. Ara bé, si tot canvia, com deia Heràclit, ha de voler dir que alguna cosa roman: de la potència passem a l'acte; la potència és quelcom situat a la corda fluixa, entre el no-ésser i l'ésser. I així refuta Parmènides i la seva negativa a acceptar la possibilitat del canvi (Copleston, 1991a: 309).

²⁷ A parer de Copleston, l'ideal filosòfic és una barreja entre platonisme i aristotelisme; és notable l'esforç que fa per trobar una equidistància entre ambdós filòsofs, o millor, per ser just amb ells, però el seu platonisme no el pot amagar (v. 1991a: 305, 374).

²⁸ La lògica no fonamenta el saber: «El saber [...] hunde sus raíces en el no-saber. La propia lógica nos obliga a reconocer que la relación del hombre al fundamento no es una relación de orden lógico y exige un modo de elucidación más elevado.» (Aubenque, 1985: 207).

El Primer Motor, que mou sense ser mogut, és el que permet el canvi en darrer terme, és la Causa en majúscula (Copleston, 1991a: 316-317).²⁹

Tot i aquest tarannà científista de què he parlat, Aristòtil no renuncia a la realitat intel·ligible: «Aristòtil reemplaça efectivament la concepció d'allò que és suprasensible, entès primordialment com a intel·ligible, per una de nova, en la qual allò que és suprasensible s'entén primordialment com a intel·ligència.» (Colomer, 1981: 23).³⁰

En suma, pensa diferent la realitat intel·ligible, però no l'elimina.³¹

Aristòtil, consegüentment, manté la primacia ontològica d'una realitat metafenomènica, que pensa com a intel·ligència. Desapareix el dualisme platònic en pro d'un món sensible jeràrquic, però que apunta sempre a la divinitat (Colomer, 1981: 25).

Quant a la naturalesa humana, l'ànima i el cos constitueixen un tot compacte i indivisible, contra el que defensava Plató (i més tard, Descartes), però l'ànima no és una excrescència del cos, ans manté una preeminència (Copleston, 1991a: 330).

En Aristòtil, que ànima i cos siguin interdependents vol dir que l'ànima possibilita la vida del cos: «El alma es al cuerpo lo que la función es al órgano, lo que la visión es, por ejemplo, al ojo. La consecuencia de esto es que el alma no es un ser subsistente en sí mismo. La sustancia no es el alma, sino el compuesto de alma y cuerpo.» (Aubenque, 1985: 225).

²⁹ Afirmar Aristòtil que l'ésser es diu de moltes maneres, i per això esdevenen indispensables les categories, per veure de quines maneres es diu. Un ésser que ens remet sempre a l'essència de si mateix, i l'essència en majúscula és Déu: tot allò que és mogut, és mogut per quelcom, però aquest procés no pot perllongar-se infinitament, hi ha d'haver, per tant, un final, un Primer Motor, que mou però no és mogut: «Motor lejano, el Dios de Aristóteles es el ideal inmóvil en cuya dirección se consumen los movimientos regulares de las esferas, los movimientos más complejos de las estaciones, el ciclo biológico de las generaciones y de las corrupciones, las vicisitudes de la acción y del trabajo del hombre. Nada se parece menos al Dios amor de los cristianos que el Dios amable de Aristóteles.» (Aubenque, 1985: 214). Déu és, en suma, pensament que es pensa a si mateix. Es tracta d'una visió de Déu, que només podem intuir amb negacions.

³⁰ Subratllat meu.

³¹ Hi ha tres idees clau d'aquesta suprarrealitat: el Primer Motor; rèpliques menors del Primer Motor, i la part espiritual de l'ànima humana (Colomer, 1981: 24). Es tracta, en els tres casos, d'intel·ligències (o ments).

Aristòtil, doncs, defensa l'hilemorfisme, l'home és un tot animicocorporal: «[...] en el tractat *De l'ànima*, Aristòtil concep l'ànima com a forma del cos i estableix, per tant, entre ambdós una unió substancial, però manté alhora la ment com una realitat superior, sense assolir una plena harmonia entre aquestes dues concepcions antagòniques.» (Colomer, 1981: 12).

Segons Colomer, «[...] Aristòtil explica la vida per mitjà de les categories centrals del seu pensament: matèria i forma, potència i acte. Si hom les aplica al tradicional esquema cos-ànima, correspon al cos el binomi "matèria-potència" i a l'ànima el binomi "forma-acte". L'ànima serà, doncs, "la forma d'un cos natural que té la vida en potència".» (Colomer, 1981: 28).

Tot amb tot, com he dit, Aristòtil no s'allunyà tant del seu mestre com podria semblar a primer cop d'ull, perquè cregué en una mena d'eternitat de la intel·ligència: «[...] Aristotle also acknowledged the possibility of the actively knowing and thinking part of the soul, the mind or intellect, being "set free from its present conditions ... immortal and eternal." When this happened, however, Aristotle asserted that the mind remembered nothing of its former embodied activity and, because all connection with a specific human body was thus lost, he did not regard the human soul as personally or individually immortal.» (Jaggar i Struhl, 1995: 5).

La ment (*nous*) se situa per sobre de l'ànima-cos, encara que no sabem d'on ve exactament, ni en virtut de què esdevé immortal i eterna: «La ment, doncs, no és la Divinitat, però és allò que hi ha de diví en l'home. Salta a la vista que Aristòtil s'embarbussa.» (Colomer, 1981: 30).

No sé si diria tant, però sí que, en qualsevol cas, es tracta d'una idea poc desenvolupada per part d'Aristòtil.

Sigui com sigui, però, aquesta eternitat que posseïm, seria una eternitat inútil.

En resum, «Enfront de les antropologies dualistes de Plató o de Descartes, Aristòtil ha inspirat una visió de l'home que, bo i afirmant la transcendència de l'esperit, ha mantingut d'alguna manera la unitat de l'ésser humà.» (Colomer, 1981: 31).

Les diferències entre l'ètica platònica i l'ètica aristotèlica es deuen a distintes concepcions de la naturalesa humana (Castro, 1996: 46).

És clau en Aristòtil l'intel·lectualisme: «¿Cuál es esa operación que "humaniza" al hombre? Aristóteles rechaza la búsqueda desordenada del placer o de las riquezas como metas auténticamente humanas que dignifiquen y hagan justicia a su elevada naturaleza. El recto ejercicio de la razón, y el obrar *siempre* conforme a sus dictámenes, será la única empresa merecedora de su categoría de ser racional y dotado de sentido.» (Castro, 1996: 48).

Per a Aristòtil tot té un sentit, una finalitat, també els humans, que perseguim l'*eudaimonia* o felicitat. I com he dit, aquesta felicitat la podem haver si ens esforcem per ser més humans, és a dir, si fem ús del nostre atribut més essencial: la raó, bo i cultivant la virtut i cercant l'equilibri assenyat (Jaggar i Struhl, 1995).

Quant a la virtut, pressuposa una certa capacitat de saber triar en funció de la circumstància; les nostres eines d'acció són l'experiència, la prudència i el terme mitjà (Aubenque, 1985: 231-232).

Però el que és clar és que el fi de l'ètica és la felicitat: volem ser feliços per naturalesa.

Per ser feliços, cal atansar-nos a la nostra essència, a saber, la contemplació, que ens apropa a la divinitat, mitjançant allò de més preuat en l'home, la intel·ligència (*nous*), «Porque la vida contemplativa está "por encima de la condición humana", y el hombre, suponiendo que llegue a ella, vivirá "no en cuanto hombre, sino en cuanto que exista algo de divino en él".» (Aubenque, 1985: 235).

Pel que fa a aquest intel·lectualisme, diu Copleston que «no faltarán quienes opinen que exagera los placeres de la actividad teórica y puramente intelectual, pero él pone buen

cuidado en evitar de continuo todas las posiciones extremas, negándose a conceder a Eudoxo que el placer sea el bien, y a Espeusipo que todos los placeres sean malos.» (1991a: 345).³²

D'altra part, som animals polítics, i per tant no podem no viure en societat, la qual ha de ser jeràrquica: «The nature of some was to rule and of others to be ruled. Among those whose nature was to be ruled were children, barbarians, and Greek women; thus Aristotle posited a universal standard for human nature, he simultaneously asserted that some groups of humans were less than fully human.³³ The theme of dominance and subordination runs not only through Aristotle's account of the relations between human beings but even through his account of the nature of individual humans. He compared the controlling relation between form and matter with the relation between male and female, and he asserted that the proper relation between mind and body was like that of master to slave.» (Jaggar i Struhl, 1995: 5).³⁴

Defensa una essència humana universal, la raó, i alhora la divisió social, en la qual l'home ciutadà grec està a dalt de tot de la piràmide. Creu que existeix una desigualtat natural entre els homes i, per tant, cadascú ha d'ocupar el lloc que li pertoca segons la seva naturalesa (Samaranch, 1966). Hi ha, doncs, humans més humans que altres (Jaggar i Struhl, 1995: 6).

Aquest punt de mira el duu a defensar l'esclavitud. Hi ha homes que per naturalesa estan destinats a servir: els esclaus, una mena d'animals que s'atansen a l'home però que no ho acaben de ser, i és per això que participen de la raó, sense arribar a posseir-la mai: «La desigualdad de los hombres es casi un postulado de su teoría social.» (García Gual, 1997: 31). El problema és que calen esclaus perquè els ciutadans puguin dedicar-se a la filosofia; no és possible la contemplació si ningú no fa la feina mecànica.

³² L'intel·lectualisme és una característica recurrent en la història de la filosofia.

³³ Subratllat meu.

³⁴ Subratllat meu.

L'estat no és per a ell una convenció, com defensaven els sofistes, i pensem avui majoritàriament, sinó el medi natural dels humans: l'home és un animal polític per naturalesa. I aquesta tesi inclou una visió qualitativa i jeràrquica (Copleston, 1991a: 351).

Per a Aristòtil, doncs, la natura humana s'ancora en el concepte de raó, que tot ho domina: «Aristóteles representa un pensamiento moral simplificador. La piedra de toque en su concepción de la naturaleza humana es subrepticamente axiológica. Al declarar la excelencia primordial de la razón en el hombre se prejuzgan todos los desarrollos posteriores.» (Castro, 1996: 54).

L'home és també un animal lingüístic —o animal racional, segons la tradició (Aubenque, 1985: 196-197)—, i aquest llenguatge ens possibilita la justícia dins de la ciutat, marc indispensable de sentit.

Aristòtil és més aviat conservador, i sembla que no aprovava el projecte del seu deixeble Alexandre: «Aliè als somnis imperialistes i universalistes d'Alexandre, Aristòtil romangué fidel fins al final a l'ideal grec d'una ciutat-estat, ni massa gran ni massa petita, que assegurés el benestar dels ciutadans i pogués ser de fet "una associació d'homes lliures".» (Colomer, 1981: 14).

Els prejudicis d'Aristòtil, o potser més ben dit, els seus ideals, li impedeixen veure unes transformacions polítiques i socials força evidents: «Aquí nos sorprende la escasa imaginación histórica del filósofo. Rechaza con razones explícitas y una desconfianza realista la utopía platónica. Pero al mismo tiempo ignora el progreso histórico que amenazaba ya angustiosamente la autarquía económica de las pequeñas ciudades griegas. Ya estaba fundada Alejandría de Egipto, pronto una ciudad de dimensiones colosales, mientras que los reinos helenísticos iban a ser, solo un poco más tarde, las comunidades políticas fundamentales, imprevistas en su teoría, poco atenta al futuro inmediato.» (García Gual, 1997: 12-13).

Per tant, l'animal polític, o potser millor, en traducció de García Gual, l'animal cívic (*zōon politikón*), només fa sentit dins els marges de la ciutat, meta darrera, *telos*, de l'home (1997: 12).

La ciutat, doncs, és el sentit i el límit de l'home: «De suyo la meta ética de la vida humana es la felicidad, que logra su cima en la contemplación de Dios. Pero al Estagirita ese término le resulta utópico, si piensa en la gran mayoría de los hombres. La vida divina les es excesivamente superior. Por otra parte también les es inadecuada, por excesivamente inferior y degradante, la pura vida animal. La vida propiamente humana debe ser, pues, la vida política y social.» (Samaranch, 1966: 15).

És dins la ciutat, doncs, on fa sentit el projecte eticopolític d'Aristòtil.

La filosofia aristotèlica lliga biologia i sociologia: «En este supuesto, podemos razonablemente buscar una norma, una *physis* de la ciudad, como una *physis* del hombre o del animal.» (García Gual, 1997: 22). Existeix en Aristòtil la idea que la política té una naturalesa, i que, per tant, cal atansar-nos-hi.

Hi ha, de fet, una naturalesa humana i una naturalesa de tot el que ens envolta, perquè com he dit, Aristòtil defensa una visió teleològica de la realitat. En el cas de l'home, el *zôon politikón* és a la vegada *zôon lógon échon*: animal polític i animal lingüístic. Doncs bé, és aquesta raó, aquest llenguatge, el que permet el desenvolupament d'una ètica i d'una política (García Gual, 1997: 23).

Així, en resum, els conceptes aristotèlics s'enllacen entre ells: la ciutat com a límit i sentit de l'home, un ésser polític i lingüístic que per això mateix pot esdevenir moral: «Para Aristóteles existe una relación clara entre la prosperidad de la polis y la vida virtuosa de los ciudadanos [...]» (García Gual, 1997: 24-25).

2.3. La síntesi cristiana i el renaixement de l'home

2.3.1. Agustí: la caiguda i la gràcia

Per entendre el concepte que tenia Agustí d'Hipona (354-430) de la naturalesa humana, cal esbossar molt breument les idees principals de la seva filosofia.

De primer, hem de dir que Agustí és una figura cabdal, si no la principal, en el bastiment filosòfic del cristianisme; el primer pare de l'Església, i qui fixa el dogma cristià mitjançant una filosofia fluida sempre alimentada per la idea de Déu (Dolç, 1989: 12).³⁵

Ara bé, seguint l'opinió de Camps (2017), a l'Edat Mitjana la filosofia és al capdavant teologia, i encara que és cert que Agustí defensa la complementarietat de fe i raó, la primera sempre esdevé prioritària, com veurem tot seguit.

Tenint això en compte, només dues ratlles en relació a la metafísica d'Agustí: encara que la seva metafísica no està recolzada per una gnoseologia pròpiament dita, hi ha algunes idees que val la pena de subratllar. Diu Agustí que, quan dubtem, sabem com a mínim que estem dubtant, i aquesta és la prova que existim. És, ras i curt, un Descartes *avant la lettre*, però no es tracta tant de si estem desperts o somiant, perquè, en qualsevol cas, és clar que existim. Tal vegada, la diferència amb Descartes és que Agustí no té cap fretura de demostrar l'existència del món, perquè pensa que és evident. El seu és, doncs, un tarannà platònic, més que no pas cartesià (Copleston, 1994a: 60).

En relació a la gnoseologia, diu Copleston: «El significado de la doctrina agustiniana es el siguiente. El nivel más bajo del conocimiento, en la medida en que puede ser llamado conocimiento, es la sensación, que es común al hombre y a los brutos; y el nivel más alto de conocimiento, peculiar al hombre, es la contemplación de las cosas eternas (sabiduría), por la sola mente, sin intervención de la sensación; pero entre esos dos niveles hay una

³⁵ Tot i que el seu *corpus* és extensíssim, ens basem sobretot en el llibre més rellevant, les *Confessions*. Per al llistat complet de la seva obra, v. Dolç, 1989: 13-26.

especie de estación intermedia, en la que la mente juzga de los objetos corpóreos de acuerdo con modelos eternos e incorpóreos.» (1994a: 66).

És una filosofia d'arrel netament platònica. Aquest (neo)platonisme³⁶ fa que ens tornem a preguntar, com en el cas de Plató, on rauen aquestes idees. Com que no són ni poden ser materials, no les podem trobar en un lloc concret. Segons Copleston, «[...] la luz que procede de Dios capacita a la mente humana para que vea las características de inmutabilidad y necesidad de las ideas eternas.» (1994a: 69). Es tracta de la seva coneguda teoria de la il·luminació.

Així, Agustí col·loca el món de les idees dins la ment de Déu; el Bé de Plató esdevé el Déu d'Agustí.

Serà, per tant, la llum divina la que ens permetrà la contemplació de les idees: l'experiència ens possibilita el coneixement sensible, però Déu, mitjançant la il·luminació, ens permet el coneixement intel·ligible.

La vida i l'obra d'Agustí s'emmarquen en el cor de l'antropologia filosòfica: «Toda la vida de San Agustín fue una intensa búsqueda de la definición del hombre. Recorrió en sus meditaciones las tres direcciones que acotan el campo de la investigación antropológica: el ser del hombre, su perduración más allá de la vida y el sentido de su existencia.» (Llanes, 2006: 102).

Aquesta investigació antropològica es fa palesa en l'obra clau d'Agustí d'Hipona, les *Confessions*, una novetat històrica, una mena de retalls de l'ànima extraviada que cerca: «Les *Confessions*, en canvi [a *La ciutat de Déu*], fan veure l'individu, guiat per Déu, en les seves limitacions i en els seus debats per desxifrar els misteris que envolten la vida i per trobar el camí de la veritat.» (Dolç, 1989: 17).

³⁶ A parer de Bréhier, Agustí no és neoplatònic, sinó cristià, i subordina el platonisme a la doctrina cristiana. Tot i que Agustí està molt interessat per la filosofia platònica, sovint traeix les idees del mestre, i és que, com he dit, la filosofia sempre està lligada i subordinada a la religió (1988a: 413).

Són un viatge interior de l'home Agustí (que pot ser qualsevol altre home) a la recerca penosa d'un Déu que no es deixa atrapar: «Es ya tópico definir al hombre como animal indigente, de carencias. El animal más indigente. En las *Confesiones*, San Agustín aparece como el eterno indigente de verdad, de amor y de belleza y armonía.» (Rodríguez, 2015: 14).

I és des d'aquest punt de partença que Agustí explora el seu interior, la seva consciència, i busca endins, en el més pregon del seu ésser, les respostes radicals de l'existència; es troba a si mateix, bo i trobant Déu: «En el análisis de este hombre interior y exterior y en la lucha entre ambos está todo el mordiente de este libro [*les Confessions*], la vida de Agustín y de cada uno de nosotros.» (Rodríguez, 2015: 16). Però Rodríguez encara va més lluny, quan afirma que «[...] el problema del hombre Agustín es el problema del hombre de hoy: el problema de su dispersión y de su inquietud, el problema de su crisis y de su redención..., la sugestión y la fuerza de su enseñanza, que no ha disminuido aunque hayan cambiado los términos.» (2015: 19).

El que fa d'Agustí un filòsof actual, que encara ens interessa, i pare també de la Modernitat, és que «[...] es el primer navegante y buceador de los mundos oscuros del yo interior, de la conciencia.» (Rodríguez, 2015: 15).

És la naturalesa humana la que ens impulsa a descobrir la petjada divina: «Dios 'es' eternamente y nuestra naturaleza consiste en encontrar su huella. Ésta no es, tan sólo, una tendencia subjetiva del hombre, es el destino que acompaña ontológicamente a la esencia misma del alma. Encuentra aquí Agustín la paradoja que acompaña al hombre mientras vive: es un ser que "está en el mundo hecho para él, pero él es hecho para Dios, que no es el mundo".» (Llanes, 2006: 105).

L'ànima —feta a imatge i semblança de Déu— és el punt d'inici per arribar a Déu, i això, mitjançant la introspecció. Aquesta idea pressuposa una interpretació platònica de la realitat, en què la veritat rau a dins i no a l'exterior.

Vivim en una realitat sensible que hem de transcendir, i no pas sense esforç. Els humans estem enfonsats en un abisme del qual només la salvació de Déu ens pot deslliurar (Llanes, 2006).

L'home és un abisme, però que conté, amb tot, un reducte d'esperança: «Un abismo, imagen recurrente agustiniana, se caracteriza por la ausencia de luz, por su contenido de tinieblas. Así es en el hombre la oscuridad que lo conduce a la nada. Pero en el fondo de su alma reside una Luz. En efecto, Dios hizo del hombre un espejo para reflejar su luz y salvarlo de su propio abismo.» (Llanes, 2009: 104).

El concepte de Déu és, per a Agustí (i per als filòsofs medievals), el concepte límit, fonament de tota veritat. Déu, en tant que infinit, està fora de la nostra comprensió i accessibilitat (Copleston, 1994a: 70), però hem d'acceptar-ne la seva llei, encara que no l'entenguem del tot (Camps, 2017: 107).

L'ésser humà, doncs, és una amalgama de passió i de voluntat en lluita constant: «Todas las cosas muestran un apetito por encontrar su centro y ese apetito está de acuerdo con la naturaleza en la cual se manifiesta. A los animales los mueve el apetito instintivo; a los elementos, fuerzas físicas y químicas de atracción o repulsión; al hombre las pasiones y la voluntad. El peso, la fuerza ontológica que arrastra a las criaturas a su debido lugar, que es el instrumento divino para la preservación del orden universal, corresponde, en el caso del hombre [...], al deleite y el amor. El deleite, propio de las pasiones sensoriales y el amor, propio de la voluntad racional.» (Llanes, 2006: 110).

I nosaltres podem triar entre ambdues possibilitats, la passió o la voluntat, perquè som responsables dels nostres actes: «Entonces, los seres humanos, además de ese modo de ser dentro del orden universal que constituye su primer nivel de realidad, el natural y necesario, tienen otro nivel de realidad que es su vida personal, por la cual son libres. El hombre es animal racional mortal por su constitución ontológica, pero se hace persona al

hacer expreso el conocimiento y amor impresos en su alma, y sin esta segunda formación no es verdaderamente humano [...]» (Llanes, 2006: 113).³⁷

És clau el concepte de lliure albir, que explica en part el problema (irresolt encara, o insoluble potser) del mal. Si Déu és bo, per què existeix el mal? Per a Agustí, el mal és absència de bé, no té pas cap entitat pròpia. En qualsevol cas, Déu atorga als humans tant voluntat com lliure albir. Aquest lliure albir vol dir que podem triar entre el bé i el mal, és a dir, entre els plaers intel·lectuals o els físics. L'autèntica llibertat, emperò, que cal diferenciar del lliure albir, implica l'obediència total a Déu, o sia, hem de seguir els Manaments, el més important dels quals i àdhuc el que els conté a tots, és l'amor.

La voluntat tendeix per naturalesa a la felicitat, o sia, a Déu; és un salt que va del lliure albir a la llibertat (Llanes, 2006: 114).

En l'àmbit ètic, la idea principal de la seva filosofia és la teleologia aristotèlica, que defensa que la vida humana té una fita darrera, a saber, l'assoliment d'aquesta felicitat que és Déu. Tot i que som éssers pecadors per naturalesa —una idea irrenunciable del cristianisme—, no podem per això deixar d'anhelar la felicitat, a la qual ens podem atansar si més no practicant el bé i evitant de fer el mal. Seguint la tradició filosòfica, Agustí pensa que això és factible si renunciem a les passions i ens dediquem al cultiu de la virtut (Camps, 2017: 106).

La felicitat suprema, el darrer fitó dels humans, és un impuls cap a Déu: és la naturalesa humana.

En síntesi, aquesta és la concepció antropològica d'Agustí; en paraules de Llanes: «El hombre puede sobreponerse, en el ejercicio de su libertad, y con auxilio de la gracia, a su paradójica naturaleza, a su condición de ser creado en un mundo hecho para él, mientras que él está hecho para Dios. Puede equilibrar sus apetitos mundanos y dejarse impulsar por su auténtico amor, su fin, el bien que le es propio. El hecho de ser creado para Dios,

³⁷ Plató i Aristòtil propugnaven un intel·lectualisme que dotava la raó d'un predomini absolut; els estoics afavorien l'irracionalisme en col·locar el destí com a força primera de tot. Per a Agustí, per contra, la voluntat està per sobre tant de la raó com del destí (Llanes, 2006).

hace del hombre un ser insatisfecho con los bienes finitos, materiales, hacia los cuales se inclina irremediabilmente; pero Dios le muestra el camino hacia el Sumo Bien y le abre las puertas del abismo de la conciencia humana dejando entrar Su luz, para que encuentre la felicidad a la cual su propia alma libre se encamina por la ley de su peso.» (2009: 115).

Es tracta d'una lluita emmarcada en les fronteres de la divinitat cristiana, en la qual perseguim una felicitat escàpola —inscrita en la nostra naturalesa humana—, rebuscant en la consciència i vivint lliures, en un esforç introspectiu en què la idea de Déu ho amara i ho explica tot.

I aquesta visió d'Agustí aconsegueix obrir un camí que ha estat el nostre. En mots de Dolç: «Agustí [...] transposa, renova i revifa en el pensament cristià tota la puixança ideal de la saviesa clàssica i posa en el món occidental els fonaments de la filosofia moderna, plantejant a l'examen de la intel·ligència, des d'una nova òptica, els problemes i les característiques de l'ànima humana.» (1989: 11-12).

2.3.2. Tomàs: la raó al servei de la fe

En aquest apartat tinc la intenció de subratllar la visió de Tomàs d'Aquino (1224-1274) en relació a la naturalesa humana dins el context de la seva filosofia.

Com en el cas d'Agustí, parlar de Tomàs vol dir fer referència a un dels pares de l'Església: llurs creences religioses, diguem-ho un cop més, amaren tot el seu pensament —i això també val pel concepte de naturalesa humana—, i ambdós han exercit una gran influència en la cultura occidental, fins als nostres dies.³⁸

La filosofia de Tomàs parteix del que existeix en concret. Com en el cas d'Agustí, i des d'aquest punt de vista, Tomàs és de tarannà existencialista, si l'entendem d'una manera molt genèrica i laxa (Copleston, 1994a: 303).

Tomàs, doncs, té en compte primer la realitat sensible per construir el seu edifici filosòfic.

El d'Aquino té ànima de filòsof, perquè, tot i viure en un món en què la religió ho regenta tot, i que n'és el punt de partença i a l'ensems el d'arribada, sent la necessitat de justificar l'existència de Déu, i per això desenrotlla les cinc vies (a saber, *ex motu*, *ex causa*, *ex contingentia*, *ex gradu* i *ex fine*), que són proves *a posteriori* i que, de fet, vénen totes a afirmar el mateix, que Déu existeix (Copleston, 1994a: 333). En resum, per a Copleston «[...] puede decirse que las cinco "vías" de santo Tomás son una explicitación de las palabras del *Libro de la Sabiduría* y de la *Epístola a los Romanos* de san Pablo, según las cuales Dios puede ser conocido a partir de sus obras, como algo que trasciende a esas obras.» (1994a: 338). I és que els seus ulls ho veuen tot amb el vel del Miracle diví; tot prova que ha d'existir aquest Ésser en majúscula, que a més a més, és el Déu cristià.

Un cop Tomàs ha demostrat l'existència de Déu es pregunta per la naturalesa d'aquest Déu, és a dir, per la seva essència. Emperò, els humans no som altra cosa que éssers del món sensible i, per tant, no podem conèixer Déu, tan sols endevinar-lo, per dir-ho així, ja que no deixem de ser la seva creació: «[...] nuestro conocimiento de la inteligencia divina

³⁸ Convé subratllar la diferència entre el pensament de Tomàs i els tomismes, és a dir, les interpretacions diverses que hom n'ha fet en el transcórrer dels anys (Vilanova, 1990).

es imperfecto e inadecuado, pero no es falso; es un conocimiento analógico.» (Copleston, 1994a: 348).

Serà aquest dibuix a la carta de l'Ésser Suprem el que ens acabarà dient què som i què no som els humans i, encara més, com ens hem de comportar i com ens hem d'organitzar socialment.

La filosofia del d'Aquino és sobretot cristianisme i aristotelisme: «El trabajo de santo Tomás da por supuestas dos grandes síntesis que él acepta como totalmente hechas y sitúa como bases de su propia obra: por una parte, la organización de las verdades de la religión, tal como se presentaban en los sentenciarios del siglo XII, por otra, la síntesis filosófica de Aristóteles.» (Bréhier, 1988a: 532). Ara, convé puntualitzar aquesta idea: «Els grans conceptes tomistes són aristotèlics; el desig intel·lectual o voluntat, la finalitat, el bé. [...] sant Tomàs, segurament a través de sant Agustí o del Pseudo-Dionís, no oblida pas el pòsit platònic que conserven molts conceptes d'Aristòtil.» (Rovira, 2000: 83). I aquest platonisme es fa palès, sobretot, en l'accentuació del bé com a concepte clau de la teleologia tomasiana.

Mes en general, Tomàs s'alinea amb Aristòtil: «El cos i els sentits del mateix home adquireixen una nova significació. L'existència de l'home és la d'un ésser no sols dotat de raó, sinó també de sentits, i sosté que la sensibilitat i la racionalitat són indissociables per al nostre ser en el món. Des del moment que Aristòtil, més que cap altre, reïx a fer transparent l'estructura de la natura, Tomàs esdevé aristotèlic.» (Vilanova, 1990: 15-16).

Tomàs rebutja el dualisme platònic i abraça l'hilemorfisme aristotèlic, que diu que el cos i l'ànima tenen una relació íntima i estan lligades un a l'altra indefectiblement (Copleston, 1994a: 366).

Emperò, el concepte d'ànima d'Aristòtil i el de Tomàs difereixen: «También las almas son muy diferentes: para Aristóteles, el alma es la forma del cuerpo organizado y el principio de las funciones biológicas; no tiene individualidad sino en relación con el cuerpo que es su materia. En el drama cristiano, el alma es un individuo creado, completo en sí mismo,

sometido a un destino sobrenatural y que, entre la muerte y la resurrección, puede subsistir fuera del cuerpo.» (Bréhier, 1988a: 538).

En resum, per a Aristòtil l'ànima fa sentit en el cos, i és per això que si el cos mor, mor l'ànima a l'ensem, però és clar que Tomàs això no ho accepta: l'ànima és immaterial i immortal (Bréhier, 1988a: 543).

Tomàs tampoc no té, com en el cas d'Agustí, una teoria gnoseològica, però és clar que rebutja l'existència d'idees innates, en favor de l'experiència; llavors, «[...] se suscita el problema de si, dadas esas premisas, puede haber algún conocimiento metafísico, el problema de si la mente humana puede elevarse sobre las cosas de los sentidos y alcanzar algún conocimiento de Dios, por ejemplo, ya que Dios no puede ser objeto de los sentidos.» (Copleston, 1994a: 381).

Estem, doncs, lligats als sentits, i l'enteniment no pot capir l'essència divina. Per a Copleston, «de un Ser Infinito no podemos tener sino un conocimiento finito y analógico, precisamente porque nosotros somos finitos. Pero un conocimiento finito e imperfecto no es lo mismo que la ausencia total de conocimiento.» (1994a: 385).

El que és fonamental per a ell és la recerca de Déu. La teleologia aristotèlica, que Tomàs adopta, és ostatge de la veritat cristiana: «Tomás de Aquino emprende la tarea de asimilar la filosofía aristotélica a la teología cristiana. Aunque no rechaza del todo la idea de que la razón de ser de la filosofía moral es la búsqueda de la felicidad que debe coincidir con el bien, antepone al deseo del bien la búsqueda de la verdad. Lo primero y más importante es el conocimiento que lleva necesariamente a Dios, que es la inteligencia máxima.» (Camps, 2017: 112).

Aquesta harmonització entre cristianisme i aristotelisme és en tot cas problemàtica: Tomàs l'aconsegueix amb el calçador de la fe i no pas amb la persuasió de la raó (Bréhier, 1988a: 537).

La tensió es fa palesa en la dualitat tothora present de la raó i la fe: «[...] el coneixement de Déu, del qual l'home és capaç per la seva natura racional, solament es pot realitzar i

desplegar en el supòsit que Déu doni testimoni d'ell mateix, és a dir, que surti a l'encontre de l'home: que s'abaixi fins a ell, o que se li comuniqui.» (Rovira, 2000: 100).

La raó gaudeix en Tomàs d'autonomia, però sempre dins la subordinació a la fe: «[...] podem dir que la raó és "adulta", encara que no pugui tenir l'última paraula respecte a Déu i respecte a la determinació última de l'home.» (Vilanova, 1990: 16).

Aquesta raó és lliure, sempre que no xoqui amb la fe. Ara bé, aquesta col·lisió, en el fons és impossible, perquè la raó humana forma part d'una veritat més general i globalitzadora, a saber, la religió cristiana: «[...] hay verdades de fe que exceden definitivamente a la inteligencia humana y verdades filosóficas que le son accesibles, pero no existe progreso alguno que pudiera conducir de las unas a las otras. Si resulta posible razonar en materia de fe, es sólo a base de extraer las consecuencias de las verdades de fe planteadas como premisas, pero nunca demostrando tales verdades.» (Bréhier, 1988a: 532).

Podríem dir que la raó és lliure si l'entenem dins unes coordenades dins les quals viu: «Así, el empirismo de Aristóteles queda erigido en salvaguardia contra la indiscreción de una razón deseosa de escrutar los misterios.» (Bréhier, 1988a: 532-533). És a dir, la filosofia aristotèlica li serveix a Tomàs per establir els límits de la raó humana i, d'aquesta manera, aconseguir que la fe sigui senyora absoluta del regne de la veritat.

És per això que fe i raó estan agermanades. Com he dit, no hi pot haver contradicció entre ambdues, i és que «[...] cuando una verdad de razón nos parece contradecir a una verdad de fe, podemos estar seguros de que la pretendida verdad de razón no es sino un error y que una discusión más precisa nos mostrará su falsedad. La filosofía sigue siendo, pues, sierva de la fe, no porque la fe apele a ella como a un auxiliar para aclararse a sí misma, no porque mezcle afirmaciones con el conjunto de argumentaciones racionales (ya que la filosofía es plenamente autónoma, en cuanto modo de conocimiento), sino porque la teología la domina, declarándola incapaz de probar todo lo que sea contrario a la fe.» (Bréhier, 1988a: 533).

En suma, Tomàs segueix en la seva gnoseologia la filosofia aristotèlica, per la qual Déu és el límit de la raó humana: on la raó acaba entra en joc la teologia (Bréhier, 1988a: 534).

També segueix Aristòtil en la concepció general de la naturalesa humana: «Tomàs considera les finalitats naturals que l'home comparteix amb els animals, però les amplia amb la *consideració més plena de la natura racional de l'home, la qual implica un ésser intel·ligent i volitiu, i, en conseqüència, lliure*. La natura racional de l'home, per tant, no apareix *determinata ad unum*.» (Rovira, 2000: 94).

La relació entre fe i raó de què parlava és paral·lela a la relació entre la llei divina i la llei natural: «La ley natural, en Tomás de Aquino, es el puente necesario que une la ley eterna o divina con las leyes humanas, que son contingentes, cambiantes y pueden estar equivocadas. Ese puente que proporciona la ley natural permite aceptar el fundamento último de la ley divina como algo no impuesto desde fuera, sino intrínseco a nuestra naturaleza.» (Camps, 2017: 113).

És a dir, que la llei divina no és externa ni tampoc significa una autèntica imposició, ja que la duem a dins en tant que fills de Déu: «[...] la imposición de una ley moral divina no es tal, porque, en realidad, esa ley se encuentra ya inscrita en la naturaleza del ser racional, aunque éste tarde en darse cuenta. No tendría sentido que Dios impusiera una ley contraria a la naturaleza humana, por lo que hay que pensar que ley divina y ley natural convergen.» (Camps, 2017: 112-113).

No hi pot haver contradicció, doncs, entre llei natural i llei divina, contradicció, que en cas de donar-se, seria només aparent: «En consecuencia, lo natural y lo racional coinciden, el deber ser ya está en el ser, tiene su fundamento en la naturaleza humana.» (Camps, 2017: 113).

L'ésser humà, per tant, ha de seguir els manaments divins: «[...] la ley divina no tiene nada de arbitrario, es la única ley posible de acuerdo con el prototipo o lo que debe ser el hombre. Dicho de otra forma, dada una naturaleza humana, la ley de Dios es la que es y no puede ser otra. El pecado consistirá, pues, en contrariar la naturaleza, ya que todo acto humano estará de acuerdo o en contra de ella. Afirmación que equivale a decir que pecar

es desobedecer la ley de Dios, porque tal desobediencia viola el orden natural [...]» (Camps, 2017: 113-114).

En síntesi: «De la misma manera que hay una física racional del mundo sensible, que permite remontarse mediante razonamientos hasta Dios, en cuanto causa del mundo, y una teología revelada que excede a las fuerzas de la razón, hay también, para dirigir la conducta humana, una moral natural que se apoya en la tendencia espontánea de la voluntad hacia el bien y la felicidad, y un destino sobrenatural al que el hombre es conducido sólo por la gracia santificante, que no pertenece, por sí misma, a la voluntad ilustrada por la razón.» (Bréhier, 1988a: 546).

I si fem un pas més, podem aplicar aquesta teoria a la realitat política: «Esta visión supone que las leyes de la moral y del derecho están fundadas en la razón de Dios, a la que se somete la propia voluntad.» (Bréhier, 1988a: 547).

I la conclusió és la mateixa: el poder terrenal ha d'estar (no pot no estar, de fet) subordinat al poder eclesiàstic: «[...] hay un poder civil que busca el bien de la ciudad, con la misma autonomía con la que la razón busca la verdad en materia especulativa; pero al mismo tiempo hay una certeza absoluta de que, si ese poder civil llega a oponerse de algún modo a los fines del poder espiritual, que ha recibido de Dios la misión de conducir al hombre a la salvación, el poder civil está equivocado y debe ser castigado.» (Bréhier, 1988a: 547).

Així com la fe és la mare de la raó, el poder eclesiàstic ha de ser la guia del poder terrenal.

Resulta evident, però no voldria deixar d'explicitar-ho, que el cristianisme —i Tomàs al capdavant n'és un far— promou una raó dogmàtica que troba la justificació en l'ofec d'altres raons, en nom d'un Déu desconegut i incognoscible. És, des d'aquest punt de vista, una raó desenraonada.

El pensament de Tomàs d'Aquino exemplifica el maridatge entre un cristianisme dominant i una filosofia submissa en llibertat vigilada.

2.3.3. El Renaixement: l'home com a mesura

El període històric que anomenem Renaixement comença a Itàlia, i s'anirà desplegant després per tot Europa. Això no obstant, resulta difícil voler-lo datar amb exactitud, perquè hi ha personatges rellevants que hi encaixen, però que se'n situarien fora si ens atenguéssim a criteris temporals estrictes; i, a la inversa, hi ha altres autors que no hi acaben de lligar, encara que els puguem situar dins de l'època renaixentista (Copleston, 1994b: 203). Aquest és el criteri que uso per als pensadors que tracto en les ratlles següents.

El Renaixement és un corrent dels segles XV i XVI, ara bé, tant com un corrent temporal és a l'ensem un tarannà, tota una declaració d'intencions. Ens en dibuixa bé el panorama Bréhier: «Los hombres de aquella época, aunque apegados a la tradición, tenían la impresión de que la vida, detenida durante mucho tiempo, volvía a empezar y que el destino de la humanidad se abría de nuevo.» (1988a: 597).

El que ens interessa ara és la descripció general de l'època, per veure com conceben, a grans trets, els homes renaixentistes la naturalesa humana, almenys aquells noms principals que han passat a la història i que, d'una manera o altra, han marcat la nostra tradició filosòfica.

El primer element a destacar és el que titllem de pas del teocentrisme a l'antropocentrisme. Es tracta d'un relleu en el paper protagonista en la gran obra que és la cultura humana:

Durante toda la edad media, a pesar de las divergencias y diversidades, no hubo más que una sola imagen o, si se quiere, un solo esquema en el que se encuadrasen naturalmente todas las imágenes posibles del universo; el que hemos llamado teocentrismo: de Dios como principio a Dios como fin y consumación, pasando por los seres finitos; una fórmula que puede convenir tanto a la más ortodoxa de las *Sumas* como a la más heterodoxa de las místicas, y tanto el orden de la naturaleza como el de la conducta humana se situaban, con una especie de necesidad, entre ese principio y ese fin (Bréhier, 1988a: 597).

Aquesta perspectiva teocèntrica de l'època medieval deixarà pas, a poc a poc, a l'antropocèntrica.

Hi ha, emperò, altres trets característics i recurrents. Apareixen les acadèmies, protegides per prínceps que, amb aquesta protecció, les blinden dels atacs o la censura eclesiàstics (Bréhier, 1988a: 598, 606); el naturalisme, una tendència compartida per molts renaixentistes, que cerca el principi i la causa de les coses en la natura i no en la divinitat (1988a: 598); el desenrotllament de la ciència i la tècnica, que possibiliten certes millores en les condicions de vida de la gent (1988a: 597); l'interès per la cultura clàssica, que implica a l'ensem un interès per la filosofia clàssica, el platonisme³⁹ i l'aristotelisme (Copleston, 1994b: 205).

Però tots aquests elements no suposen un trencament amb la tradició, ni tampoc són una doctrina unitària: hi ha idees noves que conviuen amb més o menys harmonia amb idees velles.

Pel que fa al platonisme renaixentista, destaquen Ficino, Pico della Mirandola i Erasme. Ficino conjumina el platonisme amb el cristianisme: a parer seu, l'home està situat entre el material i l'espiritual; l'ànima és immortal i Déu ens il·lumina. És un platonisme que recorda molt Agustí. De la filosofia platònica-cristiana de Pico della Mirandola, diu Copleston: «El mundo es un sistema armonioso que consta de seres pertenecientes a distintos niveles de realidad: y Juan Pico della Mirandola dice que Dios deseó crear a alguien que contemplase la naturaleza del mundo, amase su belleza y admirase su grandeza.» (1994b: 208). Pico promou la imatge de l'home com a ésser exclusiu, però que se situa entre el cel i la terra i que, a la vegada, es pot forjar a si mateix com li abelleixi, perquè és lliure tant per millorar-se com per enfonsar-se. *L'Elogi de la follia* d'Erasme és una obra de tall vitalista (valgui l'anacronisme) (v. 1982: 134), en la qual Erasme sosté idees pròpies i ben travades, i encara que en el fons sigui una mena de combinació de cristianisme i platonisme, conté elements propis de crítica (v. 1982: 49).

³⁹ En relació a la nomenclatura, «está claro que el renacido platonismo de Italia puede ser llamado, con igual o mayor razón, neoplatonismo. Pero la inspiración del platonismo italiano no fue primariamente un interés por la erudición, por distinguir, por ejemplo, las doctrinas de Platón de las de Plotino y reconstruir críticamente e interpretar sus ideas. La tradición platónica estimuló y proporcionó una estructura para la expresión de la creencia de los platónicos del Renacimiento en el desarrollo más pleno posible de las más elevadas potencialidades del hombre y su creencia en la naturaleza como expresión de lo divino.» (Copleston, 1994b: 210-211).

Quant a l'aristotelisme, hi ha figures hipercrítiques, que pensen que Aristòtil és en el fons artificial i recargolat; d'altres d'averroistes; d'altres d'alexandrins, i d'altres que malden per combinar averroisme i alexandrisme (Copleston, 1994b: 214-115, 220).

Pomponazzi interpreta Aristòtil de manera particular, i així dibuixa la naturalesa humana: l'ànima humana és mortal, però això no ens deslliura de la bondat, perquè la vida és un fi en ella mateixa. En resum: «Pomponazzi, a pesar de que se confesaba creiente fiel, contribuía a acostumar a las mentalidades a una concepción del hombre y del universo que era independiente del dogma.» (Bréhier, 1988a: 607). Per a Copleston, és l'alexandrí més cèlebre. Vol netejar l'aristotelisme de les contaminacions averroistes; defensa que l'ànima està subjecta al cos, tal i com ens demostra l'experiència: «En otras palabras, incluso aquellas operaciones intelectuales que superan la capacidad de los animales son, no obstante, dependientes del cuerpo; y no hay prueba alguna que muestre que mientras el alma sensitiva del animal depende intrínsecamente del cuerpo, el alma racional del hombre dependa sólo extrínsecamente.» (Copleston, 1994b: 217).

En suma, l'ànima està lligada al cos, no n'és pas independent, és a dir, que tampoc no és per tant immortal, encara que sigui, això sí, superior a la dels altres animals, perquè opera més enllà de l'àmbit material. Pomponazzi es veia a sí mateix com un cristià, però és clar que la seva filosofia, com tantes altres de l'època, apunten a un futur ateisme.

En aquest anhel per justificar la superioritat humana i diferenciar-nos alhora de la resta d'animals, el cos mai no és el concepte principal, sinó l'ànima, i aquesta ànima és concebuda com a superior i exclusiva, es tracta d'una ànima immortal que ens acosta a Déu.⁴⁰

Però, en tot cas, «En cuanto al fin del hombre, o finalidad de la existencia humana, Pomponazzi insiste en que es un fin moral.» (Copleston, 1994b: 219). Els humans tendim a una meta, a saber, la virtut, que està en mans de tothom.

⁴⁰ Aquesta ànima equival al concepte contemporani d'intel·ligència, que avui dia s'empra amb l'objectiu de diferenciar-nos i d'eleva-nos per sobre dels altres animals.

En resum, quant a l'aristotelisme renaixentista: «Aparte de los trabajos hechos por los eruditos en relación con el texto de Aristóteles, creo que no puede decirse que los aristotélicos del Renacimiento hiciesen muchas contribuciones valiosas a la filosofía. En el caso de Pomponazzi y figuras afines puede decirse que fomentaron una perspectiva "naturalista"; pero sería difícil atribuir al desarrollo de la nueva física a la influencia de los aristotélicos.» (Copleston, 1994b: 220).

Demana una consideració específica Michel de Montaigne, màxim representant de l'humanisme renaixentista a França, que podríem definir molt esquemàticament com a escèptic de caire pirrònic. Exposo a grans trets la seva idea de la natura humana.

La tesi general de Montaigne és que la veritat absoluta resulta impossible d'aconseguir, ja que estem supeditats a l'experiència, que és per definició limitada:

En ese conservadurismo práctico de Montaigne era, desde luego, fiel al espíritu del escepticismo pirrónico, que encontraba en la conciencia de la propia ignorancia una razón más para adherirse a las formas tradicionales, sociales, políticas y religiosas. Una actitud escéptica en relación a la metafísica en general podría haber sido, en apariencia, propicia para hacer incapié en la ciencia empírica; pero, por lo que respecta al propio Montaigne, su escepticismo fue más bien el de un hombre de letras cultivado, aunque también estuvo influido por el ideal moral de Sócrates y por los ideales estoicos de la tranquilidad y la obediencia a la naturaleza (Copleston, 1994b: 222).

Tot i això, per a Montaigne el concepte de natura és important, i ell adopta un punt de vista respectuós i alhora conservador: l'home neix amb un temperament, que cal respectar i, en la mesura del possible, potenciar. No es tracta d'imposar res en vista a retòrcer el caràcter en nom d'un sistema d'ensenyança (Copleston, 1994b: 222).

Diu Copleston en relació a Montaigne: «El hombre es, en resumen, una pobre especie de criatura que se jacta de superioridad sobre los animales de un modo, en gran medida, vano y vacío. El hombre debe, pues, someterse a la revelación divina, que es la única fuente de certeza.» (1994b: 222).

En resum, és el de Montaigne un escepticisme de caire conservador; creu en la llei natural, respecta les institucions polítiques i les diverses creences religioses, alhora que manté una mirada estoica.⁴¹

Un altre autor rellevant és Nicolàs de Cusa: encara que viu en ple segle XV, hom l'ha tingut per un autor medieval, però a parer de Copleston, es pot considerar renaixentista, i convé tractar-lo a part, ja que no el podem inscriure en cap moviment particular (és un platònic cristià però *sui generis*) (1994b: 224).

Centrem-nos en la seva antropologia.

Afirma Nicolàs de Cusa que els éssers tenen essència i existència, només Déu ho és tot a la vegada. I no podem capir Déu, perquè ens sobrepassa. Pensa —com tants d'altres— que l'home és un reflex de Déu i, com tants altres també, es dedica a especular, al marge del que avui en diríem ciència.

Defensa una jerarquia del real, que va de la matèria a l'esperit, i l'home ocupa un lloc intermedi. Cada ésser és un reflex de l'univers, més encara en el cas de l'home, ja que nosaltres estem compostos de matèria i d'esperit; l'home és un món en miniatura. Per tal de ser feliços, els humans necessitem Crist, i només podem accedir-hi a través de l'Església, que és el cos de Crist:

En realidad, gran parte de la filosofía de Nicolás de Cusa, su teoría de la *docta ignorantia*, su idea de Dios como *coincidentia oppositorum*, su insistencia en presentar el mundo como automanifestación divina y como *explicatio Dei*, su noción del hombre como microcosmos, pueden ser consideradas como desarrollos de filosofías anteriores, particularmente de las pertenecientes en un sentido amplio a la tradición platónica, y de las que pueden ser clasificadas en algún sentido como místicas (Copleston, 1994b: 236).

Nicolàs era teocentrista, encara que a la seva manera.

D'altra part, filosofia i ciència estan molt vinculades durant el Renaixement, i hi ha uns autors que s'encabeixen en el que hom ha anomenat *filosofia de la natura*. Perquè el

⁴¹ Per a Copleston, l'escepticisme de l'època es pot entendre com un pas entre l'Edat Mitjana i el Renaixement, però no té per a ell recorregut des del punt de vista de la filosofia (1994b: 223).

Renaixement és també un període que s'encamina vers les ciències de la natura, que influiran en totes les expressions culturals. Es tracta d'autors que s'atansen al futur mètode científic, ja que donen molta importància a l'experiència en contra de l'especulació *gratuïta*. Per exemple, per a Cardano, la *mens* és la part immortal de l'home, que s'uneix a la part mortal —l'ànima—, i al cos; per a Telesi, l'autoconservació és la nostra característica primera (i de tot animal), però la podem superar si ens ho proposem, perquè posseïm una ànima immortal. D'altra banda, Campanella (dominic autor de la utopia *La ciutat del sol*, inspirada en *La República* de Plató), defensa, pel que fa a l'antropologia, que els éssers, creats per Déu, se situen entre el no-ésser i l'ésser (Copleston, 1994b: 247).

Però el pensador més rellevant dels anomenats filòsofs de la natura és Giordano Bruno. Bruno adopta una actitud platònica: els homes poden ascendir del món sensible a Déu, encara que a Déu no el podem entendre, perquè ens sobrepassa, i defensa el panteisme, en una posició filosòfica difícil de sostenir:

Bruno no se limitó a mantener que la Tierra se mueve y que los juicios de posición son relativos, sino que vinculó la hipótesis copernicana de que la Tierra gira alrededor del Sol a su propia cosmología metafísica. Rechazó, pues, enteramente, la concepción geocéntrica y antropocéntrica del universo, tanto desde el punto de vista astronómico como en la perspectiva más amplia de la filosofía especulativa (Copleston, 1994b: 251).

Aquest exemple ens serveix per endevinar el camí que seguirà l'evolució del concepte de natura humana.

Durant el Renaixement, com he dit abans, també sobresurten alguns autors de factura científica. Cal puntualitzar, però, que no hi ha, com de vegades s'ha afirmat, una explosió de les ciències en l'època renaixentista, sinó que més aviat es tracta d'un camí molt antic que es continua transitant, i que va evolucionant lentament (Copleston, 1994b: 263).

És convenient remarcar la influència de la ciència en la filosofia i, en el fons, en tots els àmbits culturals. El mètode científic triomfa i, en conseqüència, és imitat per alguns pensadors (aquest viarany ens durà fins als positivismes del XIX). A tall d'exemple, la matemàtica, que és fonamental en el mètode científic, repercutirà en la filosofia

racionalista, com és el cas de Descartes; o també el mecanicisme (Copleston, 1994b: 263-266, 275).

Molt breument, cito alguns noms que no podem ignorar. Da Vinci és un precursor de diverses teories científiques. Harvey descobreix la circulació de la sang: la investigació de tipus empíric esdevé fonamental. Galileu és el paradigma de l'home de ciència de l'època; la clau és sempre l'experiment, i és així com explica la caiguda dels cossos o bé la llei d'acceleració uniforme; el telescopi fou una eina principal per a ell, ja que li permeté verificar les teories. En tot cas, tant les hipòtesis com els experiments freturen de la matemàtica (i de la reflexió) per dur-se a terme. Galileu, com a científic, cerca regularitats en la natura, que s'expressa segons ell en termes matemàtics; com a filòsof, defensa que la matemàtica explica l'estructura de la realitat: «En realidad, los descubrimientos de Galileo constituyeron una de las más poderosas influencias en el descrédito de la física aristotélica.» (Copleston, 1994b: 273). Copèrnic: s'inclina vers la hipòtesi heliocèntrica, ara bé, no trenca amb les lleis de la física tradicionals (Kepler refinà la teoria copernicana).

Aquests breus exemples mostren com la ciència *moderna* de l'època renaixentista reconfigura la visió de les coses, encara que Copleston nega que la revolució copernicana tingués efectes en la creença en Déu i defensa la religiositat de Galileu (1994b: 274). No és que la societat renaixentista sigui atea, òbviament, sinó que enceta el camí vers l'ateisme que hem seguit al llarg de la nostra història occidental; obra una porta que mai no es podrà tornar a tancar.

Pel que fa al Renaixement a les illes britàniques, val a dir que el seu tarannà conservador fa que hi hagi pocs noms cèlebres en aquest període, amb la coneguda excepció de Bacon. És un humanista, però diferent dels italians: ell creu en el mètode inductiu i no pas en l'especulació. Bacon contribuï a delimitar l'espai de la filosofia del de la ciència i del de la teologia.

Defensa la inducció (de l'experiència en deriven principis generals), però amb més rigor i cura del que s'havia fet fins aleshores; vol refinar aquest mètode, millorar-lo, i en aconseguir-ho, afirma que hem de mantenir a ratlla els prejudicis que ens frenen o ens

embullen el pensament, i per això idea la famosa metàfora dels ídols, que explico ara succintament.

La teoria dels ídols és una metàfora que explica Bacon a l'obra *Novum Organum*, de 1620, i que descriu quatre tipologies d'errors mentals que poden frenar o esbiaixar el camí vers el saber: els ídols de la tribu són errors produïts pels sentits, que ens poden enganyar i, a més a més, la naturalesa humana fa que tendim a creure allò que volíem creure d'antuvi (i això ens duu, de retruc, vers l'antropomorfisme); els ídols de la caverna són els prejudicis individuals; els ídols del mercat, errors del llenguatge, que sovint pot esdevenir vague i equívoc; els ídols del teatre, els errors que cometem quan acceptem sense examen crític les teories clàssiques.

Tots ells són errors que frenen l'avanç del coneixement científic, segons Bacon, i per poder tirar endavant hem d'evitar-los.

És a dir, que es tracta de millorar el sistema inductiu emprat fins aleshores, a fi i efecte de desentrellar el mecanisme de la natura; Bacon fa una feina descomunal per clarificar els conceptes, per netejar el bosc del saber i convertir-lo en jardí: «[...] la insistència de Bacon en la funció pràctica de la ciència, o lo que él llamaba "filosofía experimental" fue heraldo de un movimiento que ha culminado en la moderna civilización técnica, hecha posible por los laboratorios e institutos de investigación y ciencia aplicada que Bacon imaginó. Él atacó con vehemencia a las universidades inglesas, para las cuales, en su opinión, "ciencia" significaba, en el mejor de los casos, mera erudición, y, en el peor, mero jugar con palabras y términos oscuros, y se consideró a sí mismo, con su idea del conocimiento fecundo, como el heraldo de una nueva era.» (Copleston, 1994b: 292-293).

No és com a filòsof, sinó com a home de cultura que traça nous horitzons, el que fa de Bacon un nom clau d'aquest moment històric.

En relació a la filosofia política, en el Renaixement s'instauren les monarquies absolutes, que influiran en la filosofia, així com també l'aparició dels estats. L'absolutisme significa el desmantellament progressiu del feudalisme. Ara, els pensadors no justifiquen aquest

absolutisme per raó del seu origen diví, sinó per raons *terrenals*, com és el cas de Maquiavel (i, més tard, de Hobbes) (Copleston, 1994b: 295).

És a dir, la convicció que la naturalesa humana és egoista els duu a defensar l'absolutisme com a forma de govern preferent.

En el camp de la política, la idea de llei natural és recurrent: hi ha una llei natural —o sia, una essència—, per sobre de tota altra llei, inclosa la dels reis, que cal seguir i respectar, perquè és constitutiva dels homes.

En aquest camp sobresurt Maquiavel, l'autor de *El príncep* i dels *Discursos*.

Contra l'idealisme polític i a favor del realisme, empra el mètode històric-inductiu, segons Copleston, és a dir, estudia situacions del passat per desenrotllar i defensar la seva tesi, i recorda el mètode aristotèlic realista, però sense tot el bagatge filosòfic d'Aristòtil. Quant a l'aparença i la realitat, en política cal aparentar tenir virtuts, no pas tenir-les, o no pas necessàriament: només són aconsellables si no col·lisionen amb l'objectiu del poder (1994b: 299-300).

Hi ha, doncs, una moralitat dins la moralitat: la immoralitat que afirma Maquiavel té com a fitó una moralitat superior, a saber, el manteniment de l'*statu quo*: «Es verdad que el fin que Maquiavelo tiene presente es la seguridad y bienestar del Estado; pero, enteramente aparte del carácter inmoral del principio implicado de que el fin justifica los medios, se plantea la obvia dificultad de que las concepciones de lo que es un fin bueno pueden diferir.» (Copleston, 1994b: 300).

Maquiavel, doncs, no rebutja la moral, ans la separa de la política. Dibuixa una natura humana egoista. I és en aquest escenari que el príncep ha d'actuar, i només se'n podrà sortir amb uns principis que vagin més enllà de la moral, ja que la societat en què viu és per a Maquiavel decadent. Pensa que cal un home fort que imposi l'ordre social; només així, la moral farà sentit. En el món catòlic italià de l'època, veu en el monarca absolut la garantia per a l'ordre i la unitat polítics. Tot amb tot, prefereix la república a l'absolutisme,

puix que creu que la república defensa millor l'interès general. La unificació d'Itàlia és clau, perquè Maquiavel pensa que l'esberlament territorial promou la injustícia.⁴²

Hi contrasta Thomas More: en el seu cèlebre llibre *De optimo reipublicae statu deque nova insula Utopia* (1516), descriu la seva societat ideal: anticipa el socialisme i critica el que avui anomenem capitalisme, o millor dit, la maldat que conté la propietat privada. A parer de More, l'existència de Déu no pot posar-se en dubte: si algú ho fes, hauria de ser considerat menys que un home. En aquesta societat ideal, política i moral van de la mà (Copleston, 1994b: 304-305).

En conclusió, he accentuat en primer lloc el pas del teocentrisme a l'antropocentrisme: de la concepció medieval deïsta es vira progressivament vers un món en què l'ésser humà és el protagonista, i això afavoreix una visió més optimista i dinàmica de la natura humana. En segon lloc, la influència de la filosofia clàssica: sobretot Plató i Aristòtil (en les versions modelades per les diverses èpoques i cultures), que són adaptats al cristianisme omnipresent. Seguidament, la relació entre la filosofia i la ciència: la ciència continua el seu camí imparable; la filosofia accentua les nostres limitacions; hi ha sens dubte una retroalimentació. Després, el naturalisme: implica la visió de la natura humana dins la natura, i no recorrent com fins aleshores a explicacions religioses. I, en darrer lloc, la filosofia política: realisme polític i a la vegada utopies (que seran alhora motors de canvi i progrés).

És rellevant veure com, de mica en mica, els fonaments filosòfics aristotèlics es van esfondrant, fins a quedar l'home renaixentista a la intempèrie filosòfica: «El Renacimiento es una época de crisis; es decir, época en que las convicciones vitales de los siglos anteriores se resquebrajan, cesan de regir, dejan de ser creídas. El quebrantamiento de la unidad religiosa, el descubrimiento de la Tierra, la nueva concepción del sistema solar, la admiración por el arte, la vida y la filosofía de los antiguos, los intentos reiterados de desenvolver una sensibilidad nueva en la producción artística, poética, científica, son otros tantos síntomas inequívocos de la gran crisis por que atraviesa la cultura europea.» (García Morente, 1993: 11).

⁴² Aquesta és l'opinió de Copleston: «Maquiavelo fue inteligente y brillante, pero no puede llamársele un filósofo político profundo.» (1994b: 303).

No serà fins a Descartes, com de seguida veurem, que els humans ens podrem aixoplugar de nou en el paraigua d'una Filosofia en majúscula.

2.4. Modernitat: l'home com a projecte

2.4.1. Descartes: consciència i realitat

Amb René Descartes (1596-1650) comença el que coneixem com a filosofia moderna:⁴³ «Descartes, efectivament, allibera la filosofia dels mètodes escolàstics i supera els tempteigs del Renaixement, duent a terme amb voluntat de mètode i de sistema un projecte intel·lectual d'una radicalitat i d'una actitud sense parió.» (Lluís Font, 2002: 7).⁴⁴ Vegem en esbós aquestes idees, que ens duren al seu dualisme antropològic.

Afirma García Morente que, de fet, Descartes és el primer filòsof del Renaixement: «El Renacimiento se presenta, pues, primer[o] como un acto de negación; es la ruptura con el pasado, es la crítica implacable de las creencias sobre las que la humanidad venía viviendo. El realismo aristotélico, que servía de base a ese conjunto de convicciones, perece también con ellas. Recibe día tras día durísimos certeros golpes. El hombre del Renacimiento se queda entonces sin filosofía. Mas el hombre no puede vivir sin filosofía; porque cuando le falta una convicción básica en que apoyar las plantas, siéntese perdido y como náufrago en el piélago de la incertidumbre.» (1993: 11).

L'enfonsament de l'aristotelisme i la caiguda en el buit conceptual conformaven la realitat filosòfica del Renaixement. I és Descartes l'home que salvarà la nau filosòfica del naufragi. Però ho fa d'una altra manera que en l'època antiga, encara que és deutor d'aquesta: «Depende, pues, de la filosofía precedente en el sentido de que el fracaso del aristotelismo la obliga a plantear de nuevo en su origen el problema del ser; y también en el sentido de que, aleccionada, condicionada por el pretérito, ha de iniciar un pensamiento cauteloso, prudente, desconfiado y resuelto a una actitud metódica, reflexiva, introvertida, frente a la espontaneidad ingenua y "natural" del realismo aristotélico.» (García Morente, 1993: 13).⁴⁵

⁴³ És per aquesta raó que situo Descartes abans de Hobbes, tot i que és posterior cronològicament.

⁴⁴ S'afegeix a aquest fet, per si no fos prou, la qualitat estètica de les seves obres, comparables als *Diàlegs* platònics (Lluís Font, 2002: 12).

⁴⁵ No oblidem que la formació filosòfica de Descartes és rigorosament aristotèlica, tal com l'ensenyaven els jesuïtes seguint l'escolàstica al peu de la lletra (García Morente, 1993: 15).

Aquest és el context històric del mètode cartesià.⁴⁶

El mètode, però, «És un concepte esmunyedís, que el nostre filòsof no va acabar d'explicar mai, ni aquí [en el *Discurs del mètode*] ni enlloc.» (Lluís Font, 2002: 16). Amb tot, Lluís Font assaja una possible definició del mètode: «Potser es podria dir que, finalment, el mètode és el coneixement pràctic que la intel·ligència adquireix de la seva pròpia naturalesa i de les condicions òptimes del seu exercici. I aquest coneixement pot traduir-se en regles.» (2002: 18).⁴⁷ Es tracta dels coneguts quatre passos: l'evidència, l'anàlisi de les parts del problema, la síntesi i la comprovació (Bréhier, 1988a: 685).

La matemàtica —almenys, la matemàtica entesa com a ordre i mesura (Bréhier, 1988a: 678) — és la inspiració (no el fonament) de Descartes per a aital mètode. El sil·logisme aristotèlic li sembla inútil, perquè dins el problema ja hi ha la solució, no ens aporta res de nou. Cal, doncs, procedir d'una altra manera: dividir el problema en parts clares i distintes (García Morente, 1993: 20).

Accentua García Morente l'idealisme cartesià, quan afirma: «Nótese, pues, que la verdad o falsedad de una idea no consiste, para Descartes, como para los escolásticos, en la adecuación o conformidad con la cosa. En efecto, las cosas existentes no nos son dadas en sí mismas, sino como ideas o representaciones, a las cuales *suponemos* que corresponden realidades fuera del yo. Pero el material del conocimiento no es nunca otro que ideas —de diferentes clases— y, por tanto, el criterio de la verdad de las ideas no puede ser extrínseco, sino que debe ser interior a las ideas mismas.» (1993: 21).⁴⁸

⁴⁶ Paga la pena recordar que la paraula *mètode* prové del grec *methodos*, de *meta* (després) i *hodos* (camí).

⁴⁷ «El método de Descartes es, por encima de la matemática universal y engendrándola, el conocimiento que la inteligencia adquiere de su propia naturaleza y, por ello, de las condiciones de su ejercicio.» (Bréhier, 1988a: 680).

⁴⁸ Copleston nega tant l'idealisme com el mecanisme com a trets fonamentals de la filosofia cartesiana, pel motiu principal que ni l'un ni l'altre són definitoris de la proposta de Descartes: «Pero, aunque en el cartesianismo hay lo que podemos llamar elementos idealistas, sería sumamente desorientador describir el sistema cartesiano como idealista. Porque Descartes basó su filosofía en una proposición existencial, y se esforzó en establecer una interpretación objetiva de la realidad, que no le parecía reductible a la actividad de la consciencia. Igualmente, si se subraya simplemente la conexión entre la exposición mecanicista que Descartes hizo de la realidad material y el materialismo mecanicista que apareció en la Ilustración francesa del siglo XVIII, se obscurece el hecho de que el filósofo del XVII procuró conciliar la concepción "geométrica" del mundo con una creencia en Dios, en la actividad divina y en la espiritualidad del alma humana.» (1996a: 146).

Aquestes idees clares i distintes les coneixem per intuïció: «La llave de la verdad es la intuición puramente racional. No podemos decir simplemente que la percepción es engañosa, pero tiene que someterse al juicio final de la pura inteligencia.» (Copleston, 1996a: 123).

La intel·ligència és la clau de tot plegat, la facultat primera del coneixement, el punt inicial, el grau zero de la filosofia (v. Bréhier, 1988a: 680-681).

Per això cal aïllar-la dels sentits i de la imaginació: Descartes anhela la puresa de la ment, o una ment purificada (Bréhier, 1988a: 681).

Per tant, del desconcert metafísic de l'època, soterrada en les runes de l'edifici filosòfic aristotèlic, n'emergeix el dubte metòdic: «La duda cartesiana no es escepticismo, sino, primero: la expresión de una actitud de desconfianza y de cautela, la exigencia de una evidencia indestructible; y segundo: un método de investigación positiva, puesto que aquella afirmación que logre salir victoriosa de los ataques de una duda metódicamente llevada a los mayores extremos del rigor será la verdad cierta que buscamos y que podrá servirnos de fundamento sólido para descubrir otras verdades.» (García Morente, 1993: 22).

Es tracta d'un exercici radical, d'un dubte hiperbòlic —que es palesa en la hipòtesi del geni maligne—,⁴⁹ però tot i això: «[...] la duda metódica hace mella en todo contenido de pensamiento y únicamente se detiene ante el pensamiento mismo. El pensamiento es necesariamente pensamiento de algo; es decir: el pensamiento tiene necesariamente un objeto. Ahora bien, yo puedo dudar siempre del objeto, pero no puedo dudar nunca del pensamiento.» (García Morente, 1993: 23). El pensament és indubtable, no però els seus objectes, perquè pensar és una acte immediat, mentre que els objectes impliquen un procés, una mediació, atès que se situen fora del pensament.

⁴⁹ «El genio maligno y sus artes de engaño simbolizan la duda profunda de si en general la ciencia es posible. ¿Es lo real cognoscible, racional? ¿No será acaso el universo algo totalmente inaprehensible por la razón humana, algo esencialmente absurdo, irracional, incognoscible? Esta interrogación es la que Descartes se hace bajo el ropaje dialéctico de la hipótesis del genio maligno. Y las demostraciones de la existencia y veracidad de Dios no hacen sino contestarla, afirmando la racionalidad del conocimiento, la posibilidad del conocimiento, la confianza postrera que hemos de tener en nuestra razón y en la capacidad de los objetos para ser aprehendidos por ella.» (García Morente, 1993: 24).

Descartes dubtarà de tot, i dubtant descobrirà que no pot dubtar que dubta: «La certeza de mi pensamiento es la condición de mi duda.» (Bréhier: 1988a: 690).⁵⁰ El dubte metòdic és possible perquè existeix la llibertat: si puc dubtar és perquè sóc lliure (Copleston, 1996a: 135-136).

Llavors, com podem conèixer els objectes? L'existència de Déu —l'impensable Pensament possibilitat de tot pensament, en mots de Duque (1999)— és la garantia epistemològica del coneixement de les coses; si la raó humana pot penetrar les coses del món és perquè Déu ho permet, ho fa possible. Però en Descartes es perden les garanties: ni els sentits ni Déu són ara models ideals, Déu és tan sols el fonament de la possibilitat del saber (Bréhier, 1988a: 688).⁵¹

En resum, el dubte metòdic ens duu a la certesa del pensament i, doncs, de la nostra existència personal; i del pensament —gràcies a Déu— fluctuem vers els objectes del món.⁵²

Des d'aquests supòsits filosòfics, arribem a la concepció de la naturalesa humana de Descartes.

A parer de Bréhier, «En Descartes, la función del *Cogito* es doble: dar un modelo ejemplar de proposición verdadera y preparar la radical distinción entre alma y cuerpo.» (1988a: 690). En efecte, s'albira, en la seva afirmació del pensar com a acte constitutiu de l'ésser humà, una estranyesa del cos.

⁵⁰ *Cogito, ergo sum*: però pensar és un fenomen social, més: brut i replè d'emocions. No puc dubtar del jo, però aquest jo és un nosaltres col·lapsat d'imperfecció (v. Copleston, 1996a: 145).

⁵¹ Aquesta garantia de veritat no rau en el jo interior, sinó en l'exterior, en un més enllà de tot límit, un exterior inexplorable i abismal. Si fallés aquesta garantia, vagaríem pel món desesperançats, sense fonaments sòlids a què aferrar-nos. I condemnats a la ignorància absoluta, masegada per una sola veritat impotent i accessòria: existim.

⁵² «En las tres exposiciones de su metafísica que vieron la luz (la IV parte del *Discurso*, las *Meditaciones* y el libro I de los *Principios*), Descartes siguió siempre el mismo orden: la duda sobre la existencia de las cosas materiales y sobre la certeza de las matemáticas, la certeza inquebrantable del *Pienso, luego existo*, la demostración de la existencia de Dios, la garantía que aporta esa existencia a aquellos de nuestros juicios que estén fundados en ideas claras y distintas, las certezas que de ellas resultan sobre la esencia del alma que es el pensamiento, sobre la esencia del cuerpo, que es la extensión, y sobre la existencia de las cosas materiales.» (Bréhier, 1988a: 688-689).

I afirma García Morente que «De la existencia de Dios y de sus propiedades deriva ya Descartes fácilmente la realidad de las naturalezas simples en general y, por tanto, de los objetos matemáticos, espacio, figura, número, duración, movimiento. La metafísica le conduce sin tropiezo a la física. Ésta debuta en realidad con la distinción esencial del alma y del cuerpo. El cuerpo se define por extensión. Y todo lo que en el cuerpo sucede como cuerpo puede y debe explicarse con los únicos elementos simples de la extensión, figura y movimiento.» (1993: 25-26).

Es tracta d'una física mecanicista, en què la matèria i el moviment expliquen els cossos.

Aquest mecanicisme ja es troba *in nuce* en Plató; ara bé, Descartes en desenrotlla una versió diferent: el cos és una màquina autònoma, i això val per a tots els éssers vius. Però, només l'humà té ànima (Bréhier, 1988a: 711).

Heus ací el dualisme antropològic cartesià: el cos és extensió i l'ànima, pensament.

Aquesta divisió entre cos i ànima és més profunda que la de Plató (i que la dels neoplatònics medievals i renaixentistes): el cos només és màquina, els sentits no hi rau en dins (Bréhier, 1988a: 692, 700-701).

El cos ja no és el que havia estat en el pretèrit, encara que no es tracta pas d'un mecanicisme total, perquè la protagonista de la història filosòfica cartesiana és l'ànima: «El hombre se define, ante todo, como sustancia pensante y espiritual; pero en Descartes, la sensación, la pasión, la voluntad, son modos de pensamiento, al mismo título que las nociones del entendimiento: pasiones y sensaciones no sólo no implican una nueva alma sensitiva que se superponga al alma intelectual, sino que ni siquiera son más que aspectos de la función pensante.» (Bréhier, 1988a: 714).

A l'ànima hi és tot, excepte l'embolcall que és el cos.

La relació entre ànima i cos és diversa: «El hombre está compuesto de un cuerpo al cual está íntimamente unida el alma, sustancia pensante. Esta unión, a la par que distinción entre el cuerpo y el alma, domina todas las tesis psicológicas. Tendremos por un lado que

considerar el alma en sí misma, y luego en cuanto que está unida al cuerpo. En sí misma, el alma es inteligencia, facultad de pensar de verificar intuiciones intelectuales; en este punto, la psicología se confunde con la metafísica o la lógica.» (García Morente, 1993: 27).

En tant que unida al cos, l'ànima és el que defineix l'ésser humà, ja que, com he dit, el cos és pura màquina: «Mas siendo el cuerpo un mecanismo, si no hay alma no habrá conciencia, ni voluntad, ni razón. Así los animales son puros autómatas, máquinas maravillosamente ensambladas, pero carentes en absoluto de todo lo que de cerca o de lejos pueda llamarse espíritu.» (García Morente, 1993: 28).

Encara que fruit del moviment corporal, és l'ànima la responsable de les passions: el cos queda despullat de tot vestigi humà.

Ara, ànima i cos estan units: «[...] el hombre es algo más que alma y cuerpo [...] es también un alma unida a un cuerpo y con unión tan íntima, que el compuesto es una unidad por sí. Esta unión consiste en una interacción: acción del cuerpo sobre el alma en la sensación y la pasión y acción del alma sobre el cuerpo en el acto voluntario.» (Bréhier, 1988a: 715).

Hi ha una relació íntima entre ànima i cos, però qui mana o ha de manar és l'ànima. Aquest lligam el possibilita la glàndula pineal, segons Descartes (Bréhier, 1988a: 718).

Aquesta separació i alhora unió ànima-cos és contradictòria: «En la noción —tan primitiva como naturalmente ilusoria— de la unión del alma y el cuerpo anida una contradicción irresoluble. El espíritu no debería concebir —distintamente y al mismo tiempo— la diferencia "sustancial" entre alma y cuerpo y la unión de ambos, pues ello sería concebirlos como una sola cosa y a la vez como dos. Y sin embargo esto es lo que sucede de hecho.» (Duque, 1999: 571).

En tot cas, aquest dualisme antropològic es relaciona amb la teoria moral cartesiana: «De la idea clara y distinta de la naturaleza humana es de donde deben nacer las pasiones que constituyen nuestra bienaventuranza. Ahora bien, nos conocemos claramente, no sólo como seres dotados de una voluntad libre y como alma unida a un cuerpo, sino también como parte de un todo sin el cual no podríamos subsistir.» (Bréhier, 1988a: 719).

I és una paradoxa, que el que Descartes considerava la part més important de la seva filosofia, la moral, mai no la va arribar a escriure: «Descartes nunca llegó a elaborar esa perfecta ciencia moral. Es indudable que no se sintió en situación de hacerlo. Pero, fueran cuales fueran las razones, la ética cartesiana falta en el sistema, aunque, según el programa establecido, debía haber constituido su corona.» (Copleston, 1996a: 138).

Per què? Doncs perquè «[...] Descartes sostenía que antes de que pudiese elaborarse una ética científica, era necesario ante todo establecer la ciencia de la naturaleza humana; y él no pretendía haberlo hecho.» (Copleston, 1996a: 141).⁵³

Sembla, doncs, que Descartes no considerava les seves investigacions com a definitives, i es va conformar amb una moral provisional d'arrel estoica (Copleston, 1996: 143).

En resum, allò que Descartes «[...] buscaba era una certeza objetiva, la verdad evidente por sí misma y la verdad demostrada. La insistencia de Descartes en la "subjetividad" (si es que hemos de utilizar un término posterior) como punto de partida, tiene que distinguirse cuidadosamente del subjetivismo. Su objetivo constante fue el logro de algo análogo a la verdad objetiva, impersonal, de las matemáticas. Es decir, él aspiraba a establecer la filosofía verdadera, que descansaría en la pura razón y no en la tradición pretérita, y que estaría libre de las limitaciones de espacio y tiempo.» (Copleston, 1996a: 147).

En aquesta recerca, allibera la matèria d'elements espirituals, i permet així l'avenç de la ciència tal i com nosaltres l'entenem avui: «La totalidad del mundo material puede tratarse como un sistema mecánico y no hay necesidad alguna de introducir o considerar otra clase de causas que las eficientes. La causalidad final es una concepción teológica y, por verdadera que pueda ser, no tiene ningún lugar en la física. La explicación por medio de causas finales, de "almas", de principios vitales ocultos y de formas substanciales no hace nada para promover el progreso de la ciencia física.» (Copleston, 1996a: 134).

⁵³ Subratllat meu.

2.4.2. Hobbes: la guerra natural

Thomas Hobbes (1588-1679) sobresurt en la història sobretot en el camp de la filosofia política, de la qual n'és considerat precursor (Camps, 2017: 141).⁵⁴

El seu *magnum opus* és el *Leviatan*, que serà el centre de la meua reflexió, i que ens durà a la seva visió de la naturalesa humana; com veurem, és aquesta una obra «[...] originalmente concebida como un correctivo a la disolución política motivada por las pasiones antisociales del hombre, y, en un principio, de clara inspiración pro-monárquica.» (Mellizo, 1997: 4).

A grans trets, aquest és el context històric: «Europa vive zarandeada por guerras de religión y por conflictos internos de las naciones emergentes que causan una inestabilidad social y política permanente. El problema al que se enfrentan los filósofos de la moral y de la política es legitimar un deber ser que contrasta y se opone a los deseos y necesidades reales de los individuos.» (Camps, 2017: 141).

Hobbes respondrà d'una manera nova al problema polític de la seva època: «Lo que constituye la originalidad y la novedad del sistema de Hobbes es el hecho de ser partidario del poder absoluto, admitiendo al mismo tiempo el pacto social [...]» (Bréhier, 1988a: 750).⁵⁵ Hobbes és, de fet, el primer contractualista (Camps, 2017: 147-148).

Quant a la seva filosofia, és de caire nominalista, rebutja l'existència dels universals: les definicions són convencions lingüístiques (Copleston, 1993: 23); el bo i el dolent no són conceptes objectius (Mellizo, 1997: 9), sinó relatius a l'individu (Copleston, 1993: 35-36).

⁵⁴ Si bé Hobbes s'alinea en les files de l'empirisme britànic, convindria matisar aquesta afirmació. Hobbes és un empirista i un racionalista, en el sentit que va més enllà de l'experiència: «Se llega, por tanto, a pesar del flujo continuo de la experiencia, a unos conocimientos fijos y ciertos, muy distintos del conocimiento empírico.» (Bréhier, 1988a: 748). En mots de Copleston, «No se contenta Hobbes con constatar simplemente los hechos empíricos, con decir que esto o lo otro es o era un hecho, sino que busca las consecuencias de las proposiciones, que pueden descubrirse por medio del razonamiento y no de la simple observación.» (Copleston, 1993: 13-14). I també: «Desde luego, Hobbes dista mucho de ser un empirista, aunque en su pensamiento se den importantes elementos empiristas. Cuando habla de filosofía y ciencia, pone el acento en la deducción de las consecuencias a partir de los primeros principios.» (Copleston, 1993: 25).

⁵⁵ No podem inferir, de la seva defensa de l'autoritarisme, una defensa del totalitarisme en sentit contemporani. Hobbes creu fermament que si el poder es dispersa, perd tota la seva efectivitat, i llavors no serveix per al seu objectiu primer (la garantia de la pau) (Copleston, 1993: 53).

Però el més important és que, per a Hobbes, el bé i el mal, el just i l'injust, són termes que fan sentit només dins l'estat (Bréhier, 1988a: 754). Serà, doncs, la llei civil —és a dir, la llei positiva— la mesura del bé i del mal (Copleston, 1993: 49).⁵⁶

A més a més, és materialista: «La filosofía de Hobbes, por lo tanto, es materialista en el sentido de que sólo toma en consideración a los cuerpos.⁵⁷ Y teniendo en cuenta además que la exclusión de Dios y de la realidad espiritual es simplemente el resultado de una definición libremente elegida, su materialismo puede llamarse metodológico.» (Copleston, 1993: 15). Per tant, tota realitat immaterial —si és que podem parlar en aquests termes— cau fora del camp de la filosofia. No és pas que Hobbes qüestionï l'existència de Déu, però, en la Modernitat, sí que es posa en dubte que aquesta existència sigui suficient per a la justificació dels quefers humans, atesa la centralitat que ara ocupa la subjectivitat (Camps, 2017: 141). Contrastant amb els pensadors medievals, com Tomàs d'Aquino, ara Déu és expulsat de la política (Camps, 2017: 150), però això no el converteix en ateu (Copleston, 1993: 16). En tot cas, l'Església està sempre subordinada a l'estat (Bréhier, 1988a: 753-754; Copleston, 1993: 49).

Per tant, la seva filosofia és naturalista: de l'estudi de la naturalesa humana, Hobbes en dedueix unes lleis, sense apel·lar a realitats superiors (Camps, 2017: 152): «Si bien podemos admitir que llega a la aparición del Estado por medio de un proceso deductivo, lo hace provenir solamente de las pasiones de los hombres, sin referencia a consideraciones de carácter metafísico o trascendental.» (Copleston, 1993: 55).

Ja sabem que és la concepció de la naturalesa humana de cada pensador allò que justifica la seva filosofia.

⁵⁶ «No obstante, también es cierto que ese pensamiento sobre el bien y el mal nunca consigue ir mucho más allá de las costumbres y normas aceptadas por la sociedad de cada época. Hobbes es más realista que otros filósofos y vive en un tiempo en que la filosofía aún pretende ser ciencia. Si procura apoyarse en el mecanicismo de Galileo es porque piensa que no hay que pedirle a la razón más de lo que puede dar y las normas deben estar fundamentadas en las necesidades psicológicas del ser humano.» (Camps, 2017: 154).

⁵⁷ Defensa un determinisme mecanicista: tot és causalitat necessària —en Hobbes, sempre es tracta de cossos en moviment (Copleston, 1993: 30-31).

Per a Aristòtil, l'home era un animal polític per naturalesa. Ara, per a Hobbes, la política ja no és l'estat natural dels humans, l'home no és un animal social, ans al contrari (Camps, 2017: 150).

Mitjançant d'una banda la introspecció, per conèixer-nos a nosaltres mateixos, i de l'altra la mecànica del moviment, que palesa el fet radical de l'autoconservació, Hobbes arribarà a la conclusió que freturem de quelcom extern que ens possibiliti la vida en comú (Camps, 2017: 142-143). Vegem-ho.

Per a Hobbes, totes les passions humanes es poden reduir a una: el desig de poder (Copleston, 1993: 37). Llavors, el que constitueix la naturalesa humana és un desig insaciable de poder: «La felicidad en esta vida no consiste en el *reposo* de una mente enteramente satisfecha, por la simple razón de que un hombre cuyos deseos hubieran sido colmados y cuyos sentidos e imaginación hubiesen quedado estáticos, habría dejado en ese momento de vivir.» (Mellizo, 1997: 9).

I aquest desig insaciable col·lisiona tothora i indefectiblement amb els desitjos dels altres: «En su deseo natural de acrecentar poderes, cada hombre tiene que habérselas con cada otro hombre. Y esa competencia por la adquisición de riquezas, honores, dignidades, o cualquier otro signo de poder, lleva al antagonismo, a la enemistad y a la guerra. La situación belicosa que esto supone no sería posible (y aquí radica uno de los pilares de la argumentación hobbesiana) si la desigualdad entre los hombres fuese manifiesta, y la diferencia natural entre los poderosos y los débiles hiciera imposible que estos últimos compitieran con los primeros.» (Mellizo, 1997: 9-10).

És un xoc possible perquè hi ha una igualtat suficient entre tots, i no es pot regular el conflicte en l'estat de natura: som prou diferents i a la vegada prou iguals com per no poder evitar l'enfrontament: «El estado natural de guerra es una consecuencia de la naturaleza del hombre y de sus pasiones.» (Copleston, 1993: 40).

Només tenim un instint, l'instint de conservació, i la persecució d'aquest instint ens duu, per naturalesa, a competir pel reconeixement (Copleston, 1993: 36). En aquest panorama, és clar que ens acabarem trepitjant els uns als altres: «El tipo de ser que es el hombre,

entendido como una máquina que quiere perpetuar su movimiento, pasa con facilidad del "poder neutro", del querer ser, al "poder dominio", querer oprimir al otro [...]» (Camps, 2017: 155).

Però, la Raó ens avisa que la nostra conservació perilla perquè, com he dit, tots som més o menys igual de forts i, doncs, estem abocats a una lluita perpètua de tots contra tots, i així no es pot viure (en pau).

Aquesta raó mostra una incongruència entre l'estat de natura de tots contra tots i la llei natural (l'instint de conservació), i per això és necessari un pacte: «Aquí solo interviene la razón, porque no hay instinto que reúna a los hombres en sociedad, com reúne a las abejas y las hormigas; por eso las sociedades animales no son, en modo alguno, según Hobbes, comparables a las sociedades civiles compuestas por seres racionales. El acuerdo y el consentimiento voluntario de todos tienen un carácter demasiado artificial y precario como para poder asegurar la paz; porque "siempre habrá personas que crean saber más que los demás, que tengan opiniones particulares y que, con sus innovaciones, den lugar a las guerras civiles". Es necesario, por tanto, que haya una sola voluntad que imponga las cosas imprescindibles para la paz [...]» (Bréhier, 1988a: 752).

L'egoisme humà és tal que ens aboca al caos, impeding així la vida tranquil·la i la pau. Aquest desgavell natural se soluciona —almenys, s'amortigua satisfactòriament— amb l'artificialitat de la llei i l'ordre d'un ens superior: l'estat.

Hobbes aparta la teologia i la metafísica de la política, encara que no en pot prescindir del tot, perquè hi lliga la seva visió de la naturalesa humana, ja que la por és el motiu fundacional del contracte: «Una vez aceptada la clase de naturaleza humana que nos presenta Hobbes, el cuerpo social ha de estar fundado en todo caso en el miedo. La teoría del contrato social palía quizás el hecho, y puede que su misión sea dar un cierto carácter de legitimidad a una institución que no la tiene por sí misma.» (Copleston, 1993: 48).

La por és la clau de la política; diu Hobbes que «"El origen de todas las sociedades grandes y estables ha consistido no en una mutua buena voluntad de unos hombres para con otros, sino en el miedo mutuo de todos entre sí".» (citat a Camps, 2017: 142).

Es tracta de guiar aquesta por general cap a la consecució de l'estat, el qual la transforma en garantia de pau, en tant que fre artificial a la passió violenta natural dels humans, motivada per l'ansia indeturable de poder. L'estat és el *déu mortal*, senyor de la pau, el qual, per cert, no forma part del contracte:⁵⁸ «Por eso puede decirse que, rigurosamente hablando, y por irónica que sea una conclusión semejante, el grande y sutil argumento político del *Leviatán* viene a desembocar en un *gobierno del pueblo*, en el que la voluntad de éste es "representada por el poder soberano, sin lugar ya para reivindicaciones de ningún tipo, pues tal cosa sería contradecir, en absurda pretensión, los términos en el que el pacto popular ha sido establecido.» (Mellizo, 1997: 13).

Abans he parlat de la llei natural. Doncs aquest camí vers l'estat parteix de l'acceptació d'una llei natural: «[...] las leyes naturales representan axiomas o postulados que hacen posible dicha deducción [que cal una societat i un govern]. Dan la respuesta a la pregunta de cuáles son las condiciones para que se comprenda la transición de un estado natural de guerra a otro en el que los hombres viven en sociedades organizadas. Estas condiciones tienen su raíz en la dinámica de la propia naturaleza humana. No se trata de un sistema de leyes dadas por Dios (excepto, por supuesto, en el sentido de que los hombres fueron creados por Dios), ni tampoco de valores absolutos, ya que, de acuerdo con Hobbes, no existen tales valores absolutos.» (Copleston, 1993: 42-43).

La idea del dret natural és crucial en la teoria de Hobbes. Es tracta d'acceptar que hi ha uns drets, que coneixem per intuïció, i que són constitutius de la naturalesa humana i, per tant, fonament de qualsevol dret positiu; per a Hobbes, la llei natural és la conservació de la pròpia vida. Aquests drets existirien fins i tot en la hipòtesi extrema que Déu no existís, perquè ens hi condueix la raó, com defensava Grocius (citat a Camps, 2017: 144).⁵⁹

⁵⁸ «La causa inmediata de la formación de la sociedad civil es, por lo tanto, el contrato o convenio que concluyen entre sí las personas individuales, quienes, después de establecido el cuerpo social, se convierten en súbditos del soberano. Esto es muy importante porque de ahí se deduce que el soberano no es parte del contrato.» (Copleston, 1993: 46). La *signatura* del contracte i l'aparició del sobirà són dos moments gairebé unísons.

⁵⁹ «En el último tramo de desarrollo de la escolástica, la llamada "neoescolástica", surge el iusnaturalismo o la teoría del derecho natural, ya anticipada por los teólogos medievales, especialmente por Tomás de Aquino. En España, el fraile franciscano Francisco de Vitoria (1486-1546) y el jesuita Francisco Suárez (1548-1617) desarrollan ampliamente esta doctrina con ideas novedosas, pese a la filiación escolástica de ambos. Conciben el derecho natural como distinto de la ley positiva porque no deriva de la voluntad humana, sino que está en la naturaleza humana *per se* y *ex se*.» (Camps, 2017: 143).

Així doncs, en la situació natural, abans de la constitució política, els humans estem a mercè del desig del veí, que tard o d'hora —més d'hora que tard— toparà amb el nostre. Aquest estat natural és una hipòtesi teòrica i no pas una realitat històrica, tot i que hagi estat un fet històric (Copleston, 1993: 41), que ens ajuda a entendre la necessitat de la constitució d'un estat polític: «En tal situación, "el hombre es un lobo para el hombre", y siente una amenaza de guerra permanente: "la guerra de todos contra todos". Es decir, el hombre, abandonado al egoísmo al que le incita su mera naturaleza, sólo puede tender a la autodestrucción y a la muerte.» (Camps, 2017: 145).

Sense l'estat estem condemnats a la lluita de tots contra tots. I la pau només serà possible superant aquest estat de naturalesa (Copleston, 1993: 40): «Un mero ejercicio de introspección y de análisis sobre lo que todos sentimos justifica la explicación de Hobbes de la necesidad del Estado, una necesidad que deduce de los motivos más elementales y generales del comportamiento humano.» (Camps, 2017: 146-147). El desig de poder insaciable, que ens demana un fre, una entitat artificial que ens eduqui les passions, és el que justifica l'estat.

En resum, la concepció hobbesiana de la natura humana ens condueix a la necessitat de l'estat: «Es decir, que si los individuos salen del estado de naturaleza o, mejor dicho, evitan caer en él, lo hacen por egoísmo, impelidos por su propio interés, porque temen la muerte y la razón les indica que sólo por el pacto se consigue la paz.» (Camps, 2017: 147). Som éssers egoistes per naturalesa, i aquest egoisme només el pot gestionar un sobirà.

Aquest estat és la instància superior pacificadora, indispensable per a la correcció d'un estat natural destructiu, «Y así, son los hombres mismo[s] quienes, reflexionando sobre la calamidad y el sufrimiento en que por naturaleza se hallan, reparan en la causa de su desdicha, y concluyen que no habrá placer alguno en la convivencia allí donde no exista un poder superior capaz de protegerlos frente a esta amenaza total de destrucción.» (Mellizo, 1997: 10).

Hem de delegar a favor d'un sol poder, un poder que ha de ser absolut: «El soberano, ya sea un solo hombre, un rey, o un consejo en el que decide la mayoría, no se enfrenta con una multitud que posea derechos, porque la multitud no es un sujeto único, capaz de

voluntad o de acción únicas. O bien no está organizada en sociedad y entonces todo pertenece a todos, o está organizada en sociedad, en cuyo caso ha transferido su derecho natural al soberano.» (Bréhier, 1988a: 752). El sobirà està per sobre de la llei, precisament perquè hi ha quelcom més important que la llei, a saber, la seva condició de possibilitat.

Cal puntualitzar que l'estat no és cap amenaça, ans al contrari, és la garantia de la pau, un alliberament de la por; la premissa per a una convivència harmònica: «Es el Estado hobbesiano, efectivamente, un producto artificial, pero cuya invención, véase la paradoja, está en perfecto acuerdo con las leyes naturales.» (Mellizo, 1997: 11). La cessió del poder al sobirà comporta la identificació de cada individu amb l'estat, en una fusió que fa impossible qüestionar-lo.

Per tant, serà el contracte el fonament de la societat; els individus cedeixen el poder a un sobirà, i llavors es crea la societat (Copleston, 1993: 45-46). Així, podrem preservar el dret natural a la vida: si volem garanties de pau, haurem de cedir el poder: «El contrato no es un pacto real, es un "como si", una condición que no ofrece dudas si uno piensa desde la razón y no desde las pasiones. Con el contrato nace la sociedad civil o política [...]» (Camps, 2017: 148).

Això implica que les lleis no depenen de la naturalesa humana, sinó que són fruit del pacte, el qual és al seu torn el fonament del poder polític (recordem el nominalisme de Hobbes: el bé i el mal no tenen sentit fora de la llei): «No sólo la moral es un artificio que nace con ese animal mortal que es el Estado, sino que la antropología empieza a partir de las prescripciones del poder político. Antes del Estado, no hay otra definición del hombre que la que remite a la autoconservación y, por lo tanto, al poder desatado y sin límites.» (Camps, 2017: 150).

Aquest contracte no esborra la llibertat humana, ja que limitar-la vol dir també assegurar-la, en la mesura que podrem viure en pau. Hobbes obre la porta al liberalisme: hi ha llibertat per fer tot allò que permeti la llei o, millor dit, tot allò que la llei no prohibeixi de

faisó explícita; per a Hobbes, la llibertat s'entén només com a llibertat negativa (Copleston, 1993: 51).⁶⁰

En aquest sistema, Hobbes fa de l'estat la instància suprema, es tracta de l'estat absolut, i hi subordina també, per tant, l'Església: «El temor al poder civil, dirá Hobbes, no puede ser eclipsado por el temor a los malos espíritus, al purgatorio, al infierno.» (Mellizo, 1997: 15).

El poder absolut només té un límit, a saber, l'atac a l'instint bàsic (la llei natural) de conservació: «El convenio [el contracte] se hace con vistas a la paz y a la seguridad y para proteger la vida y la integridad física. De aquí se deduce que un hombre no puede transferir ni renunciar a su derecho a salvarse de la muerte, de ser herido o hecho prisionero. Está claro que si un soberano pide a uno de sus súbditos que se mate o se lise, o que se abstenga de tomar alimento, o que no resista a los que lo atacan, "tiene el hombre libertad para desobedecer".» (Copleston, 1993: 51). És un punt rellevant, puix que cauríem en contradicció si aquell que ens ha de protegir el dret a la vida ens la volgués arrabassar.

El sistema polític de Hobbes té com a objectiu garantir la vida: «El fondo que sustenta y dirige toda la teoría hobbesiana de la organización política, militar, eclesiástica y económica de la sociedad, no es, pues, la adquisición y conservación de capital, sino algo más básico y urgente: la preservación de la vida. La paranoia original, si cupiera hablar así, no es motivada por el miedo a la pobreza, sino por el miedo a la destrucción mutua, a la guerra civil y a la muerte.» (Mellizo, 1997: 18).

I aquesta garantia només és possible forjant una pau artificial a través del sobirà absolut, per extirpar absolutament el càncer de la violència natural que els humans duem a dins: «Es cierto, pues, que Hobbes parte de la realidad del Estado absoluto y se propone justificarla. La conclusión a la que llega es que el derecho es inevitable, como lo es el aparato represivo que obliga a cumplirlo. La represión es necesaria para sostener un

⁶⁰ «Explicar que no es concebible la libertad sin límites, dada la condición social del ser humano, será una de las misiones fundamentales de la filosofía moral moderna, que ya no parte de la definición aristotélica del hombre como animal social. Y hay que decir que, tras varios siglos de discusión en esa dirección, aún hoy se hace difícil aceptar que ser libre y tener límites no sean dos conceptos incompatibles.» (Camps, 2017: 151).

derecho original y presocial, el de todo ser humano a la autoconservación.» (Camps, 2017: 156).

Sovint, els seus arguments semblen contradictoris o obscurs, i això és perquè Hobbes creu en uns principis primers, però no aclareix com hi accedim, si per intuïció, cosa que l'aproparia al racionalisme, o per convenció, tirant així cap a l'empirisme: «Me parece, por otra parte, que en las concepciones filosóficas y científicas de Hobbes existen diferentes niveles de pensamiento que él no llegó a distinguir en forma clara.» (Copleston, 1993: 27). Aquesta manca de concreció fa que la filosofia de Hobbes hagi pogut aguantar interpretacions ben dispars, legítimes totes, però contraposades.

Tot i aquestes mancances, en resum, «Mucha de la importancia de la teoría de Hobbes se debe al hecho de que trata de encontrar las bases propias de la teoría política, conectándola con la psicología humana y, por lo menos intencionalmente, con su filosofía mecanicista de carácter general, y haciéndola independiente de la metafísica y de la teología.» (Copleston, 1993: 55).

Aquest mecanicisme lliga amb el naturalisme i el materialisme, com he explicat a l'inici: «El "naturalismo" de Hobbes en materia política es de la misma naturaleza que su "materialismo"; uno y otro reflejan su racionalismo, consistente en reducir la "naturaleza" a unos elementos suficientemente simples y manejables como para poder utilizarlos en una deducción capaz de restituir las realidades concretas: cuerpos y movimiento, por un lado, e instinto de conservación por otro; nada más pedía Hobbes para construir una física y una política. "El siglo XVII, diría Nietzsche, es el siglo de la razón y, por tanto, de la voluntad". Nadie mejor que Hobbes para apoyar ese pensamiento.» (Bréhier, 1988a: 754).

Ara veurem, però, què en pensa Locke.

2.4.3. Locke: una oda a la llibertat

John Locke (1632-1704) fou un cèlebre pensador i metge, però tal vegada no un filòsof en el sentit fort del terme (Camps, 2017: 177-178, 193).

Ha passat a la història sobretot en la filosofia política: és un dels fundadors del liberalisme i un teòric del contracte social (Copleston, 1993: 72).

Locke defensa un progressisme centrat en la idea de la llibertat individual, i no està tan lligat a la teologia com altres filòsofs del passat: «Tanto Locke como su contemporáneo Spinoza establecen las bases de un proceso de secularización religiosa que se extiende hasta hoy y según el cual la fe es un asunto privado debiendo separarse lo privado de lo público, o la religión de la política.» (Camps, 2017: 189).

Tot i aquest procés de secularització, no oblidem que Locke va formar-se al Church College, estudiant-hi a fons l'escolàstica (Copleston, 1993: 70; Abellán, 1997: 9); per això, si bé la ideologia religiosa és un tema privat, del qual l'estat no n'ha de fer res, aquesta tolerància té un límit indepassable: l'ateisme (Camps, 2017: 190).

Encara que Locke figura en els llibres com un dels màxims representants de l'empirisme britànic, caldria afinar aquesta opinió: és, de fet, tant empirista com racionalista. Com diu Copleston,

Era empirista, en el sentido de que creía que todo el material de nuestro conocimiento nos viene dado por percepción sensorial o por introspección. Pero no lo era si eso implica pensar que podemos conocer únicamente representaciones de los sentidos. Era racionalista en el sentido de creer que todas las opiniones y creencias debían comparecer ante el tribunal de la razón y disgustarle que los juicios emocionales y sentimentales suplantaran a los juicios racionalmente fundados, pero no en el sentido de negar la existencia de una realidad espiritual o de orden sobrenatural o la posibilidad de una revelación divina de verdades que, mientras no fueran contrarias a la razón, estaban sobre ella, y que no podían ni ser descubiertas únicamente por la razón ni enteramente comprendidas una vez reveladas (1993: 72).

Quant a la metafísica, que no podem desenvolupar aquí, s'oposa Locke a l'innatisme cartesià, bo i seguint la crítica que en féu Gassendi (Abellán, 1997: 10).

El context històric ens pot ajudar a entendre'l una mica millor: està lligat a Shaftesbury, i el segueix en la seva lluita contra l'absolutisme (entroncada al seu torn al cristianisme) (v. Abellán, 1997: 13), la qual cosa el porta a la defensa de les llibertats, com ara veurem.

L'objectiu primer de Locke és la delimitació i legitimació de l'autoritat, i ho fa defensant una naturalesa humana i imaginant un estat anterior a la política, en un exercici intel·lectual hipotètic: «Para ello parte de una concepción de la naturaleza humana como "un estado de perfecta libertad" y de un "estado de naturaleza" donde reinan la igualdad y la libertad. Como el resto de filósofos del contrato social, el estado de naturaleza es pensado como una hipótesis que establece los derechos básicos de la persona, una hipótesis necesaria para razonar a favor de la legitimidad de la vida política o, como la llama Locke, la sociedad civil.» (Camps, 2017: 180).

Per tant, el rerefons de la teoria política lockeana és la negació del poder absolut del monarca: «[...] el Estado no surge como una creación divina directa, en donde la cabeza monárquica tenga un título que pueda remitirse al poder absoluto de Adán, sino que para él el Estado se entiende como una unión política realizada a partir de hombres libres e iguales.» (Abellán, 1997: 21).

Es veu que aquesta crítica a l'absolutisme és a l'ensem una oda a la llibertat. El poder es fonamenta en un pacte social basat en el consentiment, a partir d'aquest estat natural: «En el orden de la naturaleza, en el estado natural, todos los hombres son igualmente libres, y es ese orden natural el que expresa en todo caso la voluntad de Dios. En consecuencia, cualquier usurpación arbitraria del poder, no consentida por los gobernados, debe ser rechazada en nombre de la libertad e igualdad de los seres humanos, según se desprende de la ley natural. Ése es el único fundamento moral del poder político.» (Camps, 2017: 181).

Com en el cas de Hobbes, en l'estat de natura hi regna el dret natural, un dret anterior al dret positiu i que, a més a més, el fonamenta (v. nota 59). L'origen i el límit del poder polític s'emmarca en la idea d'estat de natura: els homes tenim uns drets i uns deures per naturalesa, més ençà de les lleis positives. La llei natural «no es un producto de la

tradición ni de la costumbre, es ontológicamente anterior a todo ello. Es una hipótesis metafísica y racional.» (Camps, 2017: 191).⁶¹

Ara, en l'estat de naturalesa no hi regna pas l'anarquia, sinó la llei, perquè «estado de naturaleza es simplemente aquella situación en la que el poder de ejecutar la ley natural está exclusivamente en manos de cada individuo y no se ha convertido en un poder de la comunidad.» (Abellán, 1997: 22).

L'estat de naturalesa és el panorama social abans de la irrupció de la política; un estat pacífic però imperfecte, que fretura de la llei positiva per polir les deficiències de la llei natural: «Por eso debe surgir la autoridad civil, un gobierno que proteja precisamente el derecho natural, aun cuando, para ello, sea necesario legislar y poner límites a las actuaciones humanas. Cuando el Estado legisla, sin embargo, puesto que pone límites, ha de contar con el consentimiento de los gobernados. Ésa es la explicación y justificación del contrato.» (Camps, 2017: 185). El consentiment és clau en la teoria de Locke.

Es tracta d'una concepció diametralment oposada a la de Hobbes: «La nota más sobresaliente en la concepción lockiana de la naturaleza humana es su no equiparación a un estado de guerra de todos contra todos, pues para Locke sólo hay situación de guerra cuando alguien utiliza su poder injustamente, y esto podría suceder tanto en estado de naturaleza como en estado de sociedad. El estado de naturaleza lo concibe como una situación de libertad e igualdad total, lo cual significa que, por naturaleza, ningún hombre está jurídicamente o legalmente por encima de otro. Los hombres son criaturas de Dios, propiedad de Dios, y originariamente no son súbditos de ningún hombre.» (Abellán, 1997: 22).

Per tant, a la inversa que Hobbes, «No es el miedo ni la ambición lo que fundamenta el contrato en Locke, sino una tendencia implícita en la humanidad que conduce "naturalmente" al orden social.» (Camps, 2017: 184). I és que els drets naturals són racionals i, en conseqüència, no poden no ser volguts per Déu, que és la garantia darrera

⁶¹ Les teories polítiques són presoneres de llurs èpoques, però, tot amb tot, la idea de la llei natural pot ser encara actual (Copleston, 1993: 136-137).

de l'ordre i de la llei natural: «Los derechos naturales se imponen por la fuerza de la razón y, por lo mismo, son expresión de la voluntad de Dios.» (Camps, 2017: 184-185).

La llei natural és el pilar de tota llei, justificada al seu torn per la raó, la qual dicta uns *valors* primers, a saber, la vida, la llibertat i la propietat: «Estos tres bienes son descritos por Locke como la *propiedad* de todo individuo.» (Abellán, 1997: 23).

I la llei natural recolza en la llei divina, que en suma «[...] es el criterio último con relación al cual las acciones voluntarias se consideran moralmente buenas o malas.» (Copleston, 1993: 124).

Són, doncs, les lleis naturals fonament de tota llei (positiva), justificades per la raó, i aquesta, sostinguda per Déu: «La ley natural, por lo tanto, tiene un sentido completamente diferente en Locke y en Hobbes, ya que para el último quería decir la ley del poder, de la fuerza y del engaño, mientras que para Locke tenía el sentido de una ley moral universalmente obligatoria, promulgada por la razón humana como reflejo de Dios y sus derechos, de la relación del hombre con Dios y de la igualdad fundamental de todos los hombres en cuanto criaturas racionales.» (Copleston, 1993: 127).

Els homes, com a criatures de Déu, estem lligats només a Ell; no podem, per tant, esdevenir esclaus d'altres homes.

Quant als drets naturals, el principal és el dret a la propietat (tret definitori del liberalisme), i la propietat com a dret natural és el fonament de la llibertat, o sigui, ésser lliure vol dir poder tenir propietats: «Tal derecho natural a la propiedad es, a su vez, un principio moral porque es la base de la libertad individual. En el pensamiento de Locke ser libre significa capacidad de poseer, empezando por la posesión de la propia persona sobre sí misma y sobre el fruto del propio trabajo.» (Camps, 2017: 182). És aquesta propietat privada que Rousseau veurà com l'origen de tots els problemes.

Aquest dret natural a la propietat duu implícit un cert sentit de justícia, perquè només quan apareix el fenomen del monopoli de la riquesa podem caure en la injustícia, i és per això que necessitem el dret positiu, que fa possible el govern, amb l'aprovació tàcita del

poble, el qual conserva el dret de revolta si el govern no garanteix les llibertats (Camps, 2017: 183).

Aquest dret a la propietat se substantiva en la força del treball: em pertany allò que m'apropio amb el meu esforç. El problema és que, més enllà de les necessitats de subsistència, els humans tendim a acaparar els recursos, cosa que ens aboca irremeiablement a la desigualtat social. És per això que hem de fer el salt de l'estat de naturalesa a l'estat polític: «El estado de naturaleza es ciertamente una situación jurídica, regida por la ley natural, pero la aplicación de ésta por los individuos no garantiza la seguridad de la vida, de la libertad y de la propiedad de cada uno.» (Abellán, 1997: 24). Aquí entra en joc l'estat i les lleis positives. És, doncs, gràcies a la política que els drets fonamentals —vida, llibertat i propietat— resten protegits amb les lleis, que són l'autèntica vara de mesura de la justícia. Es tracta de l'estat de dret, en paraules d'avui, que superaria l'estat de naturalesa qualitativament.

Convé puntualitzar que, segons Locke, hi ha en aquest procés dos moments distints: d'una banda, el pacte (el contracte) pel qual passem de l'estat de natura a l'estat polític; de l'altra, el pacte (*Trust*) entre els súbdits i el govern: «Que la relación política sea un *trust* significa, por una parte, que Locke entiende el poder político como un *fideicomiso*, que se entrega a alguien sobre la base de la *fides*, es decir, sobre la base de la confianza, para cumplir los fines de la comunidad y en beneficio de los individuos miembros de la comunidad.» (Abellán, 1997: 27).

Aquest punt és crucial, perquè així separa Locke el pacte original de les vicissituds dels governats i governants; el blindia, d'aquesta manera, de possibles atacs. És un pacte dins un Pacte, que pot ser revisat si el govern no fa la feina: «La tesis de Locke, en resumen, es que el gobierno se disuelve cuando el legislativo o el monarca actúan de manera contraria al *trust*, a la confianza, que se ha depositado en ellos, revirtiendo entonces el poder al pueblo que puede establecer un nuevo legislativo y un nuevo ejecutivo.» (Abellán, 1997: 30). Poden caure els governs, però el contracte seguirà vigent (Copleston, 1993: 133).

El liberalisme fa del concepte de propietat la seva bandera, encara que «Hoy puede parecernos un despropósito establecer un axioma tan rotundo como fundamento moral

del Estado, más aún cuando de él proceden muchos de los males que se atribuyen al sistema económico capitalista.» (Camps, 2017: 181).

I és així perquè la llibertat d'una minoria implica la submissió d'una majoria: «Aunque la ideología liberal supone en sus inicios un progreso evidente por el hecho de proponerse equiparar a todos los individuos como seres igualmente libres, y aunque la concepción de la libertad como derecho a disfrutar de lo que es propio de cada uno no es en principio rebatible, en verdad la inserción de ese incipiente derecho en un sistema económico que lleva de forma irremisible a la acumulación de la riqueza en manos de unos pocos no consigue otra cosa que desprestigiar y pervertir los principios liberales.» (Camps, 2017: 187). La desigualtat s'empara sota el paraigua de la llibertat, i així es justifica l'*statu quo*, perquè no és cert que l'augment de la riquesa d'uns pocs disminueixi la pobresa d'uns molts.

Diguem que el liberalisme comença amb tota una declaració d'intencions noble, que és desmentida per la contundència de la realitat, com criticarà més endavant Marx.

I en aquesta proposta, el concepte de justícia resulta força car de veure: quan la llibertat esdevé el valor superior, la igualtat passa a la irrellevància (v. Camps, 2017: 188-189). És així perquè, com he dit a l'inici, Locke rebutja l'innatisme cartesià, cosa que implica el refús dels universals: no tenen substància, i és per això que són equívocs. Com per exemple el concepte de justícia. Ara bé, si el coneixement és tan precari, com podem afirmar l'existència d'una llei natural? «Todo hace creer que Locke no vio la necesidad de conciliar su teoría del conocimiento con la teoría ética de los *Dos tratados*. En ellos se trata abundantemente de la ley natural, pero el concepto no se analiza. Tampoco se analizan otros conceptos fundamentales, como el de libertad, el de consentimiento (del que, como mucho, se explicita que es un consentimiento "tácito") o el recién mencionado de justicia.» (Camps, 2017: 193).

Aquí veiem clar que el concepte de naturalesa humana s'empra, com és d'habitud, per justificar unes polítiques determinades, sigui aquest fet més o menys intencionat.

2.4.4. Hume: la fragilitat de la raó

La història de la filosofia occidental és, en part, l'esmicolament de la raó, del qual David Hume (1711-1776) en representa un cim (bé que des de la raó mateixa), en nom de l'experiència; s'ha dit que fa una crítica radical al racionalisme (Bréhier, 1988b: 87-88).

Hume seguirà la tradició britànica del llenguatge entenedor i l'aversion per l'ampul·lositat filosòfica, i això, sense renunciar ni al rigor ni a la profunditat, en vista a la il·lustració dels éssers humans (Camps, 1998: 5-6).

El seu objectiu és la bastida d'uns pilars robustos que puguin sostenir el coneixement, i per fer-ho possible, hem de saber com és l'ésser humà i, per tant, del que pot i del que no pot atènyer (Camps, 1998: 7).

Per erigir aquests pilars caldrà abans demolir les creences injustificades que sobrevolen el món intel·lectual: «El seu ateisme i la seva crítica de la religió, així com el rebuig dels metafísics del passat o de la "filosofia acadèmica", són testimoni de la voluntat d'acabar per sempre més amb tots els prejudicis arrelats en la ment humana, que destorben l'avenç del coneixement.» (Camps, 1998: 8).

Llavors, un cop arraconades les supersticions, podrem endinsar-nos en l'estudi de la natura humana, i iniciar la construcció de quelcom valuós a partir de principis certs, puix que sabrem quins són els nostres veritables poders: «L'interès de Hume en tractar qualsevol problema de tipus epistemològic, moral, polític, històric o literari, gira a l'entorn d'aquesta preocupació per descobrir la capacitat i límits de la raó humana.» (Camps, 1998: 9).

El remei de Hume al problema de la capacitat de la raó se situa a la corda fluixa entre la metafísica i l'escepticisme; diguem que combat l'escepticisme radical (Copleston, 1993: 297-298) i que en sosté un de relatiu, amb tota la càrrega de contradicció que comporta el terme: «El raonament just i rigorós substituirà la metafísica vana; i és just el raonament basat en l'experiència. Tota la filosofia moderna, de Bacon a Hegel, gira a l'entorn del

mateix intent: trobar un mètode nou, fer una filosofia crítica, per tal de poder fixar els límits del coneixement i establir la diferència entre allò que pot ésser dit i pensat sense por de dir bestieses, i allò que ha de ser expressat d'una altra manera, puix que ja no és objecte de coneixement, sinó de fe.» (Camps, 1998: 10).

Hume, doncs, malda per delimitar el saber de l'opinió, dit en terminologia platònica. I com veurem ara, l'experiència és el criteri filosòfic de sentit, encara que caldrà que afinem una mica més.

Metafísica i escepticisme conformen el pèndol invisible en què es gronxa la filosofia humeana. Ara bé, si l'actitud escèptica, com he dit, s'ha de limitar, també la metafísica té un topall: «Mantiene que un análisis minucioso de nuestros procesos mentales retiene un interés grande y en ese sentido está decidido a realizarlo. Sin embargo, al mismo tiempo es consciente de que probablemente no podemos llegar a las leyes últimas que rigen los fenómenos. Con ello, la Metafísica sería un conocimiento sólo relativamente último.» (De Salas, 1996: 15). És així perquè les respostes darreres estan fora del nostre abast (de la nostra experiència): «No es posible, sin embargo, dar una explicación racional del fin último de la acción humana, si por explicación racional entendemos una explicación de los principios anteriores o más remotos.» (Copleston, 1993: 312).

Tot amb tot, és clar que Hume, com qualsevol filòsof, parteix d'uns principis metafísics. Hume «Piensa que, efectivamente, hay una naturaleza humana, aunque nosotros no la conozcamos radicalmente. Por ello, si bien hay una gran variedad de razones por las que se puede defender una posición escéptica con respecto al valor del conocimiento, al mismo tiempo entiende que no es viable vitalmente una actitud escéptica en la medida en que el hombre está obligado por encima de todo a vivir. La naturaleza nos lleva a representarnos la realidad de la misma manera que nos hace respirar.»⁶² (De Salas, 1996: 16).

Com ara veurem, la natura humana seria aquesta adequació imperfecta al medi, mitjançant l'experiència, i recolzant-nos en l'hàbit, el qual ens forneix la certesa relativa, en

⁶² Subratllat meu.

tot cas suficient, malgrat que precària sempre: «El sentido del conocimiento es, por el contrario, ayudar-nos a vivir. Es un instrumento y, por ello, no tiene sentido exigirle evidencias absolutas. De ahí que mantenga su validez aun cuando una reflexión rigurosa no pueda llegar a resultados concluyentes.» (De Salas, 1996: 16).

És clar que es tracta d'una rebaixa substancial de les expectatives humanes en l'àmbit cognoscitiu; és una mena de programa de mínims: els humans estem sempre en una realitat trontolladissa, caminem amb una vena als ulls, i ho fem amb la confiança del creient, amb una fe bastida a còpia de repeticions.

Primer, cal aplicar el mètode de la ciència a l'ésser humà, «Pero en todo caso hemos de partir de los datos empíricos, y no de una pretendida intuición de la esencia de la mente humana, que es algo que escapa a nuestra comprensión.» (Copleston, 1993: 248).⁶³ Per fer-ho, només comptem amb les dades de l'experiència; la resta és especulació vàcua.

El que Hume descobreix és que «[...] "el costum és la gran guia de la naturalesa humana."» (citat a Camps, 1998: 13). El costum és la mesura de totes les coses.

Haurem d'anar de la gnoseologia fins a la moral per entendre la concepció de la natura humana que defensa Hume. De primer, quatre ratlles de la seva teoria del coneixement.

Hume no rebutja l'innatisme, més aviat el descarta com a via de coneixement, perquè no tenim manera de comprovar-ne la veritat, és a dir, ignorem d'on sorgeix el pensament. Però, en tot cas, les impressions sí que són innates per a ell (Copleston, 1993: 253). El coneixement parteix de les impressions de l'experiència, de les quals en traiem idees simples; aquestes, al seu torn, es combinen seguint les lleis lògiques, i gràcies a la imaginació, formant així idees complexes (els principis d'associació d'aquestes idees són la

⁶³ Aquesta aplicació del mètode científic a la realitat humana és criticada per Copleston: a parer del professor britànic, el mètode de les ciències no val per a l'esperit (Copleston, 1993: 248).

semblança, la contigüïtat i la causalitat) (Camps, 1998: 13-14).⁶⁴ És a dir, la impressió és l'original i la idea la còpia; per tant, tota idea simple ha de ser filla d'una impressió, ja que, si no, la idea no és més que fum lingüístic (Bréhier, 1988b: 89).

És evident que a Hume el que li interessien són les idees, però quan veu que no hi ha recolzament empíric, les descarta per absurdes, a diferència del procediment dels filòsofs del passat (Bréhier, 1988b: 92). Es tracta d'un subjectivisme que preveu les teories kantianes: «Las ideas son reducibles en último término a impresiones y las impresiones son subjetivas por pertenecer al sujeto perceptor. No podemos, por lo tanto, concebir nunca cómo son en realidad los objetos aparte de nuestras percepciones.» (Copleston, 1993: 276).

L'origen dels malentesos metafísics és la facultat ja citada de la imaginació humana, puix que «Nuestra creencia en la existencia continua e independiente de los cuerpos y nuestro hábito de suponer que existen copias independientes de ciertas impresiones se debe sin duda a la imaginación, y no a los sentidos o a la razón o el entendimiento.» (Copleston, 1993: 278).

Tot i això, la raó no és suficient per explicar l'experiència; la raó és limitada: les relacions d'idees no contenen la veritat que sí que tenen les qüestions de fet, en llenguatge humeà. És a dir, els judicis de la ciència empírica no són evidents, com sí que ho són les afirmacions de la matemàtica (De Salas, 1996: 13).⁶⁵

Per exemple, Hume rebutja la idea de substància per absurda: tenim idees (que provenen d'impressions), però no hi ha cap raó ni cap evidència que existeixi una essència de les coses, quelcom d'irreductible, ni en el cas de la matèria ni tampoc en el cas de l'esperit (Copleston, 1993: 255).

⁶⁴ «[...] Locke entiende que las percepciones originarias, directamente derivadas de la experiencia, son ideas simples, por oposición a ideas derivadas que son ideas complejas. En cambio, en el caso de Hume apenas cuenta la contraposición simple-complejo a la hora de clasificar nuestras representaciones; lo que es importante es, por el contrario, el grado de vivacidad que distinguen las percepciones llamadas sensaciones, las primeras en llegar a la mente, y las llamadas ideas de la memoria y de la imaginación. Esto significa que la sensación aventaja a las demás representaciones cualitativamente, por tratarse de una experiencia más perfecta.» (De Salas, 1996: 9-10).

⁶⁵ Tenint en compte el paper que atribueix Hume a la matemàtica, Copleston el titlla de racionalista, puix que la matemàtica se situa més enllà de la física, i està blindada de tota contaminació experiencial (1993: 259).

No és llavors, doncs, la raó la protagonista de la naturalesa humana, ans la creença: «En definitiva, es el sujeto quien determina unas vinculaciones causales que en rigor nuestra experiencia no contiene.» (De Salas, 1996: 13). Ara, aquesta creença suposa un cert fonament relatiu, a saber, la regularitat del fenomen en el passat: «Con todo, tampoco puede decirse que nuestras asociaciones causales surjan arbitrariamente. Hay ciertamente una explicación para ellas que proviene del hecho de que se vean avaladas en mayor o menor medida por la experiencia pasada.» (De Salas, 1996: 13).

Hume erosiona la nostra fe en la raó, fe d'altra part injustificada des del punt de vista filosòfic, i posa el pes en l'experiència, que esdevé, així, l'arrel profunda de la vida humana. Aital experiència, al seu torn, se sustenta en la creença, creença irracional: «Podemos decir que nuestras creencias no son racionales, es decir, deducibles, pero el hecho de que se apoyen en la experiencia pasada en alguna medida las hace razonables.» (De Salas, 1996: 14).

Per tant, podríem dir que les nostres creences, més que irracionals, no són racionals però sí raonables. I és que la relació dels humans amb el món es basa en el costum, i no pas en la raó.

Hume perfila així una visió particular de la naturalesa humana: som animals que creiem.

És important destacar que les creences no són immutables, ans al contrari. És el procés de millora d'allò que creiem —reflexionar per què creiem una cosa o una altra, o si bé convindria modificar algunes de les nostres creences— l'interès darrer dels homes il·lustrats: «Esas creencias fundamentales consuetudinarias dominan y deben dominar, si la vida humana ha de ser posible. Y ellas condicionan nuestras creencias más específicas. Pero estas últimas no son inevitables ni necesarias: somos capaces de alterarlas y verificarlas. El modo de verificarlas es contrastarlas con el curso experimentado de los

hechos y con la concordancia con las creencias que son ellas mismas compatibles con el curso experimentado de los hechos.» (Copleston, 1993: 275).⁶⁶

En resum, Hume afirma que l'experiència no ens possibilita la coneixença del món, només ens permet d'habitar-hi (ja que el principi d'associació d'idees de la causa i l'efecte no ens aporta informació del fenomen); vivim en la creença, no en el saber. És, per això, naturalista, «[...] perquè redueix allò que sempre fou considerat com lleis físiques, i fins i tot les lleis lògiques, a trets psicològics.» (Camps, 1998: 15). L'experiència és la guia de la vida, però no ens dóna pas la clau de l'essència de la realitat, només ens permet viure-hi; som cecs epistemològics, que usem el bastó de la fe per no entrebancar-nos. L'experiència és el fre d'una raó desbocada, que creu que l'hàbit és llei, però que no ho és pas (Camps, 1998: 15). La regularitat de la natura no la pot explicar la raó, no tenim més remei, doncs, que creure-hi (Copleston, 1993: 271).

La crítica de la causalitat és el fonament de la teoria humeana, diu Camps (1998: 16), ara bé, «La negativa a acceptarlo [el principi de causalitat] equivaldria a adoptar un escepticismo que él consideraba no podía ponerse en práctica. Simplemente intenta hacernos notar que no podemos probar la validez de nuestra creencia en la inferencia causal por medio de un principio que no puede él mismo ser probado y que no es intuitivamente cierto. Al mismo tiempo, presuponemos de hecho el principio, y no podríamos actuar ni razonar (salvo en el campo de la matemática pura) salvo que lo presupongamos de modo tácito.» (Copleston, 1993: 266). Hume sent la impotència de la raó a l'hora de justificar res, valgui d'exemple paradigmàtic el principi de causalitat, però, com he dit suara, això no ens ha d'impedir viure en la raonabilitat de la creença.

Gnoseologia i moral tenen un lligam íntim: «Muestra [Hume], sin duda, que abriga un propósito conectado con la moralidad, a saber, descubrir los principios y fuerzas que gobiernan nuestros juicios morales. Pero también está interesado en descubrir los principios que "regulan nuestro entendimiento". Es legítimo subrayar el papel de Hume

⁶⁶ En el camp de la religió, «no és la creença religiosa, com a creença, allò que Hume ataca, ans la pretensió de fonamentar-la sobre principis racionals. Les creences no es raonen: es tenen o se senten. Si les creences religioses són enteses com a veritats demostrades constituïran el perill més gran per al desenvolupament del pensament, un atemptat a la llibertat de pensament i d'expressió, car —escriu Hume— de cap manera no es pot admetre el rebuig d'una opinió perquè té conseqüències perilloses per a la religió o la moralitat.» (Camps, 1998: 19).

como filósofo moral; pero sin que sea en detrimento de su papel como epistemologista.» (Copleston, 1993: 249).

En la seva obra clau, el *Tractat sobre la naturalesa humana*, Hume pretén, en resum, aplicar el mètode científic —o millor, experimental— a la moral, la qual es basa en el sentiment i no en la raó, que n'és i n'ha de ser servidora (Copleston, 1993: 300). Els humans som fets de passions. Aquest esclavatge de la raó pot ser considerat irracionalisme a parer de Copleston: «Hume se dio cuenta claramente no sólo de que el hombre no es una máquina calculadora, sino también de que sin los apetitos y aspectos emocionales de su naturaleza, dejaría de ser un hombre.» (1993: 308).

En l'esfera moral, doncs, la raó tampoc no és cap criteri vàlid: «De la mateixa manera que en la relació causa-efecte transcendim els sentits i el poder de la raó, tampoc la distinció moral entre vicis i virtuts no és ni observable empíricament pels sentits ni deduïble racionalment: les distincions morals deriven d'un sentiment intern que estableix una mena de "connexió necessària", un costum, entre la visió de determinats comportaments i la nostra aprovació o desaprovació.» (Camps, 1998: 16).

La moral, per tant, s'assenta en el sentiment, sedimentat pel costum. El sentiment és la base de la natura humana, en tant que el costum prové més de la part sensitiva que no de la racional (Copleston, 1993: 274). Ara, això no ens duu al relativisme, car Hume pensava que els humans compartim una moral (Copleston, 1993: 311; Bréhier, 1988b: 100-101), sinó a l'emotivisme: la moral és filla del sentiment, el qual «[...] no depende de unas relaciones objetivas sino de la constitución interna de la naturaleza humana [...]» (Bréhier, 1988b: 100).⁶⁷

L'origen del sentiment moral és la simpatia (o sia, el lligam que compartim els humans pel mer fet de ser-ho) i la utilitat (Camps, 2017: 204).

Això fa de Hume un precursor de l'utilitarisme, ja que defensa que la moral ens és útil, neix d'un interès comú, el qual és «un principi de la naturalesa humana», en mots de

⁶⁷ «La concepción del hombre que yace en el trasfondo de toda teoría ética es un supuesto metafísico imposible de verificar. Aun así, todas las éticas presuponen una cierta antropología.» (Camps, 2017: 195).

Hume, i no cal que anem més enllà (citat a Copleston, 1993: 315). En el fons, o a la fi, Hume respon que les coses són així perquè sí. És l'interès el que ens aboca a la societat (per a Hume, el sexe n'és el fonament) (Copleston, 1993: 323)), i aquesta possibilita els conceptes de justícia o de propietat. Per tant, el concepte de justícia no té res de natural.

En l'àmbit de la política, si volem millorar la societat, hem de fixar-nos en els seus interessos, no pas en ideals.

Hume rebutja la teoria del contracte social (i també les utopies de Plató i de More). No hi ha cap contracte, els governs s'originen per la violència, però poc importa aquest origen, que no podem rastrejar de cap manera; importa, per contra, si els governs ens són útils (Bréhier, 1988b: 101).

Rebutja, doncs, la teoria del contracte social, perquè parteix d'una hipòtesi no verificable, allunyada de l'experiència i que, per tant, no fa sentit: «Existe una fuerte dosis de lo que podemos llamar "positivismo" en la filosofía política de Hume. Apela más bien a lo que en realidad ocurre o a lo que todo el mundo piensa, que a cualquier razonamiento *apriorístico*.» (Copleston, 1993: 330).

L'instint moral dels humans, fruit de la nostra naturalesa humana, és el fonament del dret: saber què està bé i què està malament no vol pas dir que fem sempre el bé, per això cal la llei (Camps, 2017: 206-207).

En suma, a la raó prepotent, Hume hi contraposa el costum raonable, autèntic principi de la naturalesa humana.

Com hem vist, l'emotivisme de Hume queda palès en el paper importantíssim que dóna al sentiment, com a autèntica base tant epistemològica com moral.

Resulta que «Així, la lògica és substituïda per la psicologia, les veritats irrefutables per la força del costum, la raó pel sentiment. Només pot ser dit allò que recolza en l'experiència.» (Camps, 1998: 19).

Prendre com a punt de partida l'experiència vol dir, per a Hume, no anar més enllà de les percepcions: com he dit, no és pas que rebutgi els grans conceptes de substància, identitat personal, ànima o Déu taxativament, sinó que no veu que facin cap sentit (Copleston, 1993: 282).

D'altra part, Copleston critica Hume per no haver penetrat prou en el fons de les qüestions filosòfiques: «No cabe duda de que Hume muestra un admirable sentido común al exponer su pensamiento, pero, a mi parecer, su teoría política adolece de una falta de consistencia que comparte también su teoría moral. Está muy bien recurrir a la utilidad y al beneficio público, pero en los casos concretos no podemos saber lo que estos términos significan. Es difícil hacerlos servir como criterio general, sin ahondar más en el terreno de la antropología filosófica y de la metafísica de lo que Hume estaba dispuesto a ahondar.» (1993: 331).

En tot cas, Hume enceta un camí revulsiu contra els abusos lingüístics de la metafísica, que molts d'altres seguiran en el futur: «Contra les elucubracions racionalistes que encara imperaven en el Continent, l'empirisme anglès representa un crit d'alerta contra els perills de perdre's en el bosc metafísic. Un crit del qual Kant es va saber aprofitar, per bé que creant un sistema que Hume no hauria admès mai.» (Camps, 1998: 19). Deia a l'inici que la dèria dels límits del saber és la característica de la filosofia moderna tota, i Kant, que veurem més endavant, en representa el cim.

2.4.5. Rousseau: la innocència perduda

És important començar contextualitzant Jean-Jaques Rousseau (1712-1778), i el següent paràgraf ens hi pot ajudar:

Des d'un punt de vista sòcio-històric, es pot observar que l'Occident modern, si el comparem amb l'antiga Grècia, amb l'Índia o amb la Xina tradicional, es caracteritza per la seva vacil·lant, obstinada, progressiva *invenció* de l'individu que s'anà constituint, de mica en mica, en principi organitzador de la percepció del món, abocat, per tant, a l'escriptura, testimoniatge d'una societat que s'anà pensant com una juxtaposició d'individus iguals, semblants i comparables, en lloc de ser un cos articulat i jerarquitzat (Verjat, 1985: 5).

És en aquest context que Rousseau, a través de l'escriptura, mira de resoldre el trenca-closques social en què viu. I és que una de les característiques de la Modernitat és —en paraules de Camps— l'individualisme metodològic, que arrenca amb Descartes i continua amb Hobbes, com hem vist suara, i arribarà al zenit amb Kant (2017: 209-210).⁶⁸

Rousseau és un pensador contradictori però sempre suggerent, i és per això que, malgrat la distància que ens en separa, continua tenint interès per a nosaltres: «Rousseau es uno de los filósofos más paradójicos de la historia. Tanto vital como ideológicamente se muestra como un haz de contradicciones que no llega a resolver ni parece que esté dispuesto a hacerlo.» (Camps, 2017: 223).

Veurem ara la seva visió de la natura humana, i com aquesta fonamenta i justifica la seva teoria política.

Segons sembla, Rousseau no va encaixar en la societat que li va tocar viure, o almenys ell se sentí així sempre, desubicat, diríem avui, però sense voler-se'n desentendre tampoc mai del tot (v. Rousseau, 1985). Diu Camps que «Más original que ninguno de los filósofos de su generación, también más ególatra, Rousseau vive en continuo conflicto y tensión consigo mismo. No perdona a un mundo que percibe lleno de engaños y apariencias que

⁶⁸ Altres trets rellevants de l'època són l'antropocentrisme, a mida que ens anem desfent del fermall de la teologia, i un relatiu relativisme, causat per les descobertes de nous mons i, doncs, de distintes cultures a la nostra, com és el cas de Montesquieu, que rebutja una única natura humana, però que no per això abandona la creença en certes permanències antropològiques (Camps, 2017: 210-211).

ocultan la verdad, pero tampoco se decide a abandonarlo ni rehúye la autocrítica.» (2017: 213).

Rousseau malda per resoldre aquesta tensió impossible entre individu i societat, que sent a la seva pell: «El problema de su filosofía fue el problema de su vida: un esfuerzo para recuperar, en la depravación social, un estado de inocencia y de pureza.» (Bréhier, 1988b: 141).

Per fer-ho, cerca en el seu interior les claus de la naturalesa humana: «Por encima de todo, le interesa el hombre, su naturaleza, sus deberes y su fin. Para indagar en la naturaleza del ser humano, seguirá el método introspectivo aludido a propósito de Descartes y de Hobbes, en lugar del más sociológico y realista de Montesquieu.» (Camps, 2017: 213).⁶⁹

I en aquesta recerca interna troba una explicació distinta a totes les que fins aleshores s'havien proposat: «Lo primero que descubre es que esa naturaleza está distorsionada por las instituciones sociales y políticas. El mal primigenio está en la sociedad y no en mitos trascendentes. Rousseau se separa, por un lado, de la fábula bíblica de la caída y del pecado original. Por otro, de la explicación de Hobbes o de Locke de un supuesto estado de naturaleza que, a su juicio, no hace otra cosa que describir las luchas reales de la sociedad en que viven.» (Camps, 2017: 214).

És a dir, que l'home és bo per naturalesa, però la societat l'ha fet dolent: «En el estado salvaje, el hombre es bueno, precisamente porque no es social ni sociable. Ciertamente que, en tal estado, el ser humano tiene un perfil bajo y primario, cercano a los animales, carece de lenguaje y de conceptos abstractos que le permiten hacerse juicios sobre las cosas. En el estado natural, el hombre no crece ni madura, no deja de ser niño. Es con el advenimiento de la agricultura y de la metalurgia cuando todo cambia y los hombres empiezan a agruparse. Con la agrupación social, nace la desigualdad.» (Camps, 2017: 215).

L'estat de natura és una ficció, un contrafàctic —en conseqüència, un ideal— que ens serveix com a guia per corregir les deficiències de la societat. En un estat quasi-animal

⁶⁹ No cal dir que els pensadors materialistes de l'època rebutgen aquests plantejaments rousseauians (Camps, 2017: 214).

érem bons, i la maduresa que ens ha dut la societat ens ha anat corrompent: és a mida que es conforma la societat que es perverteix progressivament la nostra natura humana bona.

De la bondat natural del salvatge que no hi veu més enllà dels ulls fluctuem, doncs, vers la malvolença del civilitzat, esclau de la mirada d'altri, i a qui vol agradar (Camps, 2017: 217). És, doncs, la societat la causa de la perversió de l'home, focalitzada en la propietat privada, que és un privilegi dels rics (Camps, 2017: 216) i l'origen de la desigualtat entre els homes; afirma Rousseau que les lleis són les armes amb què els poderosos mantenen el seu estatus (Tuñón de Lara, 1990: 24).

Però alerta, Rousseau no anhela el retorn a l'estat de natura, per impossible i àdhuc absurd, sinó que vol millorar, en la mesura del possible, el nostre estat social decadent bo i partint d'aquest estat natural: «Rousseau no siente una nostalgia por la bondad perdida ni pretende regresar al mundo original. Tampoco cree que pueda vivirse sin propiedad privada, por lo que no cree que haya que defender su eliminación, pero sí hay que regularla y protegerla para que la distribución de la propiedad sea más justa.» (Camps, 2017: 217).

En suma, de l'estat natural de felicitat hem caigut en la societat que, de mica en mica, ens ha anat depravant, a partir de la invenció de la propietat privada, que és l'origen de tots els mals. La societat ens ha pervertit. I per tal de corregir aquesta situació, Rousseau proposa un contracte.

La pregunta que roman tothora implícita és la següent: «Quin és el fonament legítim de l'Estat? Quina és l'autoritat legítima? Quin ordenament polític no atemptarà contra els individus? La resposta de Rousseau és clara. La societat es basa en un pacte que regeix la relació social sense esclavitzar ni alienar els membres que el signen.» (González-Agàpito i Marquès, 1985: 26).

Es tracta de fer una societat millor, respectant sempre la llibertat individual: «En aquesta nova societat hi ha de viure un home nou que pugui desenvolupar la personalitat lliurement.» (González-Agàpito i Marquès, 1985: 36). I és que, a parer de Rousseau, la llibertat és un tret essencial de la naturalesa humana.

Rousseau quebranta els supòsits justnaturalistes, ja que, a parer seu, no hi ha drets previs al pacte (Tuñón de Lara, 1990: 24-25). El pacte és l'inici del dret (i de la moral): «Hay que superar la inestabilidad inherente a la sociedad burguesa, en la que priva el egoísmo sobre el bien general, para alcanzar un auténtico pacto social que dará paso a la sociedad política ideal, gracias a que en ella dominará la voluntad general.» (Camps, 2017: 219).

El pacte social es fa mitjançant un contracte, el qual, al seu torn, donarà pas a la voluntat general: «El contrato da origen a una persona colectiva, con voluntad propia; ésta es la *voluntad general*. Pero hay que guardarse de confundir la voluntad general con la voluntad de todos; la voluntad general no es igual a la suma de voluntades particulares ni es cuestión de votos. Lo que hace que la voluntad sea general es menos el número de votos que el *interés común* que les une.» (Tuñón de Lara, 1990: 15).

La voluntat general és un concepte complex i difícil. No és la suma d'interessos particulars, sinó que parteix d'un cert sacrifici individual a favor d'un bé comú que ens beneficia a tots i, per tant, també de retruc a nosaltres en particular.

La voluntat general és el concepte límit de la filosofia política rousseauiana i, per consegüent, no pot estar supeditat a cap altre. Això significa el blindatge de la democràcia contra les temptacions absolutistes dels estats (Tuñón de Lara, 1990: 29).

Emperò, no és un concepte lliure de crítica. En paraules de Tuñón de Lara, «Sea como fuere resulta evidente que la idea de Voluntad General de Rousseau estaba inserta en un modelo moralizante con gran carga de utopía y suponía una sociedad que no estuviese escindida en grupos con intereses antagónicos; en su proyecto de organización social ésta se movía a impulsos de la cooperación y la solidaridad y no de la lucha y la competencia.» (1990: 21-22).

La voluntat general s'expressa un cop hem eliminat el cantó fosc dels humans, la part bruta, per dir-ho així, que ens fa egoistes i ens impossibilita una mirada generosa i panoràmica:

Ese acto de renuncia es para el individuo una auténtica conversión, ya que, en realidad, cuando parece que se le ha quitado todo, resulta que se le ha dado todo: empezando de hecho por la vida social, el derecho y la moralidad. Sólo hay derecho y moral allí donde hay reglas universales; no hay regla universal donde no existe voluntad general, es decir, antes del contrato, cuando cada uno seguía su voluntad particular. Resulta así que el individuo renuncia a sí mismo como ser sensible para afirmarse como ser racional y moral (Bréhier, 1988b: 144-145).

És una mena de bescanvi de la passió per la raó, encara que hi ha contradicció: com fer aquest pas sense una raó prèvia que ens conscienciï de la conveniència del susdit bescanvi? (Bréhier, 1988b: 145).

D'altra banda, sembla que Rousseau apel·la al passat natural (hipotètic) de cada un de nosaltres, per tal que la voluntat general es materialitzi. Ara bé, hi ha algú capaç de deixar els seus interessos particulars al marge en pro d'un bé general?

En suma, el contracte social té per objectiu principal la fonamentació de la democràcia, i ho fa separant els termes de societat i d'estat, i subordinant aquest estat a la societat: «¿Cómo la fuerza se convierte en derecho y es aceptada voluntariamente, no como imposición? En eso reside la legitimación. "El más fuerte —dice Rousseau en el capítulo III del libro I [del *Contracte social*]— no es nunca bastante fuerte para ser siempre el señor (*pour être toujours le maître*), si no transforma su fuerza en derecho y la obediencia en deber."» (Tuñón de Lara, 1990: 13).⁷⁰

És una idea profunda i veritable, que molts líders polítics d'avui encara no han entès: el poder de la força és momentani i feble; el poder de la convicció, durador i resistent: «Lo que nadie ha superado hasta hoy es la legitimación del Poder propuesta por Rousseau. A la larga, viene a decirnos, no basta con la fuerza para mandar; también es preciso que el pueblo crea en la justicia de esa fuerza que le manda.» (Tuñón de Lara, 1990: 29).

El problema d'aquesta democràcia absoluta que planteja Rousseau és que el poble no sempre l'encerta en les seves decisions. Com es corregeix, llavors, la voluntat general esbiaixada?

⁷⁰ La idea dels límits de l'estat continua essent actual, perquè sembla que la tensió entre la llibertat individual i les necessitats socials —i els interessos polítics— és irresoluble.

Esdevé en aquest punt necessària la figura del legislador: «Ahora bien, la voluntad general, siempre recta, no es siempre sabia: por eso Rousseau no atribuye en absoluto al *demos*, a la multitud ciega, las luces indispensables para hacer una buena ley, esas luces no pueden pertenecer más que a un legislador, a un hombre excepcional que no es magistrado ni soberano, ni tiene de por sí derecho legislativo alguno, sino que es como el intérprete de la voluntad general en la redacción de las leyes que debe proponer y someter inmediatamente al pueblo.» (Bréhier, 1988b: 145).

La voluntat general també es pot corregir mitjançant l'educació del poble. I per això el tema de l'educació és central en el pensament rousseaunià.

Dues de les obres cabdals de Rousseau són *El Contracte* i *l'Emili*,⁷¹ dues cares de la mateixa moneda: «Per a interpretar *l'Emili* se l'ha de situar dins l'obra general i tenir en compte, no solament els llibres de contingut educatiu, com la *Nova Eloïsa*, sinó primordialment els de contingut polític, sobretot les *Consideracions sobre el govern a Polònia* i *El Contracte social*. L'objectiu principal del conjunt dels llibres és la reforma de la humanitat. Si Rousseau hi analitza la situació i les contradiccions de l'home és amb l'objectiu que l'home trobi la seva autèntica natura, que es desplega com a *ésser normal* en dos àmbits: el *polític* o *col·lectiu* i el *pedagògic* o *personal*.» (González-Agàpito i Marquès, 1985: 26).

L'Emili és l'obra més representativa de Rousseau en el marc de l'educació: «Concebut com una reflexió teòrica sobre la bondat i sobre la perversitat dels homes, el llibre va assenyalant per això les causes de la perversió i la manera o mètode de conservar la bondat natural i facilitar-ne la manifestació.» (González-Agàpito i Marquès, 1985: 26).

És la prova de foc per a Rousseau, amb què mira d'harmonitzar la bondat de l'estat de natura i la maldat de l'estat social: «Salvar lo natural que hay en el niño y, al mismo tiempo, conseguir la integración social es el difícil reto de la educación con el que Rousseau se enfrenta.» (Camps, 2017: 223).

⁷¹ *L'Emili* no és un tractat d'educació, com s'ha dit a voltes, sinó un estudi de la naturalesa humana (González-Agàpito i Marquès, 1985: 37).

No es tracta d'un retorn a l'estat de natura, sinó la construcció d'un home conforme a una naturalesa humana, que no és pas el mateix, tot i que alguns pensadors ho han confós, com ara Ortega o d'Ors (González-Agàpito i Marquès, 1985: 25, 28).

En resum, hi ha en Rousseau una transferència del mal, que passa de la moral a la política: no som dolents per naturalesa, com sostenia la idea del pecat original, sinó que ho som a causa de la nostra condició d'animals socials; per tant, és des de la política que ens podrem redreçar (Camps, 2017: 223).

En la seva anàlisi, segons Tuñón de Lara, Rousseau no veié l'inevitable paper de l'elit política en el sistema democràtic ni tampoc les contradiccions internes de la societat civil. Per això, «Rousseau crea, en cierto modo, una utopía política basada en la *virtud*.» (1990: 17).

És doncs, la seva una proposta utòpica: oblida que dins la societat hi ha jerarquies, d'una banda i, de l'altra, fa de la virtut la categoria política primera. El poble no pot manar, en això hi ha una contradicció interna, perquè sempre caldran persones concretes que prenguin les decisions finals i, a més a més, per molt que ens hi esforcem, aquestes decisions no seran del tot racionals o, millor dit, la raó sempre estarà tenyida d'emoció. D'altra part, creure que la virtut pot ser categoria política col·loca Rousseau en una posició problemàtica *per se*.

Tot amb tot, Rousseau no era un ingenu: veu clara la dificultat de la seva proposta, i defensa que cal educar el poble per tal que pugui pensar bé, si se'm permet l'expressió. Diu Rousseau que «Para descubrir las mejores reglas de sociedad que convienen a las naciones [...] sería precisa una inteligencia superior que viese todas las pasiones de los hombres y que no experimentase ninguna".» (citat a Tuñón de Lara, 1990: 22).

El resum: «Rousseau llega a captar la contradicción política del mundo moderno y contemporáneo, el problema de la conjunción de igualdad y libertad (ésta no existe sin aquella), el de la fundamentación de las decisiones del cuerpo político, en suma, la legitimidad democrática mediante el consenso, y esto con un criterio de participación activa. En cambio, la contradicción real-sociológica, no llegó a ser enteramente captada

por él, el gran tema de cómo la contradicción política no puede desglosarse, en su aspecto funcional, de la contradicción socio-real.» (Tuñón de Lara, 1990: 25-26).

La intuïció de Rousseau, la seva creença metafísica primera, fou la bondat natural de l'home, el qual posseeix una naturalesa humana indiscutible. Aquesta bondat natural humana té arrels divines, en el sentit que seguir la nostra naturalesa vol dir fer-ho en harmonia amb la voluntat divina (González-Agàpito i Marquès, 1985: 28). Aquesta naturalesa és desdibuixada pel pes de la decadència social; ara, l'hem de recuperar, en un esforç titànic —potser inassolible—, però que no per això ens ens llegut renunciar-hi.

2.4.6. Kant: la fe de la raó

El marc històric en què hem d'enquadrar Immanuel Kant (1724-1804) és el de la Revolució francesa, que condiona tot el pensament de l'època, i que infla les concepcions filosòfiques de tall més optimista (Camps, 2017: 227).

Kant és un il·lustrat, el pensament del qual està molt influït per Hume en el terreny de l'epistemologia i per Rousseau en el de la moral, «dos escodrinyadors de la naturalesa humana, un escèptic i un utòpic, que el despertaran de sengles "endormiscaments dogmàtics" i el portaran a fer la crítica, no solament de la raó il·lustrada, sinó també de la raó en general, establint els límits del seu ús especulatiu i afirmant la primacia del seu ús pràctic.» (Lluís Font, 1996: 10).⁷²

Precisament perquè té fe en la raó —tret, val a dir, característic de la Il·lustració (Camps, 2017: 247)—, n'és a l'ensem el seu màxim crític: Kant aprofundeix com cap altre filòsof en les seves possibilitats i en els seus límits, però sense renunciar-hi.⁷³ Se situa entremig, o en altres paraules, assaja una síntesi, entre els empiristes i els racionalistes: afirma que hi ha conceptes *a priori*, mes ni tot depèn de l'experiència ni existeixen les idees innates (Copleston, 1991b: 207). En tot cas, però, més enllà d'aquest intent d'unificar les dues grans tendències epistemològiques de l'època, podem afirmar que Kant és, fet i fet, un racionalista (Camps, 2017: 226).

Aquest serà doncs el seu principal objectiu, delimitar el camp del saber per poder justificar així la importància de la fe. Diu Kant a la *Crítica de la raó pura* que «La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades.» (citad a Camps, 2017: 228).

⁷² La influència de Rousseau en Kant és innegable, però no en comparteix ni l'irracionalisme ni la fe en la bondat de la natura humana (Lluís Font, 1995: 10).

⁷³ Kant tampoc no era pas ingenu: «Rousseau [...] el desenganyarà igualment de l'optimisme en el progrés i del mite de la superioritat del coneixement i li revelarà la irreductibilitat dels valors morals —que no avancen al ritme del progrés científic— i la preeminència de la raó pràctica.» (Lluís Font, 1996: 10).

I per tant, encara que centri d'antuvi la seva investigació en el terreny epistemològic, el problema kantian de fons és de caire antropològic: a la fi, Kant vol saber què és l'ésser humà. I per respondre la Pregunta en majúscula, l'aborda des de tres angles diferents i alhora complementaris: l'epistemològic, el moral i l'estètic. Què és l'ésser humà «És el problema de l'antropologia, però no d'una antropologia empírica (biològica o cultural), sinó d'una antropologia transcendental. No es tracta aquí de conèixer l'home com a ens natural, com a objecte de ciència, sinó com a condició de possibilitat de les seves produccions [...]» (Lluís Font, 1996: 24).

Aquest projecte el durà a terme primer amb una crítica transcendental, que vol dir l'exploració dels límits de la raó humana, car estudia les intuïcions pures de l'ésser humà (Copleston, 1991b: 208-209), i després amb una filosofia transcendental: «La filosofía transcendental es un análisis de la experiencia, un proceso mediante el cual, partiendo del hecho mismo de la ciencia, se remonta a las condiciones del mismo para determinar aquellas formas que constituyen la trama misma de ese producto de la conciencia que llamamos conocimiento.» (García Morente, 1991: 28).

La següent citació és una síntesi de la filosofia kantiana (centrada en l'estètica), que tot seguit veurem succintament, per escatir la seva visió de la natura humana:

Si alguna vez ha habido en el mundo una filosofía verdaderamente humana, es, de seguro, ésta de Kant. No contento con poner el hombre en el centro mismo de su sistema y reducir los problemas tradicionales de la ciencia y de la metafísica a las esferas adonde alcanza su vista, también hace de los ideales de la cultura ideales humanos que se realizan en la comunidad humana. Si queremos determinar más precisamente aún esa cosa en sí, esa tarea de lo estético, nos veremos obligados a volver al concepto de hombre. Ese correr común del sentimiento de cada uno con el sentimiento de todos, significa la propia conciencia universal del sentimiento. El sentido común, o, mejor dicho, el sentir común, es el sentir como hombre, el sentir humano. No sólo en el conocer común han de unirse los hombres y sentirse todos sujetos; no sólo en el reino ideal del deber han de unirse los hombres y sentirse todos afines; en el sentimiento universal es donde encuentra la humanidad una expresión totalmente humana (García Morente, 1991: 74).

Tant en la *Crítica de la raó pura* com en els *Prolegòmens*, Kant es pregunta què fa possible la ciència i si la metafísica ho és, una ciència. Kant cerca els límits del coneixement, afirma que tot comença en l'experiència, però que no tot en prové. En paraules de García Morente, el que Kant vol saber és «¿Con qué derecho sustituimos a la multiplicidad de

sensaciones diversas, un orden ideal que no nos es inmediatamente dado? ¿Cuáles son las condiciones que hacen posible ese orden ideal científico? ¿Cuáles son sus límites? ¿Cuál es su valor?» (1991: 27).

Es tracta d'una inversió de perspectiva en relació als pensadors precedents; ara el subjecte es posa al centre de l'epistemologia: «Para subsanar ese interrogante que Hume ha dejado en el aire, Kant realiza la "revolución copernicana", es decir, pone el énfasis no en la realidad —la sucesión de hechos contingentes—, sino en el sujeto cognoscente, porque es en él donde está el fundamento de la universalidad y necesidad que luego reflejan los hechos.» (Camps, 2017: 230).

Tinguem en compte, emperò, que aquesta inversió no és idealisme en el sentit tradicional del mot: «La "revolución copernicana" de Kant no implica la tesis de que la realidad se pueda reducir al espíritu humano y a sus ideas. Kant no afirma que el espíritu humano cree las cosas al pensarlas. Lo que dice es que no podemos conocer cosas, que las cosas no pueden ser objetos de nuestro conocimiento, más que en la medida en que se someten a ciertas condiciones *a priori* del conocimiento puestas por el sujeto.» (Copleston, 1991b: 218).

L'epistemologia kantiana s'emmarca en el que anomenem l'idealisme transcendental: «És la teoria segons la qual l'objecte del coneixement humà està determinat (en la seva forma, no en la seva matèria) per l'estructura transcendental de la nostra facultat de conèixer ("transcendental", és a dir, no observable empíricament, sinó afirmada com a condició de possibilitat del seu propi producte, el coneixement).» (Lluís Font, 1996: 14). És a dir, coneixem la realitat amb les ulleres de la natura humana, que mai no ens podem treure.

A l'experiència hi aboquem, vulgues no vulgues, una estructura prèvia, a saber, l'espai i temps, i les categories (Camps, 2017: 229). On Hume frena, Kant hi posa les formes pures i els conceptes purs (espai i temps, i categories, respectivament) (Copleston, 1991b: 254). Només podem conèixer les coses tal i com ens apareixen als nostres ulls humans, no pas com són en elles mateixes; dit altrament, coneixem el fenomen, no pas el noumen.

El fenomen és la realitat que podem aprehendre, mentre que el noümen és aquesta mateixa realitat en si: «[...] fenòmens i coses en si [noümens] no són dos mons diferents — hi ha aquí un problema similar al que es planteja en la interpretació del platonisme—, sinó un sol món, que existeix realment i que és conegut fenomènicament. No és que no coneguem les coses que existeixen realment i independentment de la consciència humana; simplement no les coneixem tal com són en elles mateixes, sinó tal com ens apareixen, és a dir, *traduïdes* al registre humà espacio-temporal i categorial, sotmeses a les condicions *a priori* que els imposa el subjecte.» (Lluís Font, 1996: 15).

El noümen és el concepte límit de Kant (Copleston, 1991b: 258).

Dit altrament, i en síntesi, l'experiència comença amb les sensacions dels sentits, que estan emmarcades en les formes pures *a priori* de la sensibilitat, o sia, en l'espai i el temps (estètica transcendental), i continua a l'enteniment, que fa la funció d'unificar aquestes sensacions mitjançant les categories (analítica transcendental) (Copleston, 1991b: 240.)⁷⁴

A partir d'aquests supòsits, Kant defensa l'existència dels judicis sintètics *a priori*, que són universals i necessaris, els únics que ens augmenten el coneixement; per exemple és el cas de la matemàtica, de la física i de la moral (Copleston, 1991b: 215-216). Afirmar Camps que «[...] los juicios sintéticos *a priori* son intrínsecos a la específica capacidad de conocer del ser racional. Son la condición de posibilidad del conocimiento de los objetos, ya que determinan inevitablemente las representaciones que nos hacemos de la realidad.» (2017: 230).

Això suposa negar la metafísica com a ciència, però no pas rebutjar-la, ja que la metafísica és una característica inherent a la natura humana, segons Kant (Copleston, 1991b: 210). La metafísica no pot ser ciència perquè usa els conceptes purs (les categories) per referir-se al suprasensible (Copleston, 1991b: 222). Però, tanmateix, «La metafísica en cuanto disposición natural (o sea, la disposición natural a la metafísica) es posible a causa de la naturaleza misma de la razón humana. Esta última [...] intenta por su propia naturaleza

⁷⁴ Coneixement pur *a priori*: abans de l'experiència, però no al marge (Copleston, 1991b: 211).

unificar los conocimientos empíricos del entendimiento.» (Copleston, 1991b: 287-288). La metafísica no pot ser ciència però tampoc no hi podem renunciar (Lluís Font, 1996: 30-31).

En resum, «L'idealisme transcendental, que en una primera interpretació és una gnoseologia, resulta ser finalment un capítol d'antropologia transcendental. [...] el centre de la reflexió kantiana és l'home. I, en el camp del coneixement, Kant vol tornar a l'home allò que és de l'home. Així es consuma, amb el kantisme, el tombant a la vegada gnoseològic i antropològic de la filosofia moderna, iniciat per Descartes.» (Lluís Font, 1996: 16-17).

Ara, queda palès que no en tenim prou amb el coneixement, amb la ciència. Llibertat, immortalitat i divinitat són conceptes als quals no podem renunciar (Camps, 2017: 231). Es tracta dels postulats de la raó: si bé és cert que no hi ha coneixement de res que no vingui dels sentits, això no vol dir que Kant negui l'existència de la llibertat, la immortalitat (de l'ànima) o Déu, sinó que els separa de l'àmbit del coneixement: ara formen part de la fe. Alhora —i en conseqüència— la ciència està limitada (al coneixement sensible): «Pero el conocimiento científico tiene sus límites, y sus límites están determinados por las formas *a priori* de la sensibilidad y del entendimiento humanos. No hay ninguna razón válida, por lo tanto, para decir que los límites de nuestro conocimiento científico o teórico coincidan con los límites de la realidad.» (Copleston, 1991b: 225). És a dir, les formes pures de l'espai i temps, d'una banda, i les categories, de l'altra, configuren el coneixement científic, però aquest no és tot el que hi ha.

Foragitats de la raó pura, els conceptes de llibertat, immortalitat i divinitat són acceptats dins la raó pràctica.⁷⁵ Esdevenen fonamentals en la moral; i no en podem prescindir car formen part de la natura humana: «De este modo sigue Kant sosteniendo que hay una esfera suprasensible; pero halla la clave para penetrar en ella no en la metafísica dogmática, sino en la experiencia moral.» (Copleston, 1991b: 203). Ho veurem més endavant.

⁷⁵ La raó pràctica vol dir la raó aplicada a la pràctica (de raó només n'hi ha una), o sia, a la moral (Copleston, 1991b: 292-293).

El tema concret de la *Crítica de la raó pràctica* i de la *Fonamentació* és desenrotllar, «[...] a partir de la formulació del principi suprem de la moralitat, el sistema dels deures de tot ésser racional, aplicats al cas particular de la naturalesa humana.» (Lluís Font, 1995: 11).⁷⁶

De primer, precisem que Kant no és un moralista, ans un filòsof de la moral (Lluís Font, 1995: 22; 1996: 20), i un filòsof que és titllat d'optimista, però no pas d'ingenu: «Sobretot no creu que el progrés del coneixement comporti necessàriament el progrés en els altres camps. En el terreny pràctic, fet i fet, l'únic progrés col·lectiu que, moderadament, es pot esperar és el jurídic, fruit dels esforços de la raó, de l'educació i de la cultura, però sobretot de la saviesa de la naturalesa, aquesta "gran artista" que, a través dels conflictes d'interessos, de les guerres i, en general, de la follia humana —"insociable sociabilitat"— dóna històricament un saldo de racionalitat superior al buscat intencionadament pels homes.» (Lluís Font, 1996: 21). En aquesta interpretació de Lluís Font de matís hegelian palesem la capacitat de penetració de la ment de Kant en els problemes de la Humanitat.

Per fer realitat el projecte, Kant separa la filosofia de la teologia i, en el cas que ens ocupa, la moral de la teologia. Ara, la moral només pot recolzar-se en la raó (Camps, 2017: 232), tot i que Kant no renuncia pas a Déu: «Aunque mantuvo que la moralidad es autónoma, en el sentido de que sus principios no se derivan de la teología, ni de la natural ni de la revelada, también estaba convencido de que la moralidad implica o supone en última instancia creencia en Dios [...]» (Copleston, 1991b: 182). Encara més: «[...] l'ètica de Kant resultaria incomprensible sense el rerafons del cristianisme i, més particularment, del protestantisme, del luteranisme, del pietisme.» (Lluís Font, 1995: 15).

Defensa que el principi moral no rau en la natura humana, ans en els conceptes purs: «Y como esto equivale a hallar la fuente última de los principios de la ley moral en la razón considerada en sí misma, sin referencia a particulares condiciones humanas, Kant se separa evidentemente en este punto de todos los filósofos morales que intentan hallar la base última en algún factor de la vida humana o sociedad.» (Copleston, 1991b: 295). O sia, no cerca els principis de la raó fora (com feia Hume), sinó a dins, és a dir, *a priori*: «[...]»

⁷⁶ «[...] la *Fonamentació* és una exposició preliminar —una bestreta— a la vegada del conjunt de la *Crítica de la raó pràctica* (bé que sobretot del llibre primer) i, en menor grau, de la *Metafísica dels costums* (especialment de la segona part). El seu lloc en el conjunt de l'obra de Kant no és, doncs, simètric del dels *Prolegòmens*, que són una versió posterior, simplificada i divulgadora, de la *Crítica de la raó pura*.» (Lluís Font, 1995: 13).

existen leyes morales puras que determinan *a priori*, sin motivos empíricos, lo que se debe hacer.» (Camps, 2017: 234).⁷⁷

És a dir, la moral no es basa en l'experiència, sinó en la raó: «És la raó pura, essencialment pràctica, la que prescriu la llei moral. Això suposat, si la raó no determina espontàniament la voluntat humana, és perquè hi ha la sensibilitat (i, en última instància, el "mal radical", com a possibilitat permanent de fer un mal ús de la llibertat). Això fa que el deure se'ns presenti com un principi constrenyedor de la voluntat, com un manament de la raó. I la fórmula del manament és l'imperatiu.» (Lluís Font, 2000: 148).

La ment humana imposa les seves lleis a la realitat (en aquest cas, moral), i se substantivitza mitjançant tres fórmules genèriques. Aquest imperatiu ha de ser categòric, no hipotètic, i recolza en el concepte de llibertat (Camps, 2017: 236).

L'imperatiu no és (com fins aleshores en la història de la filosofia) hipotètic, ans categòric: no és empíric, sinó que es tracta d'un judici sintètic *a priori*: «L'imperatiu categòric, en canvi, suposa una espècie de judici sintètic *a priori* de tipus moral (similar als judicis sintètics *a priori* de tipus cognoscitiu considerats en la *Crítica de la raó pura*), que, en la seva forma més simple, diria: "l'ésser racional està subjecte a la llei moral", o bé: "l'ésser racional i alhora sensible està subjecte a l'imperatiu categòric".» (Lluís Font, 1995: 18-19).

Per tant, en contraposició a l'epistemologia kantiana, ara no ens movem en l'esfera dels fenòmens, sinó en la dels noumenos: «Así, reconoce que el orden moral del reino de los fines, en el que las leyes valen para todo ser racional y éste ve reconocida su dignidad fundamental, pertenece al ámbito del *noúmeno*, la esencia o cosa en sí de la moralidad, no al *fenómeno*, donde las personas se pelean, se maltratan, roban, matan y se dejan llevar por inclinaciones e intereses particulares antagónicos.» (Camps, 2017: 243).

L'home és un compost de sensibilitat i raó (Camps, 2017: 244). El que li interessa a Kant és la part racional (com he sostingut abans, és racionalista), no la passional —inevitable però

⁷⁷ Afegeixo aquí la crítica general de Camps a la proposta kantiana. Assenyala: «Es evidente que la distinción en la que aquí se empeña Kant en el afán de evitar fundamentos empíricos para el deber moral choca con una realidad en la que las motivaciones nunca son tan puras como él pretende.» (2017: 235).

molesta. L'argument —d'evident eco platònic—, diu que la raó és la darrera esperança per regular els instints caòtics: «El sentimiento de respeto a la ley moral está condicionado por el pensamiento del primado de la razón práctica, de la superioridad del hombre, en cuanto noúmeno, sobre el hombre de los sentidos, y por la necesidad para éste de encontrar, en un sentimiento de respeto al deber, acicates para la acción moral.» (García Morente, 1991: 45).

En aquesta natura dual, és la part racional la que ha de comptar, la que paga la pena: «Como seres morales se nos cuenta sólo cuando se nos considera como sometidos al deber, y al mismo tiempo como creadores, productores del deber. Este es el hombre; esto es lo que el hombre tiene de propio, de peculiar. Lo humano es la ley moral; lo humano es la moralidad; lo humano no puede ser nunca lo que tenemos de común con las bestias, la materia, tendencias, apetitos, instintos. En la humanidad, considerada como objeto de la moralidad (que es el único modo de considerarla como estricta humanidad), se desarrollan todas las construcciones humanas [...]» (García Morente, 1991: 32-33).⁷⁸

Ara, per dominar aquests instints no n'hi ha prou amb la raó, cal la fe: «Si Kant se ha visto obligado a dar por supuesta la libertad como un primer postulado de la razón pura práctica, en la *Crítica de la razón práctica* añadirá otros dos postulados sin los cuales no cabe esperar el cumplimiento perfecto de la moralidad. Son la inmortalidad del alma y la existencia de Dios o Bien Supremo. Uno y otro postulados son objeto de fe, no de ciencia. La inmortalidad del alma, la existencia de Dios y la libertad son de nuevo los trascendentales en los que se sustenta la posibilidad de la moral.» (Camps, 2017: 246).

Quant a la llibertat, és una veritat indemostrable, però a la vegada peça clau per a la moral: sense llibertat l'imperatiu categòric no tindria sentit, perquè no podríem triar (Copleston, 1991b: 313-314; Camps, 2017: 245; Lluís Font, 2000). «La gran contradicción tradicional entre causalidad y libertad está resuelta en Kant, desde luego, al poner el principio de la moral fuera de la experiencia, fuera de la naturaleza; al considerar la acción bajo la especie del *deber* absoluto.» (García Morente, 1991: 32). Dit d'una altra manera, la llibertat és un concepte noümenic, condició *sine qua non* de la moral: «Se da

⁷⁸ Subratllat meu.

cuenta de que la realidad de la libertad es empíricamente indemostrable, pero que, al mismo tiempo, la hipótesis de que somos libres es imprescindible para abordar los problemas morales.» (Camps, 2017: 232).

Pel que fa al postulat de Déu, diu Copleston: «[...] parece que aunque conservaba intacta la idea de que la ley moral es la única vía válida de acceso a la fe en Dios, Kant estaba acentuando la noción de inmanencia de Dios y la concepción de que nuestra percepción de la libertad y de la obligación morales es percepción de la presencia divina.» (1991b: 323). Per a Kant, Déu és el fonament de la moral i el que vertebra tota la seva filosofia.

En tot cas, «Con la filosofía moral de Kant culmina esa propuesta que expresa la mayoría de edad y la madurez moral del ser humano. Una moral racional, sin muletas teológicas ni teleológicas, sin sumisiones empíricas, totalmente autónoma. Nadie como Kant ha sabido exponer con tanto rigor y claridad lo específico del deber moral. Esa especificidad parte de un prejuicio (si se le quiere llamar así) con respecto a la condición humana, cuya comprensión [...] es un presupuesto inevitable del cualquier teoría ética, pero que no siempre se explicita.» (Camps, 2017: 247). El prejudici és que Kant no té una visió optimista de l'ésser humà: com a bon il·lustrat, creu en la raó, però no creu en l'home: «Sin poner nunca en duda que lo característico del hombre es la razón, Kant está convencido de que el hombre es portador de una culpabilidad congénita que le inclina de forma ineludible hacia el mal.» (Camps, 2017: 248).

En resum, quant al vessant ètic de la teoria, «La grandesa de Kant en ètica prové, sens dubte, de la seva esplèndida anàlisi del *Faktum* moral i de la seva fe en la raó —en la raó pràctica. D'una banda, fa una genial "fenomenologia" de la moral, gratant la moralitat fins a l'os i despullant-la de tot allò que no és ella mateixa. Aquest és el seu gran mèrit. D'altra banda, Kant és un dels darrers grans filòsofs que creuen en la raó: és l'home del *Vernunftglaube* —a la vegada, fe *de* la raó i fe *en* la raó—, que ha trobat que l'experiència moral és el lloc de l'experiència més profunda i autèntica que la raó fa de si mateixa. Aquest és el seu bri de folia.» (Lluís Font, 1995: 29).

A parer de Lluís Font, «L'ètica kantiana ha aguantat bé, sense gaires desperfectes, l'envestida hegeliana i la crítica marxista, l'allau positivista i la pressió utilitarista, les

martellades de Nietzsche i el "tractament" de Freud, la "mirada" sartriana i la minuciositat analítica.» (2000: 164).

Més crítica es mostra Camps a l'hora d'avaluar la teoria ètica de Kant. Afirmar que «Es difícil, en definitiva, redimir a Kant de una acusación que le sitúa entre los filósofos morales más inflexibles y menos comprensivos de las debilidades de la condición humana [...]» (Camps, 2017: 251).

I també, comparant-lo amb Hume, sosté que «Hume es más lúcido que Kant al darse cuenta de que la motivación moral no puede derivar sólo de la razón y que tiene mucho de emocional, pero es que Hume no veía al hombre como ese "fuste torcido" del que no puede salir nada bueno. Hume fue declaradamente ateo, mientras que Kant quiso hacer una filosofía racional sin poder impedir que la fe se le colara por las fisuras de su teoría.» (Camps, 2017: 251). I és per això mateix que he afirmat abans que Déu resta en el fons més profund de la teoria kantiana i que, a la fi, és el concepte que li dona sentit.

L'estètica és el tercer àmbit de la filosofia kantiana, que lliga amb la resta pel que fa al mètode: «La filosofía crítica es un sistema del espíritu en cuanto sujeto productor de conocimiento, moralidad y arte. En ella alcanza el arte, al mismo tiempo que su independencia, su relación metódica con las otras esferas de la conciencia.» (García Morente, 1990: 25).

La idea subjacent en l'estètica és la mateixa que la que trobem a les altres crítiques. Hume diu que «"Hi ha una espècie de facultat autònoma primitiva que es manifesta en els principis universals del gust i són uniformes en la naturalesa humana, perquè es basen en l'estructura psíquica de l'home."» (citada a Satué, 1990: 68). I, almenys en aquest punt, Hume no està tan lluny de Kant, puix que la clau de la *Crítica del Judici* és el desinterès; el judici del gust no apunta a cap objecte: «Los juicios estéticos expresan un modo de *sentir* las cosas, no un modo de *ser* de las cosas. El *a priori* estético no será, pues, ni el *a priori* de la intuición, ni el *a priori* de los principios sintéticos, sino el *a priori* de la idea, la finalidad.» (García Morente, 1991: 56). Es veu, doncs, com l'estètica comparteix la tesi kantiana central, i a la vegada esdevé un àmbit autònom.

Per tant, el judici estètic no és quelcom cultural, sinó que «Té les seves bases en la naturalesa humana i per tant és atribuïble i exigible a tots, universal i necessari en el sentit que ha quedat determinat en tractar del judici del bell.» (Satué, 1990: 75).

En resum, i seguint el principi de la filosofia crítica, el judici estètic és *a priori*, i així Kant se situa aquí també més enllà del racionalisme i l'empirisme, dels quals n'assaja la superació: «El racionalismo funda la satisfacción estética en conceptos; no distingue lo bello de lo bueno y de lo perfecto. El empirismo la funda en la sensación, y la resuelve en lo agradable. Ambos, pues, niegan o destruyen el valor independiente de la belleza. El idealismo, en cambio, la refiere al Juicio, y le da, por lo tanto, un fundamento independiente y firme; en la finalidad autónoma se revela la legislación estética como una legislación trascendental *a priori*.» (García Morente, 1991: 57).

És un lloc comú que hi ha un abans i un després de Kant: «D'una banda, representa la culminació de tot el pensament modern (la culminació, és a dir, el lloc de convergència i al mateix temps el punt més alt). En efecte, en resumeix i en potencia les línies de força: el ja al·ludit tombant gnoseològic i antropològic, i la legitimació de l'emancipació de la ciència i de la laïcització de la moral. Però al mateix temps obre l'espai mental dintre del qual es desenvoluparà tot el pensament posterior.» (Lluís Font, 1996: 26).

Des d'aquest punt de vista, podem afirmar que a partir de Kant som, d'una manera o altra, postkantians, en el sentit que després de Kant tots en compartim l'herència, tant si volem com si no, i la reflexió filosòfica no pot deixar de referir-s'hi d'una manera més o menys evident.

És el cas de Nietzsche, l'hereu més subversiu, que no es conforma amb la crítica conceptual, sinó que en revisa i en rebenta els fonaments culturals, exercint una denúncia tan radical com actual.

2.5. Contemporaneïtat: la desconstrucció de l'home

2.5.1. Nietzsche: més enllà de la cultura

Com fa el tòpic, Friedrich Nietzsche (1844-1900) forma part de la tríada dels pensadors de la sospita, junt amb Marx i Freud —dels quals parlaré breument més endavant—, i representa millor que ningú altre l'entrada a la filosofia contemporània.⁷⁹

Tots tres, a la seva manera, esberlen els supòsits filosòfics que fins aleshores ningú no qüestionava. Com afirma Bilbeny, «Al capdavant, la ruptura presentada en l'ètica per Hume i Kant concernia només els *principis* de la moral, que com a institució restava, però, intacta.» (2000: 177). Ara, fins i tot s'ataquen els fonaments més sòlids de l'edifici cultural. Aquest fet tindrà, al seu torn, un impacte profund en la concepció de la naturalesa humana.

Un dels principals trets distintius de la filosofia de Nietzsche és el seu rebuig al pensament sistemàtic; així, els seus escrits són reflexions temàtiques *desordenades*, si partim d'una formulació clàssica de la filosofia. Aquesta asistematicitat permet una pluralitat d'interpretacions del seu pensament que no s'esgoten mai (Bréhier, 1988b: 554). I a aquesta característica general de la interpretació plural cal afegir-hi la sospita com a element omnipresent de la seva filosofia, ja que per a Nietzsche «[...] filosofar és *interpretar* (el filòsof és, abans que res, filòleg), però la interpretació no suposa sinó *exercir la sospita* sobre els signes del discurs cultural, entesos com a símptomes o deformacions (*symptoma* significa, etimològicament, 'accident') de la cultura.» (Bilbeny, 2000: 173).

L'estil de Nietzsche sol ser aforístic i metafòric, i inclou el vessant emocional com a part integral de la filosofia. La implicació òbvia d'aquest tarannà és que les seves idees estan obertes a la indagació i, com he dit, a la interpretació eternes (Bilbeny, 2000: 180). És, clar, una actitud volguda que ataca el sistema racional i lògic de la filosofia occidental (Archillés, Ruiz i Vilana, 2000: 6). I si els pilars sotsobren, tota la resta trontolla també: «El

⁷⁹ Tot i que Marx és anterior cronològicament, començo amb Nietzsche perquè la seva crítica radical a la metafísica i a la cultura occidental inaugura la filosofia contemporània, exerceix una influència clau sobre Foucault, i el seu pensament està present al llarg de tota la tesi fins a la conclusió.

tradicional criteri epistemològic, des dels grecs, de la veritat o l'error dels judicis morals, que fa coincidir el concepte del que és bo amb nocions com l'intel·ligible, el visible als sentits o el pur evident lògic, és, de fet, refusat en favor d'un criteri interpretatiu o hermenèutic, és a dir, obertament cultural.» (Bilbeny, 2000: 178).

Es tracta d'una filosofia viva i sempre suggerent: «Alguns sostenen la irreductible multiplicitat del seu pensament, que desconstrueix en mil bocins el subjecte modern inventat per Descartes. Aquesta interpretació privilegia l'expressió irrepetible de cada aforisme, la llibertat absoluta de cada pensament desvinculant-lo de tot marc conceptual. Amb aquesta perspectiva se l'ha etiquetat com a "pensador de la diferència". Però aquesta versió dels molts Nietzsches convivint pacíficament no convenç tothom.» (Costa, 2000: 10). Ens és llegut, en qualsevol cas, per tant, d'assajar una categorització de les seves idees, en vista a perfilar la seva concepció general de la naturalesa humana.⁸⁰

La cultura constitueix l'interès principal de Nietzsche, segons Bréhier: «El único problema que le interesaba era el de la cultura moderna; una cultura vive de su creencia en valores; y los valores de los que vive el hombre moderno, el cristianismo, el pesimismo, la ciencia, el racionalismo, la moral del deber, la democracia, el socialismo, son todos síntomas de decadencia, de vida que se empobrece y se extingue. La obra de Nietzsche fue un esfuerzo para invertir la corriente: romper las tablas de valores, mostrando su verdadera fuente, el cansancio de vivir, y conseguir la transmutación de los valores, poniendo en primer término la voluntad de poder, todo lo que afirma la vida en su expansión y su plenitud; esas son sus dos tareas.» (1988b: 555).

Calsamiglia rebla aquesta idea: «Afirmació de la vida, noves taules de valors i la interpretació com a via metòdica, constitueixen les directives constants del pensament nietzscheà. No ha de sorprendre'ns que gran part de les seves obres siguin una dura crítica de la cultura i la societat contemporànies, de la religió i de la moral vigents.» (1995: 11).

⁸⁰ Morey en dubta, i afirma que «No acabo de saber si puede hablarse de doctrina ontológica por lo que a Nietzsche respecta, no sé siquiera si su pensamiento responde ante algún sistema categorial.» (2002: 86).

La seva crítica, doncs, se centra en el fracàs del projecte de la Il·lustració i, més endavant, també en la reacció del Romanticisme (Archillés, Ruiz i Vilana, 2000: 17).

Se sol parlar de tres períodes en la seva producció intel·lectual: la primera, de formació, podríem dir-ne, en la qual és ostatge de Wagner i Schopenhauer; la segona, de transició, en què la ruptura amb tots dos esdevé un fet palès; la tercera, de maduresa (Costa, 2000: 8-9). En qualsevol cas, no és aquest el lloc d'aprofundir-hi. Val a dir, a més a més, que els seus temes sempre són els mateixos, i és per això que em sembla legítim tractar l'obra de Nietzsche com una totalitat de sentit: «Incluso puede aseverarse que Nietzsche no fue nunca más allá de lo que en estas páginas dice [en *El nacimiento de la tragedia*]. De aquí la importancia de las mismas. Podrá, sí, expresar lo mismo con otra óptica, desde perspectivas distintas. Pero se trata únicamente de reformulaciones de lo mismo.» (Sánchez Pascual, 1995: 18).⁸¹

Com he afirmat, Nietzsche és sobretot un crític ferotge de la cultura occidental, el concepte nuclear de la qual és la raó. Critica també, en conseqüència, la història de la filosofia que va de Sòcrates a Kant —i que s'estén, després, a les ideologies del comunisme i el liberalisme (Archillés, Ruiz i Vilana, 2000: 5).

Ataca el concepte tradicional de raó amb total radicalitat: «Per això ha d'utilitzar un concepte diferent al de raó, i el d'instint o cos metaforitzen millor aquest crear des d'un mateix sense saber qui és un mateix. No hi ha el subjecte, només l'individu, que no és una unitat lògica i moral, sinó una multiplicitat de potencialitats, una diversitat d'estats corporals i anímics (salut, malaltia, tristesa, alegria) junt amb una varietat de rols interioritzats (fill, pare, amic) que van (o no) presentant-se en funció de la fatalitat de les circumstàncies. Som el resultat únic i irrepetible d'una multitud de factors combinats per atzar, i és això el que Nietzsche anomena instint o cos per a diferenciar-lo de consciència o

⁸¹ Schopenhauer i Wagner són dues de les seves primeres i notables influències. Com és sabut, més endavant en renega —de Schopenhauer en rebutja el pessimisme a favor de l'optimisme vital— amb el seu menyspreu característic (Costa, 2000: 7).

raó.» (Archillés, Ruiz i Vilana, 2000: 19). Per tant, la raó s'assenta en la desraó, o sia, en l'atzar (Morey, 2002: 84).⁸²

Encara podríem anar més lluny, perquè «De fet, el pensament conscient és només una part del que podem conèixer. Hem vist sempre el pensament com a quelcom oposat essencialment als instints, quan és solament una relació dels instints entre ells. Cert, la raó és el principal instrument de què disposem per pensar i conèixer, però no anirem enlloc si no el deixem fertilitzar: les idees són les ombres dels nostres sentiments, sempre més fosques, més buides, més simples que aquests darrers.» (Ramoneda, 1984: 24).⁸³

I és que hem construït un món ideal per amagar la por (a la vida): la raó és el nostre déu, una raó que es pensa totpoderosa, eterna i indubitable: «Els fonaments d'aquesta construcció interessada, aqueix món irreal —producte de la por d'acceptar la vida tal i com es presenta—, són ràpidament coberts sota un mantell de racionalitat, que permet convertir el que és només una necessitat vital en una veritat suposadament objectiva, neutral, que respon a paràmetres universals i no a una societat que comença a mostrar símptomes de decadència.» (Archillés, Ruiz i Vilana, 2000: 26). Hem creat una ficció per poder sobreviure, però ens l'hem acabat creient.

Aquesta crítica a la cultura occidental, Nietzsche la duu a terme mitjançant el mètode genealògic,⁸⁴ que consisteix a investigar fins als orígens el significat i la naixença dels mots substancials. El llenguatge és la clau de tot plegat: gràcies al mètode genealògic, *des-cobrim* que els conceptes principals de la filosofia són una invenció humana. El substrat del llenguatge és el caos originari de la vida mateixa; d'aquesta vida sorgeix la metàfora que, paradoxalment, el fa possible. La lògica amaga aquest caos, aquest torrent de realitats

⁸² Malgrat la paradoxa, a parer de Ramoneda Nietzsche no deixa de ser un filòsof racionalista, si entenem el concepte com a «[...] aquell pensament que conté o pretén contenir mecanismes capaços de donar-nos una radiografia global de la realitat que ens descriu, tota la seva trama i els seus desenvolupaments possibles. I, per tant, suposa la creença en la raó com a categoria superior del coneixement —encara que no forçosament exclusiva—, però també la convicció que la realitat és explicable racionalment.» (1984: 13-14).

⁸³ Subratllat meu.

⁸⁴ «La genealogia és el guix que uneix les diferents peces d'aquest sistema bastit sobre el no-res gràcies a l'artefacte de l'etern retorn i vertebrat sobre la voluntat de poder. Un sistema que avui ens permet de continuar fent filosofia i ens ajuda a agafar a contrapeu els vicis de la modernitat: la sacralització de la figura del subjecte, el prejudici de la identitat, dut a les seves últimes conseqüències, i el paper funcional de la veritat com a legitimadora del poder i de la seva violència.» (Ramoneda, 1984: 21).

inabastables, en la il·lusió d'un ordre i un sentit (Archillés, Ruiz i Vilana, 2000: 28-29). L'origen de la lògica és la por: «La lògica no és originària i primordial (de fet no ho és per a moltes cultures anomenades des d'Occident primitives). És un producte, un invent d'animals intel·ligents en la seua lluita per l'existència: animals, no ho oblidem, que tenen poques armes de defensa, ni banyes ni urpes. La lògica sorgeix per a fer lleugera la vida dels dèbils.» (Archillés, Ruiz i Vilana, 2000: 32).

No hi ha dos mons, el dualisme ontològic és fals: «Com diu Foucault, darrera les coses hi ha, simplement, el secret que són sense essència, que les essències foren construïdes a partir de figures que els eren estrangeres: la raó, la voluntat de veritat. I, per tant, el que trobem en el començament històric de les coses no és la identitat preservada de llur origen, és la discòrdia de les altres coses, és el disbarat.» (Ramoneda, 1984: 19-20).

Tot concepte és històric, per tant, caduc (Morey, 2002: 84).

En resum, doncs, la cultura és un pacte pel qual amaguem el caos real en l'ordre imaginari, gràcies a la lògica i al concepte.

Aquest estudi del llenguatge mitjançant el mètode genealògic ens mostra que no hi ha una veritat, sinó diverses (de fet, les veritats són inesgotables, com ho és la vida). Hi ha diversitat d'interpretacions de la realitat, diversitat de perspectives: «Per a Nietzsche la realitat s'articula en perspectives que són funció de volers. Res no és simplement donat, sinó ja interpretat. L'originalitat de l'hermenèutica nietzschiana és la falta de punts de referència últims de tota interpretació.» (Calsamiglia, 1995: 10).

És per això que «La vida és inconceptualitzable, és una existència natural completament individualitzada (podem compartir la raó, però no la vida), la vida accepta la contradicció, la diversitat, el canvi, en construeix i en reconstrueix els sentits alhora que viu (qualsevol biografia pot informar-ne), es situa més enllà de la veritat. Viure és mantenir una relació íntima amb les coses que ens envolten. Només així el món pot experimentar-se en la seua portentosa diversitat.» (Archillés, Ruiz i Vilana, 2000: 34). Aquest és el punt cec de Nietzsche: la vida —això sí, entesa com a un tot indivisible—: «El pensamiento trágico es la intuición de la unidad de todas las cosas y su afirmación consiguiente: afirmación de la

vida y de la muerte, de la unidad y de la separación. Mas no una afirmación heroica o patética, no una afirmación titánica o divina, sino la afirmación del niño de Heráclito, que juega junto al mar.» (Sánchez Pascual, 1995: 18).

També en l'esfera de la moral aplica Nietzsche el seu mètode genealògic. Ens descobreix que el bo i el dolent són ficcions, creacions humanes, altra vegada. De la moral aristocràtica en la qual el bo es lligava a valors vitals, hem patit una transmutació de valors: els dèbils, que són més, i més llestos, han convertit el bo en el dolent i viceversa. Per això, la moral titlla de bons valors com ara la covardia o la resignació. Aquesta revolta dels esclaus es palesa en el cristianisme primer, i en la democràcia i el socialisme després (Archillés, Ruiz i Vilana, 2000: 35). Com diu Bilbeny, «El llibre *La genealogia de la moral* és una penetrant anàlisi filologicocultural d'alguns conceptes fonamentals de l'ètica que comença pels de "bo" i "dolent", i que ens servirà de pròleg metodològic a allò que representa l'aportació ètica essencial de Nietzsche: l'obra de "transvaloració de tots els valors".» (2000: 183).

Tot això ja ens dibuixa la concepció de Nietzsche de la natura humana. La moral nega l'essencial de l'ésser humà: «Si la filosofía en general es una mentira, la moral no sólo es igualmente engañosa, sino también culpable de reprimir los instintos y aniquilar lo más auténtico del hombre.» (Camps, 2017: 300). La moral no se sustenta en la veritat, sinó que, diguem, és un constructe social: «Esa moral que es negación del hombre es la que Nietzsche se propone negar a su vez presentándola como un engaño o un autoengaño que provoca todo tipo de neurosis (culpabilidad, ideales ascéticos, destrucción del individuo) [...]» (Camps, 2017: 301). Per això, la consciència moral no és res d'interior, ans una exterioritat imposada, com és el cas de l'altruisme. Aquesta moral és la disfressa dels porucs de la vida, dels febles que, amb tripijocs, han aconseguit dominar el món, i Nietzsche reivindicarà una recuperació dels autèntics valors.

En el fons, la veritat (absoluta) és un artifici, un invent, que hem cregut real (Bilbeny, 2000: 180). Nietzsche nega el món ideal, la realitat intel·ligible platònica, i suposa a l'ensem la

negació de la veritat (que no és res més que un bocí adulterat de la realitat). No hi ha veritat, hi ha voluntat de poder (Ramoneda, 1984: 16-17).⁸⁵

El dualisme platònic és una mentida: «En el monisme nietzscheà no hi cap ni Plató ni Kant. No hi ha dualitat sensible/suprasensible, ni tan sols hi ha lloc per a una idea de llibertat contraposada a la de naturalesa. I aquesta realitat ve precisament expressada per la idea de vida: on fan u el que en termes dualistes en diríem el món de la necessitat i el món de la llibertat. És el món de la voluntat de poder, regit per un únic principi: superar-se sempre.» (Ramoneda, 1984: 17).

Aquestes veritats artificials que hem inventat acabaran esfondrant-se, i quedarem indefensos davant la intempèrie de la vida, sense un recer on aixopugar-nos: «El "nihilismo europeo" es la forma con la que designa a esa decadencia que, según él, empezó en Sócrates y Platón, "esa aberración universal de la humanidad que se ha apartado de sus instintos fundamentales"; todos los juicios superiores, todos los que se han adueñado de la humanidad, se limitan a ser juicios de seres fisiológicamente agotados: todo ideal, todo anuncio de un fin que no esté en la existencia, es una condena de la existencia, que pone de manifiesto una pérdida de vitalidad.» (Bréhier, 1988b: 556). Els febles han esdevingut amos amb l'eina de l'ideal, d'un món fictici, que sobreviu bo i negant el món real.

Nietzsche assenyala que la decadència de la cultura occidental no es limita a la història que va de Sòcrates a Crist, sinó que també «Els moviments que presumptament havien de superar la metafísica, la religió i la moral cristiana n'estan infestats. En constitueixen una manifestació més difícil de detectar i també de curar. En el fons del demòcrata, l'anarquista o el socialista hi ha el cor d'un cristià, d'un animal de ramat.» (Costa, 2000: 14). Democràcia, llibertat i igualtat són també idees decadents (Costa, 2000: 15).

La ciència és una altra d'aquestes manifestacions modernes de la decadència occidental. La ciència «No és el descobriment d'una realitat objectiva; no hi ha cap veritat preexistent

⁸⁵ Afirmar Copleston: «La objeción elemental que podemos enfrentar a la visión nietzscheana de la verdad es que presupone la posibilidad de ocupar una perspectiva absoluta desde la cual puede afirmarse la relatividad de toda verdad, o su carácter ficticio, y que tal supuesto entra en contradicción con la interpretación relativista de la verdad.» (1996b: 322).

a la investigació. El món és un vaivé de màscares. L'ídol de la veritat és tan fals com el Déu mort, però disfressat de "modern", més tolerable per l'home cultivat. Tampoc no hi ha progrés científic, en el sentit d'una aproximació a la realitat última (microscòpica) del món.» (Costa, 2000: 15).

El nihilisme «És el pressupòsit ontològic a partir del qual s'articula tot el sistema nietzscheà i el rerafons que presideix, per Nietzsche, tota la reflexió filosòfica de la modernitat.» (Ramoneda, 1984: 14). La mort de Déu és el punt de partida d'aquest nihilisme, altrament dit, el rebuig al món ideal. El nihilisme «[...] és un procés en el qual es va sentint que els valors superiors es devaluen; és un procés en el qual se succeeixen els falsos remeis que intenten consolar-nos de la idea que "tot és en va" i només acceleren la nostra davallada; és un procés que cal que passi pel desert del pessimisme, fins a tocar fons, perquè només després de l'últim home es podrà iniciar la reconstrucció sota l'ègida del nou i únic criteri d'avaluació: la voluntat de poder.» (Ramoneda, 1984: 15). Nietzsche no és pas un nihilista, sinó que creu que el nihilisme és un pas inevitable (Costa, 2000: 22).

Serà fonamental, per tant, la creació de nous valors per superar així aquest nihilisme; la voluntat de poder és una mena d'instint creador de valors (Archillés, Ruiz i Vilana, 2000: 39), «[...] és un concepte límit que integra l'existència i l'essència, aquest és el sentit que li dóna Nietzsche. Per ell, la religió i la metafísica han estat les cuirasses on s'ha refugiat la vida en decadència a Occident des de Plató i Crist, salvant alguns moments excepcionals (Maquiavel, Napoleó); i el món irreal, que ha servit per infravalorar l'existència física. Aquest món ideal no és res, per definició no té existència, sinó que es limita a ser una essència, un ideal o una meta.» (Costa, 2000: 11).

Qui crearà aquests valors serà el superhome i, doncs, qui superarà el nihilisme —superant de passada també l'home.⁸⁶

Aquest superhome viurà en l'etern retorn, que és una temporalitat repetida en un instant sempre nou: «Per definir-la en dos mots, l'etern retorn del temps significa la *repetició*

⁸⁶ Caldrà una triple metamorfosi perquè el superhome sigui possible: del camell que és l'home submís al lleó, que vol dir l'home sublevat, i d'aquest al nen, que significa nous valors i una nova mirada (Archillés, Ruiz i Vilana, 2000: 40).

infinita i *idèntica* de tot el que existeix. Això converteix el present fugisser en l'única realitat absoluta.» (Costa, 2000: 12). Costa evidencia la contradicció lògica d'aital concepte (2000: 12-13), la qual cosa no vol dir però que l'haguem de refusar.

Puntualitzem que aquests conceptes nietzscheans tenen un objectiu clar, a saber, la constitució d'un home nou: «Nietzsche, finalment, era un gran moralista, a l'estil dels moralistes clàssics francesos dels quals era un lector impenitent. I l'etern retorn i el superhome fan també figura de sermó: la prova de foc de la repetició per fer-nos estimar de debò la vida, la promesa de la superació per contrarestar els abusos de les ideologies progressistes de l'Estat —el més fred de tots els monstres— afavoria.» (Ramoneda, 1984: 22).

I és que, partint dels conceptes principals de la filosofia nietzscheana, podem reconstruir la seva antropologia. Per a Nietzsche, ja no és que veiem el món amb unes ulleres que no ens podem treure, com afirmava Kant, sinó que ell exigeix uns ulls nous a l'ésser humà.

Primer, hem d'invertir la inversió: «Así pues, Nietzsche explica cómo los judíos sustituyen la moral autoafirmativa de los griegos (bueno = noble) por una moral de sumisión. Lo hacen ensalzando todas las virtudes del débil: el sacrificio, la humildad, la pobreza, la opresión. De esta forma, sólo se consigue la aniquilación del hombre, la negación de uno mismo en el nombre de una realidad superior.» (Camps, 2017: 305). I això vol dir eliminar el recurs al món ideal, a un món fictici fet a mida del mediocre, i acceptar l'únic que existeix, el món sensible.⁸⁷

Això ho farà destruint tot l'edifici de la cultura occidental, per poder després construir-ne un de nou: «[...] la destrucció només té un valor instrumental, per preparar les condicions d'una vida més "conforme amb la naturalesa", com diu Nietzsche donant un biaix diferent a la màxima estoica.» (Costa, 2000: 16). Nietzsche projecta un ideal de la natura humana, que perfila amb els conceptes famosos: voluntat de poder, superhome, etern retorn. Tots

⁸⁷ «La moderna filosofia de la raó i de la ciència positivista no són més que l'última derivació d'aquella gran inversió que, amb Sòcrates i el cristianisme, introduí les ficcions de "bondat" i "veritat" pertot. Cal, doncs, invertir el que ja va ser invertit, per tal de tornar les coses de l'esperit i del coneixement al seu lloc, mitjançant la voluntat de poder i no pas el ressentiment.» (Bilbeny, 2000: 184).

ells se subordinen a una idea més general: l'amor a la vida, entesa com a totalitat calidoscòpica i inesgotable.

Nietzsche pensa que la vida és la vida de cadascú, única i irrepetible, per això defensa la individualitat i renega dels comportaments de ramat: «Cal donar cos a una filosofia que, finalment, és una antropologia basada en la convicció que "les nostres accions són en el fons i d'una manera incomparable, personals, úniques, il·limitadament individuals.» (Ramoneda, 1984: 27).

Per a Calsamiglia, «Els escrits de Nietzsche no són fàcilment assequibles. Són polèmics i explosius. Tant o més que comunicar, intenten provocar.» (1995: 16). En tot cas, Nietzsche ha estat un filòsof criticat pel marxisme, recuperat més tard per l'existencialisme i l'estructuralisme (sobretot per Foucault), precursor de Wittgenstein i Deleuze (en relació al concepte de llenguatge) i de Cioran (Archillés, Ruiz i Vilana, 2000: 44). I també ha estat una influència per a ideologies de tots els colors: «En general Nietzsche va captivar molts moviments antagònics: pangermànics i antigermànics, filojueus i antisemites, nacionalistes i cosmopolites, racionalistes i irracionals, ateus i religiosos.» (Costa, 2000: 20).

La tàctica de la sospita de Nietzsche comporta, segons Bilbeny, alguns danys col·laterals. Avui dia, «No sols apliquem la sospita contra les fonts de coerció o els seus mitjans concrets. Hem acabat per aplicar-la també, hiperbòlicament i amb una mena de reacció en cadena, contra el marc teòric del pensament, el lloc des del qual exercim la mateixa sospita. Cadascú és declarat, a l'avançada, ideòleg o entabanador segons cadascú. Però si la sospita es tanca en un cercle, el judici ja no té sortida: som molt més "crítics", però mai no ens *comprometem*. Abstenir-se de jutjar i d'emetre un judici és la comoditat que acompanya la desesperança de l'individu modern.» (2000: 189). És a dir, ens hem acomodat en una crítica radical que ens deslliura massa sovint del compromís ètic i intel·lectual.

Estarem a l'alçada de Nietzsche, segons Calsamiglia, si continuem el seu llegat amb les seves armes i, per tant, posant en qüestió algunes de les seves afirmacions: «Hauran de reinterpretar-se aquells enunciats nietzschians que en il·luminar uns espais en deixen

d'altres en la foscor? Potser la genealogia no ha estat prou radical i s'ha quedat a mig camí? No es pot considerar infidel a les seves orientacions aquell qui sospita que també els cops de martell han de destruir algunes noves taules de valors, o que la seva interpretació genealògica és unilateral o mancada.» (1995: 17).

Aplicant la medecina del propi metge, Costa critica Nietzsche: «Ara bé, ¿com hem d'interpretar la voluntat de poder de Nietzsche, sinó des d'una òptica metafísica, com una nova realitat "en si"?» (2000, 11). I és que tota filosofia, en tant que projecte, conté uns ideals més o menys explícits, o sia, tota proposta filosòfica és una proposta metafísica i, per això mateix, ideal. Nietzsche no és cap excepció. Per això afirma Costa que la voluntat de poder és un concepte metafísic (2000: 12). Així, Nietzsche no escaparia tampoc del dualisme de la filosofia occidental que criticà amb tanta duresa.

Però aquesta crítica no lleva ni un bri de força a la seva filosofia. Tal vegada podríem sintetitzar el pensament de Nietzsche com a afirmació de les individualitats irreductibles que som els humans, i aquesta idea ell la defensa contra tot. Nietzsche «[...] nos propone la dificultad más extrema, porque pone siempre en peligro nuestra voluntad de certidumbre. Porque nos pone en peligro. Y nos pone en peligro porque nos trata como a individuos, singulares, únicos.» (Morey, 2002: 87).

Aquesta defensa a ultrança de la individualitat —defensa que s'ha d'entendre com una afirmació vital radical i profunda— dibuixa un humà prou diferent al d'antany, un humà despullat d'excuses, nu davant el món i la realitat, però, a la fi, autèntic: «Han ocurrido, están ocurriendo cosas tan terribles desde que Nietzsche murió que sin duda somos muchos los que no podemos compartir sus críticas a la piedad. Sin embargo, todos, todos sabemos que pensar es un quehacer despiadado. Que cuando se traspasa, se transgrede, se trasciende el umbral de la reflexión de nuestro sentido común y aparece el pensamiento, entonces comienzan allí el frío más extremo y la soledad. Pienso que no cabe duda alguna de que Nietzsche fue, es un maestro en el arte de soportar, de enseñar a sostenerse en *ese* frío y *esa* soledad.» (Morey, 2002: 87).

Així, serem per fi amos de nostaltres mateixos: aquella majoria d'edat que reclamava Kant arribarà, en tot cas, amb el superhome que Nietzsche imaginà en la seva absoluta soledat.

2.5.2. Marx: la utopia antropològica

Començo l'apartat amb una breu introducció a Hegel, la influència filosòfica més notable i profunda de Karl Marx (1818-1883).

Hegel fa sentit com a contraposició al kantisme. I Marx també, tot i que —o precisament perquè— Marx «[...] recibió una educación impregnada de racionalismo kantiano y de liberalismo político.» (Copleston, 1996b: 241). Hegel pensa que la moral kantiana es construeix d'esquena a la naturalesa humana, i cerca la superació dels dualismes kantians, afegint-hi una visió històrica i dialèctica en la qual aquests dualismes són superats en llur unió, unió que, al seu torn, en generarà de nous i que també seran superats —en terminologia hegeliana, tesi, antítesi i síntesi. En resum, i contra els supòsits kantians, «La hipótesis de la que parte [Hegel] es que la moral se va formando en el contexto de una realidad social y política, hipótesis que le lleva a desconfiar de principios abstractos y de una concepción excesivamente formal del deber ser.» (Camps, 2017: 253).

L'ésser humà que imagina Hegel és, doncs, històric i dialèctic: «Hegel concibe la marcha de la humanidad a través de la historia como un proceso lógico y racional del espíritu o de la conciencia hacia lo que para él es el Absoluto a través de distintas etapas o grados que se suceden unas a otras dialécticamente.» (Camps, 2017: 255).

I el sùmmum d'aquest procés —que també, com es veu, és un progrés— el representa l'estat, entès com a veu del poble: «Hay que tener en cuenta que, cuando Hegel se refiere al Estado, no está pensando en términos políticos o administrativos, sino más bien en el *Volkgeist*, la nación que encarna el espíritu del pueblo.» (Camps, 2017: 257). Per tant, Hegel no cerca la raó en l'individu (que no és, a parer seu, racional), sinó en una instància superior, la nació, dit altrament, l'estat.

Puix que la raó no és un ideal, sinó que està inserida en la història, per això, «Frente a ese *a priori* o punto de vista moral kantiano, la ética de Hegel es una "ética concreta" que no entiende la razón práctica como el elemento superior del individuo, opuesto a su

naturaleza animal y que tiende a superar la oposición entre deber e inclinación.» (Camps, 2017: 259).

En conclusió, «El final feliz, la reconciliación final, acaecerá en algún momento y resplandecerá el Espíritu Absoluto. La sociedad libre y racional no existe, pero existirá. Un final redentor de herencia cristiana será la culminación del proceso histórico. El Absoluto de Hegel y la idea de progreso no están muy lejos de la idea de Dios y de la providencia de los cristianos. El final es una necesidad lógica de la historia de forma que cada época mejora y es más perfecta que la anterior porque el pensamiento es más total y más racional.» (Camps, 2017: 260).

Es tracta, com es veu, d'una visió utòpica i, com subratlla Camps, tenyida de religiositat cristiana.

Marx, com a hegelian d'esquerres, eliminarà aquest element religiós-metafísic de la seva filosofia. Però encara que s'oposi a Hegel en molts aspectes, n'és hereu: «Conviene destacar, sin embargo, la profunda admiración de Marx por Hegel. Le alaba por el hecho de haber reconocido el carácter dialéctico de todo proceso, y por haber elaborado la doctrina acerca del desarrollo y la realización del hombre que éste mismo lleva a cabo por medio de su propia actividad, por medio de la alienación en que se halla sumergido y que luego llega a superar. Pero al mismo tiempo, Marx critica severamente la concepción hegeliana de la actividad humana en cuanto fundamentalmente espiritual [...]» (Copleston, 1996b: 243).⁸⁸

El punt clau de dissidència és aquest dualisme esperit/matèria: «Lo que la nueva Filosofía exige, tanto frente a la vieja Filosofía como frente a la Religión, es una divinización del hombre que lo libere tanto de Dios como de la Idea, le dé conciencia de su realidad y lo mueva a realizarla.» (Rubio, 1984: 36).

⁸⁸ Marx parteix de Feuerbach, i va encara més lluny: «Feuerbach acierta, piensa Marx, al poner en lugar del Espíritu hegeliano al hombre sensible, real, menesteroso, pero yerra al no percibir el carácter histórico de la esencia humana y encomendar la realización de su plenitud al cambio "natural" de las circunstancias y a la fuerza aglutinante del amor.» (Rubio, 1984: 12).

Marx posa l'accent des de ben aviat en l'economia: «Marx se dedicó al estudio de los economistas clásicos ingleses, Adam Smith y Ricardo, y entabló gran amistad con socialistas alemanes exiliados y con los socialistas franceses Proudhon y Louis Blanc, además de mantener una relación amistosa con el ruso Bakunin.» (Copleston, 1996b: 243). Se centra en l'economia, però ho fa sempre des d'una filosofia, sigui aquesta més o menys explícita: «A partir de entonces [de *La ideología alemana*] Marx escribirá incansablemente sobre política y economía sin volver a ocuparse nunca de cuestiones más o menos estrictamente filosóficas. No se requiere, sin embargo, un gran esfuerzo para percibir en este aparente desinterés la mera superficie de realidades más hondas y bien distintas. La musculatura económica recubre un corazón filosófico del que recibe su sangre y vida.» (Rubio, 1984: 22).⁸⁹ Cal tenir-ho en compte, sobretot perquè Marx també rebutja la filosofia com a producte cultural de la classe dominant.

En concret, rebutja la filosofia com a teoria, i demana una filosofia dirigida a la pràctica (Camps, 2017: 260), perquè la teoria és la justificació de l'*statu quo*, i això val tant per a la religió com per a la filosofia i per a totes les altres formes culturals (Copleston, 1996b: 241-242). Encara més, llei i estat són, de fet, eines de l'amo (Copleston, 1996b: 255).

La filosofia, doncs —com tota creació cultural—, és un producte dels amos, de la classe dominant i, per això mateix, ineficaç per a la millora de la situació: «La moral, como la religión o el derecho, son calificados por Marx y por Engels como superestructuras ideológicas que reflejan la infraestructura económica y, así, expresan los intereses de una clase y no una racionalidad universal.» (Camps, 2017: 262).⁹⁰

Quant a la religió, Marx pensa que «La vida política, social y económica del hombre es incapaz de realizar su propio ser, y por ello se ve obligado a crear un mundo ilusorio, el sobrenatural, el mundo de la religión en el que busca su felicidad, de manera que la

⁸⁹ Rubio reivindica incansablement el paper de la Filosofia en majúscula en l'obra de Marx: «La transformación de una totalidad propuesta como tarea implica necesariamente una idea previa de lo que es, de sus posibilidades de cambio y de lo que ha de ser, y las ideas sobre la esencia y el devenir necesario de la totalidad constituyen lo que tradicionalmente se denomina Filosofía.» (1984: 23).

⁹⁰ Com és sabut, es tracta de l'anomenat *materialsme històric*: la infraestructura econòmica (que són la suma de les forces materials de producció i les relacions productives) condiciona la superestructura cultural.

religión se convierte en el opio que se administra el hombre mismo.» (Copleston, 1996b: 242).

Cal eliminar aquesta droga que no ens deixa viure amb plenitud, abandonar la ficció per tornar a la realitat: «Una vez que se haya desenmascarado la Religión y evidenciado que Dios no es otra cosa que la hipóstasis del género humano, el amor de Dios debe transformarse en amor del hombre y los individuos, fundidos en el amor, realizarán inmediatamente aquí en la tierra, a través del espacio y del tiempo, los predicados infinitos de la esencia humana.» (Rubio, 1984: 31).

Aplicant la sospita, Marx denuncia que la religió és el fals consol d'una realitat insuportable.

Marx és un pensador de la sospita: denuncia que sota l'ordre econòmic capitalista s'hi amaga una injustícia radical, l'explotació d'uns homes esdevinguts esclaus per part dels amos. I tota la realitat cultural és una justificació, al capdavant, d'aquest ordre: «Marx ha advertit l'existència d'un *poder patronal* que s'exerceix també en la moral, com a part del domini a través de la ideologia.» (Bilbeny, 2000: 178).

Convé recordar el context econòmic i social de l'època, en què l'explotació dels obrers és un fet habitual en els països europeus industrialitzats: «Los pobres y pecadores, obligados a trabajar catorce o dieciséis horas diarias y a presenciar la explotación despiadada de sus hijos y la prostitución de sus hijas, se sienten naturalmente exasperados en tal situación, pero más dispuestos a la revuelta que provistos de ideas para justificarla.» (Rubio, 1984: 8). Marx fornirà aquestes idees per al canvi social.

De primer, com dit abans, cal accentuar la pràctica per sobre de la teoria, ja que «La realidad fundamental de la historia es el hombre social y su actividad en la naturaleza. Esta actividad, material o sensible, que realiza el hombre social en la naturaleza, es su propia vida, es la vida quien determina la conciencia y no, como suponen los idealistas, la conciencia quien determina la vida del hombre.» (Copleston, 1996b: 244). Contra Hegel, no és l'esperit el que guia l'ésser humà, sinó la materia allò que configura l'esperit.

És a dir, les condicions materials determinen les espirituals, i generen alhora la divisió de classes: «Marx sostiene en *El Capital* que el sistema capitalista o burgués implica inevitablemente el antagonismo de clases, puesto que el valor de una comunidad es la cristalización de su trabajo.» (Copleston, 1996b: 246).

Aquesta divisió de classes entre amos i esclaus comporta l'alienació de l'obrer.

L'alienació només es pot salvar amb l'abolició de la societat classista, és a dir, amb la instauració del sistema comunista (Camps, 2017: 261).

L'alienació fa de l'home un subhumà: «El hombre es realmente un lobo para el hombre. Las fuerzas colosales logradas mediante esta colaboración torcida y viciosa aparecen como poderes ajenos al hombre porque la actividad que las produce es ya en sí misma actividad enajenada, y es esta naturaleza la que permite que se las proyecte como realidad independiente a un imaginario más allá, o se las incorpore en un más acá como ilusoria comunidad ficticia que es, de hecho, instrumento del poder de unos pocos sobre los demás.» (Rubio, 1984: 39).

Només serem lliures si eliminem la divisió de classes; només l'ésser humà és autènticament humà en una societat sense classes.

El concepte de propietat és darrere del sistema explotador, i amaga alhora un altre concepte fonamental del capitalisme, a saber, la llibertat: «Que la libertad se haya impuesto como valor fundamental a partir del derecho de propiedad, y que éste haya sido entendido como un derecho "natural", pone de manifiesto el engaño implícito en cualquier doctrina moral que, lejos de apuntar a un mundo mejor, más justo y más libre, lo que procura es mantener el orden social existente en el que sólo unos cuantos son propietarios, se dedican a acumular riqueza y explotan a los trabajadores.» (Camps, 2017: 263).

En tot cas, ens cal una altra mena de llibertat, una llibertat de caire materialista. Marx «Piensa que la única forma de recuperar la libertad es entendiéndola en el sentido materialista, castigando no el crimen y las malas acciones del individuo, sino destruyendo

las condiciones que los propician, y proveyendo a cada uno el espacio social necesario para desarrollarse libremente.» (Camps, 2017: 264). Es tracta de determinisme, valgui la paradoxa, perquè el procés històric que ens durà a l'alliberament és inevitable (Camps, 2017: 265-266).

És altre cop el mateix argument: no hem de posar l'accent en la dimensió espiritual sinó en la material, que és la determinant: «En definitiva, la tesis que mueve a Marx es que no son las ideas las que transforman el mundo, sino los cambios en las condiciones materiales culpables de producir ideas equivocadas y falsificadoras de la realidad. No es extraño, pues, que una vez se haya producido la transformación total de dichas condiciones, las ideas morales dejen de tener razón de ser. Como pura ideología que son, se habrá acabado su función de encubrir una realidad de dominaciones y conflictos.» (Camps, 2017: 265).⁹¹

La infraestructura condiona la superestructura, però no pas fins al punt de determinar-la completament: «Las estructuras políticas y sociales están determinadas, directamente, por la infraestructura económica, y menos determinadas las superestructuras ideológicas, tales como la religión y la filosofía, por ejemplo. Las ideas humanas, si bien condicionadas por la economía, tienen la posibilidad de reaccionar sobre estas condiciones. De hecho, tenían que admitir [Marx i Engels] esta posibilidad de reacción, si querían justificar una actividad revolucionaria.» (Copleston, 1996b: 254).

Només ensorrant l'edifici cultural en la seva totalitat aconseguirem alliberar-nos de l'esclavatge del sistema econòmic capitalista, i això passarà perquè no pot no succeir, és una evidència científica: «Els textos de Marx suggereixen des del 1848 que llur autor creia que les forces productives operants en aquell moment ja començaven a entrar en "contradicció" amb les relacions de producció capitalistes i que la resolució d'aquesta "contradicció" només podia ser el socialisme.» (Sacristán, 1983: 7).

Com hem arribat a aquest extrem? Ha estat la mateixa història de la humanitat la que ens ha dut ha aquest atzucac existencial. I és que «El hombre crea continuamente al hombre, pero de una manera ciega, como resultado de la casualidad. Sus propósitos inmediatos no

⁹¹ El materialisme nega tot allò que no sigui natura, però no nega que existeixi el pensament (Copleston, 1996b: 247-248).

contienen nunca los resultados mediatos y el individuo es cada vez más estrechamente prisionero de las formas que ha contribuido a crear con su propia acción. La civilización es confort creciente, seguridad aumentada frente a la naturaleza, al menos para algunos, pero para nadie es felicidad. Incompletamente realizado, el hombre experimenta en todos los siglos y en todos los lugares el ansia consciente o inconsciente de cambiar, de verificar en sí mismo la plenitud de sus posibilidades.» (Rubio, 1984: 27). La lluita per la supervivència ens ha deslliurat de les cadenes de la natura, però alhora ens ha allunyat de la nostra veritable essència.

L'alienació comença amb l'especialització del treball: «En términos económicos, el proceso de la enajenación puede ser aproximadamente descrito de la forma siguiente: Aprovechando la capacidad humana para producir lo inmediatamente necesario, en la sociedad surge espontáneamente y desde el primer momento una especialización de funciones, una división del trabajo, en el seno de la cual cada individuo produce aquello para lo que sus propias capacidades o los recursos de la naturaleza que le rodea le dan mayor facilidad.» (Rubio, 1984: 38-39).

Per tant, l'alienació forma part de tota la nostra història, i no ens en podem desfer fins que acabem amb el cor del sistema capitalista: «Toda la Historia humana anterior al comunismo es, a juicio de Marx, historia enajenada, historia de la enajenación.» (Rubio, 1984: 40).⁹²

No cal entretenir-nos amb la descripció de les etapes històriques que ens duen del comunisme originari a la nova terra promesa del comunisme futur, només hem de saber que «La historia humana es un proceso dialéctico que evoluciona desde el comunismo primitivo hasta el comunismo desarrollado. Las etapas intermedias son necesarias, al menos desde un determinado punto de vista, ya que a través de éstas han progresado las fuerzas de producción y han ido transformándose las relaciones de producción [...]» (Copleston, 1996b: 258). És un camí escrit (com he dit, científic). És aquesta una visió teleològica: tot ens aboca, a la fi, vers el comunisme.

⁹² Salari sempre implica explotació (Copleston, 1996b: 257). Per tant, la millora general de les condicions laborals a Occident no modifica en res de substancial la crítica de Marx al sistema capitalista.

La materialització de la utopia comunista passa pel col·lapse del sistema capitalista, que és l'arrel de l'alienació: «La única manera de superar este fenómeno nos la ofrece la abolición de la propiedad privada y el establecimiento del comunismo en la sociedad humana. Una vez superada la autoalienación en el nivel de la economía y de la estructura social, desaparecerá la expresión de la misma en el ámbito de la religión, de manera que el hombre, al menos el hombre íntegro, el hombre no escindido, existirá. La ética humana tomará el puesto de la ética de clase, y entonces reinará un humanismo genuino.» (Copleston, 1996b: 258). L'humanisme marxista és naturalisme i, doncs, ateisme (Rubio, 1984: 30).

En el sistema marxista no hi ha una ètica pròpiament dita, perquè per a Marx la filosofia no és altra cosa que l'eina del poder: «Marx, de la mateixa manera que Freud després, no es proposarà, ni de molt, la formulació de cap ètica explícita. No es reconeix, tampoc, en cap de les concepcions morals conegudes fins al seu temps. Trobem, en canvi, un atac directe, al llarg de tota la seva obra, contra la "moral burgesa" com a ideologia de classe.» (Bilbeny, 2000: 181). Perquè, en termes marxistes, la moral és una superestructura i, com a tal, resta subordinada a la infraestructura (econòmica): quan s'hagi esfondrat el sistema capitalista i, per tant, el sistema classista, la moral ja no tindrà cap espai, no farà cap falta. Però això no vol pas dir que Marx no tingui una ètica implícita, és a dir, uns valors morals que guien la seva obra. I aquesta moral, en conseqüència, és també una metafísica (Bilbeny, 2000: 182). Diu Rubio: «Si Marx cree poder predecir el curso de los acontecimientos humanos es precisamente porque imagina haber calado más hondo, haber desentrañado el fondo de la cuestión merced a una Filosofía que le proporciona una determinada idea del hombre y, a través de él, de la naturaleza y de lo que va más allá de ella [...]» (1984: 28).

Si deia a l'inci que la filosofia hegeliana és, en darrer terme, una utopia, el mateix podríem sostenir de la proposta de Marx, ja que «Si la esperanza es un elemento constitutivo del hombre, una determinación esencial de su ser, la *Utopía* es necesariamente parte integrante de su horizonte.» (Rubio, 1984: 28).

I la utopia pressuposa una ètica: «Es difícil, en efecto, concebir la moral o la ética dejando al margen el papel que en ella tiene la voluntad humana. Para algunos es un despropósito

considerar a Marx como un filósofo de la moral. Para otros, el Marx objetivista que sólo cree firmemente en las leyes de la historia es incoherente con los ideales de justicia que la crítica al capitalismo lleva implícitas. Efectivamente, criticar la explotación que sufren los trabajadores supone un ideal de justicia distributiva, ideal que, por otra parte, el propio Marx se encargó de definir estableciendo el criterio de: "De cada cual según sus capacidades, a cada cual según sus necesidades", un criterio que, según el marxismo, había de verse realizado en la sociedad comunista, donde cada cual estaría en condiciones de aportar sus capacidades con la seguridad de que tendría cubiertas sus necesidades. Es la identificación del ser y el deber ser. Más utópico no se puede ser y la utopía siempre se ha nutrido de ingredientes morales.» (Camps, 2017: 266-267).

Torno a repetir el que he anat desenvolupant al llarg de la secció: Marx elabora una filosofia que és el seu ideal i que contraposa al real: «El fundamento del pensamiento todo de Marx lo constituye una idea de la naturaleza y del hombre, es decir, una Filosofía. Es esta Filosofía la que impone la necesidad del cambio, no porque de ella brote un imperativo ético, sino porque pretende conocer el secreto de la felicidad del hombre, que sólo puede buscarse a través del desarrollo pleno de sus potencialidades.» (Rubio, 1984: 26-27). Ara, aquesta essència no és en cap cas fixa, com es defensava en temps pretèrits, ans històrica: l'home es crea a si mateix, «La esencia humana no es un dato inmutable, presente siempre en el individuo humano, aunque oculto, sino un proceso en el tiempo.» (Rubio, 1984: 32).

Aquesta utopia és defensada per Marx com a una veritat científica i, per tant, subjecta als vaivens de la història: «Por esta razón, Marx y Engels no presentaron su interpretación de la realidad a manera de sistema absoluto y final de la filosofía. Evidentemente lo consideran una ciencia más que una filosofía especulativa, una substitución de todas las interpretaciones previas, tanto idealistas como materialistas. La ciencia no constituye algo, según ellos, que pudiera ofrecer alguna forma determinada y final. Si la realidad es un proceso dialéctico, lo es también el pensamiento humano en cuanto refleja la realidad y no se refugia en un mundo ilusorio de verdades eternas y esencias fijas.» (Copleston, 1996b: 252).

Per a Sacristán, la utopia no és més que això, un lloc inexistent: «[...] les forces productives el desenvolupament de les quals caracteritza la nostra civilització actual no havien estat ni tan sols somiades per Marx, però, malgrat això, la predicció de l'imminent "pas vers el socialisme" no és més versemblant que el 1848. Aquesta consideració treu molt d'atractiu al marxisme teorícista, objectivista i científista, basat en el "Marx madur", que predominà en el marxisme dels països capitalistes durant els anys 1960 i 1970. Aquella lectura de Marx tenia greus defectes interns —principalment la incoherència entre el seu científisme i la inspiració hegeliana, presumiblement ignorada pels seus protagonistes, del seu infal·libilisme i objectivisme històric—, però sens dubte és l'evolució política i econòmica produïda de llavors ençà el que més la desacredita.» (Sacristán, 1983: 7).

En canvi, a parer de Copleston, el valor de l'obra marxista no rau tant en la seva coherència interna com justament en aquest element utòpic, que s'hauria d'actualitzar: «Toda crítica basada en las ambigüedades internas de la filosofía de Marx y Engels parece fútil. Sólo afecta a aquéllos —si los hay— que se sienten atraídos por el marxismo por su carácter "científico", pero no a los que ven en el marxismo lo que representa como ideal de la sociedad humana. Lo que se necesita es bosquejar otro ideal, basado en una concepción más adecuada del hombre y su vocación, y de la naturaleza de la realidad.» (1996b: 262).

Pel que fa a la utopia, afirma Rubio: «Si es bárbara y romántica la actitud de quienes, por el sueño de un mundo mejor, están dispuestos a destruir este pobre mundo de que disponemos, es estéril y miope la de los apóstoles de una tecnocracia olvidada de que para el hombre no hay otra riqueza que serlo con plenitud y que la lucha por conseguirlo es el único motor real del progreso. Frente a las ilusiones adolescentes y el escepticismo senil existe por fortuna, como alternativa real, el camino difícil y fecundo de un auténtico humanismo.» (Rubio, 1984: 41-42). És a dir, que l'ètica implícita de què parlava suara, la seva metafísica —en un mot, la seva filosofia— es mostra com un camí legítim per desentrallar un futur en què l'ésser humà ha de ser el protagonista.

Però més enllà de la utopia, com a crítica social el marxisme aporta un valor indiscutible. A parer de Rubio, «Reducido a su valor puramente crítico, el pensamiento marxista resulta ya de una increíble fertilidad y bien que trivializada por el abuso que de ella se hace en la actualidad, la categoría de la enajenación constituye uno de los instrumentos

hermenéuticos más poderosos de que disponemos para el conocimiento del presente. Esta categoría ha sido fertilizada y enriquecida no sólo por la literatura marxista posterior, sino por aportaciones procedentes de otros pensamientos muy disímiles y quizá más que ningún otro el de Sigmund Freud. En la Metapsicología freudiana, es también la escasez la que impone el dominio del *principio de la realidad* sobre el *principio del placer* y obliga al hombre a encerrarse en los límites de su individualidad negándose al impulso asociativo, al Eros.» (Rubio, 1984: 41).

Segons Rubio, la categoria marxista de l'alienació és un instrument hermenèutic de gran abast. Aquesta capacitat crítica troba un ressò en la teoria freudiana; analitzem, ara, la proposta de Freud.

2.5.3. Freud: l'inconscient al descobert

Avui dia, Sigmund Freud (1856-1939) és una referència obligada per a qualsevol estudi de la cultura; més encara, «[...] no es posible en la actualidad hacer seriamente filosofía, antropología cultural, psicología, de cualquier índole que sea, antropología médica, neurología, psiquiatría sin un enfrentamiento dialéctico con el pensamiento de Freud.» (Rof, 1988: 22).

Freud començà explicant la malaltia mental (en concret, la neurosi) lligada a la sexualitat, però amb el temps aquesta teoria evolucionà cap a una teoria de la cultura. Fins al punt que, en mots de Mann, «El saber psicoanalítico es algo que transforma el mundo. Con él ha venido al mundo una suspicacia serena, una sospecha desenmascaradora, que descubre los escondites y los manejos del alma. Esa sospecha, una vez despertada, no puede volver a desaparecer nunca del mundo.» (2000: 198).⁹³

Freud és el tercer pensador de la sospita i, com ja he explicat en els apartats dedicats a Nietzsche i Marx, Freud també creu que darrere allò que hom veu s'hi amaga la clau de la seva idiosincràsia: caldrà, doncs, buscar-ho primer, per interpretar-ho després, en una interpretació sense fi i que es retroalimenta per sempre (Bilbeny, 2000: 180-181).⁹⁴

En relació a *La interpretació dels somnis*, confirma Rof que «Por primera vez se plantea el problema de que un fenómeno ha de ser "interpretado", es decir "descifrado", ya que se presenta en forma encubierta y escondida.» (Rof, 1988: 32).

I el que hom veu en aquest *des-cobrimient* és una tensió explosiva entre forces oposades. En concret, «La lluita, per a Freud, s'entaula entre la "libido" i la repressió d'aquesta per la coerció de la "cultura". Amb el reconeixement de la centralitat del conflicte, els pensadors de la sospita restauren, de fet, l'esperit tràgic de l'antiguitat clàssica.» (Bilbeny, 2000: 176). En tot cas, en Freud, és una lluita de forces irreconciliables (Freud, 1970).

⁹³ La psicoanàlisi té tres sentits: «[...] el psicoanálisis adquirió su triple valor de método terapéutico, teoría psicológica y nueva y singular técnica para estudiar la conducta humana.» (Kriss, 1988: 3466).

⁹⁴ «Dos filósofos franceses bien dispares, Paul Ricoeur y Michel Foucault, coinciden en la tesis de que los tres pensadores que determinan la peculiar toma de conciencia del hombre moderno que caracteriza a nuestro tiempo son Marx, Nietzsche y Freud.» (Rof, 1988: 22).

Però no ens enganyem, Freud defensa la cultura i el seu concepte central, la raó: «L'individu es defensa de l'individu a través d'un super-jo o raó moral, si es vol, que si bé abans va ser l'efecte d'una pressió exterior, ara és causa d'una pressió interior que provoca noves renúncies individuals. Amb la maduresa psíquica i cultural, la cultura ja no és, doncs, un fet previ a la raó, sinó una exigència d'aquesta.» (Bilbeny, 2000: 186). La moral que l'ésser humà ha inventat, ara ja ha estat assumida pels individus.

La cultura es construeix contra la natura, que sempre l'assetja, disposada a destruir-la, però aquesta lluita cultura-natura, o dit altrament, de la raó contra la passió, no és una batalla perduda: «Freud reconeix que la primacia de l'intel·lecte és molt lluny encara, perquè l'intel·lecte és més feble. Però, amb tot, aquesta feblesa és molt especial, perquè la raó no para fins a fer-se sentir igual o més que l'instint. Per això, es pot dir, amb un cert optimisme, que si la primacia de l'intel·lecte és lluny, no es troba pas "infinítament lluny" de nosaltres.» (Bilbeny, 2000: 187).

La sospita, doncs, és el punt d'arrancada de la investigació freudiana. Sospita que el llenguatge no diu allò que diu, d'una banda, i que el que diu va més enllà de si mateix, de l'altra. Segons Foucault: «These two suspicions, which one sees already appearing with the Greeks, have not disappeared, and they are still with us, since we have once again begun to believe, specifically since the nineteenth century, that mute gestures, that illnesses, that all the tumult around us can also speak; and more than ever we are listening in on all this possible language, trying to intercept, beneath the words, a discourse that would be more essential.» (1998: 270).

Freud, com és sabut, cerca els orígens de la malaltia mental en els traumes amagats de la infantesa, a través dels somnis i, com assenyalava a l'inici, vinculats a la sexualitat: «"Demostró ser cierto —escribe Freud en su *Estudio autobiográfico*— lo que poetas y expertos conocedores del alma humana habían sostenido siempre: que las impresiones de ese temprano período de la existencia, aunque casi siempre caen víctimas de la amnesia, dejan en la evolución del individuo huellas indelebles y, en particular, establecen la disposición para ulteriores trastornos neuróticos. Pero como en esos años infantiles trátase siempre de excitaciones sexuales y de la reacción a las mismas, me hallé enfrentado con el

hecho de la sexualidad infantil, que era a su vez una novedad y entrañaba una contradicción a uno de los más poderosos prejuicios humanos...".» (Kriss, 1988: 3453).

Però no s'atura aquí: «La insistencia del psicoanálisis en el retorno a la niñez del alma individual es también ya, a la vez, la insistencia en un retorno a la niñez del ser humano, a lo primitivo y a los mitos. Freud mismo ha confesado que toda la ciencia natural, toda la medicina y toda la psicoterapia ha sido para él un rodeo y una vuelta —que ha durado su vida entera— para retornar a la pasión primera de su juventud por la historia de la humanidad, por los orígenes de la religión y de la moralidad [...]» (Mann, 2000: 188). És a dir, Freud no es limita a estudiar la malaltia mental, sinó que vol escodrinyar l'ànima humana mateixa.

El que descobreix és l'existència d'un inconscient que determina la consciència humana. Per a Bilbeny, és aquesta descoberta el que Freud afegeix a l'estudi de la naturalesa humana (2000: 189).

Aquest fet representa un daltabaix en la concepció de l'ésser humà que fins aleshores teníem. Explica Foucault que «Freud says somewhere that there are three great narcissistic wounds in Western culture: the wound inflicted by Copernicus; the one made by Darwin, when he discovered that man descended from the ape; and the wound made by Freud himself, when he in turn discovered that consciousness rests on the unconscious.» (1998: 272).

I és que els pilars de la cultura estan fets de somnis inconfessables, ocults en l'inconscient: «D'aquesta manera, la crítica de la cultura esdevé en aquest una crítica de la il·lusió, i específicament com una anamnesi o "des-velament" retrospectiu sobre l'inconscient.» (Bilbeny, 2000: 176).

Aquest fet és xocant perquè sacseja els fonaments filosòfics de tota la tradició occidental. En paraules de Ricoeur, «La filosofía formada en la escuela de Descartes sabe que las cosas son dudosas, que no son tales como aparecen; pero en cambio de lo que no duda es de que la conciencia sea tal como se aparece a ella misma; en ella coinciden sentido y conciencia del sentido.» (citada a Rof, 1988: 22). Però ara, amb Freud (i els altres pensadors de la

sospita), aquesta certesa darrera s'esfondra per sempre més: restem condemnats a la recerca dels significats infinits de cada acte i de cada paraula.

El concepte primer de la filosofia occidental, la raó, és despullada de tota objectivitat, de tota puresa. Així, Freud (amb Marx i Nietzsche), contribueix a la denúncia d'aquesta raó com a mite (Rof, 1988: 22).

La tensió entre la cultura i la natura, la raó i la passió, la racionalitat i l'instint, és l'origen dels conflictes humans: «El ser humano ha sido llamado "el animal enfermo" en razón de las tensiones gravosas y las dificultades enaltecidas que le vienen impuestas por su situación intermedia entre la naturaleza y el espíritu, entre el animal y el ángel. ¿Qué puede haber, pues, de extraño en el hecho de que sea por el lado de la enfermedad por donde la investigación haya realizado sus avances más profundos en las oscuridades de la naturaleza humana, en el hecho de que la enfermedad, y en concreto la neurosis, haya mostrado ser un medio de conocimiento antropológico de primer rango?» (Mann, 2000: 174).

Mirem d'aprofundir en aquesta visió de la naturalesa humana.

La dimensió psicològica de la naturalesa humana, a parer de Freud, està feta de tres elements: el conscient, l'inconscient i el preconscious. El conscient és la part superficial de la consciència humana; el preconscious, tot el que, encara que no sigui present a la consciència, podem fer aflorar amb poca dificultat; l'inconscient, la part inaccessible, tancada a pany i forrellat per la censura del conscient. Aquestes tres dimensions seran reformulades més tard, per la necessitat de millorar la teoria; Freud parlarà del jo, el superjò i l'allò. El jo és la realitat, el constructe que som cada un de nosaltres; el superjò representa la consciència moral; l'allò és la part més primitiva, o sia, l'instint —que engloba l'instint de conservació i l'instint sexual (v. Freud, 1966; Freud, 1988b).⁹⁵

Sovint, el jo és la víctima de la dimensió inconscient, tot i que ens pensem que dominem la nostra ment: «Al yo le gustaría considerarse a sí mismo, desde luego, como el jinete, y

⁹⁵ En una revisió posterior, Freud defensarà l'existència de dos instints: el de vida, o *eros* (que enclou l'instint de conservació i el sexual) i l'instint de mort, o *thànos* (Freud, 1988a).

considerar el inconsciente como el caballo. Pero con mucha frecuencia el yo es cabalgado por el inconsciente.» (Mann, 2000: 179).

El superjò, la consciència moral, també pressiona el jo, si ho podem dir així, per la banda de fora: «Mas, en todo esto, ¡qué débil es el yo! Incrustado entre el inconsciente, el mundo exterior y lo que Freud llama el "super-yo", la conciencia moral, el yo lleva una vida bastante nerviosa y angustiada.» (Mann, 2000: 179).

I, per la banda interior, l'allò ofega el jo en tant que els instints ens empenyen en una direcció manta vegades no volguda: «El territorio del "ello", dice Freud, "es la parte oscura, inaccesible, de nuestra personalidad [...]» (Mann, 2000: 177).

L'allò i l'inconscient són si fa no fa termes equivalents: «Pues el inconsciente, el "ello", es primitivo e irracional, es puramente dinámico. No conoce valoración alguna, no conoce ni el bien ni el mal, no conoce moral.» (Mann, 2000: 178). L'allò és l'instint i el plaer i, per tant, no subjecte a lògica ni a raó.

Cal, doncs, per conèixer l'allò, fer-lo emergir de les profunditats de l'ànima, mitjançant el mètode psicoanalític, per trobar la clau que obri la porta de la natura humana (Mann, 2000: 178).

Ningú no pot negar el pes dels filòsofs de la sospita en la història de la filosofia i, en concret, en la visió de la natura humana. Han representat un aprofundiment i un viratge en el rumb de la història cultural de màxim impacte. Tot amb tot, «La influència dels pensadors de la sospita no ha tingut, dins de l'àmbit de la filosofia pràctica —sovint "teorètica", al capdavant—, les conseqüències intel·lectuals que potser calia esperar. Per una banda, el *missatge doctrinal* més visible, "sospitós" ell mateix de moralisme, i en bona mesura causant del malestar en el marc sempre conservador de la filosofia professional, ha fet que aquesta al final hagi fet els ulls grossos, també, a la *vigència analítica* d'alguns elements teòrics propis del marxisme, de la filosofia nietzschiana i de la psicoanàlisi. Aquests seran considerats, a tot estirar, uns capítols menors, històricament esgotats, al marge del pensament filosòfic més reconegut institucionalment (i no va ser Plató, amb el mite de la caverna, el primer dels desemascaradors?).» (Bilbeny, 2000: 187). I és cert que

en la llista *oficial* dels grans pensadors de la història de la filosofia occidental, no són pas aquests tres noms els primers a aparèixer-hi.

Encara que han passat anys des de la redacció d'aquest estudi preliminar, les paraules de Rof continuen tenint validesa avui. Afirmar que «[...] los ataques que el psicoanálisis recibió de todas partes, ante todo de la psiquiatría oficial, pero también de muchos otros sectores, acusándole de pensamiento sectario, de fantasías intelectuales sin base teórica, anunciando, año tras año, durante tres cuartos de siglo, su inminente desaparición, son ahora reemplazados por la actitud contraria. El psicoanálisis representa —se dice— el último baluarte del pensamiento burgués, los postreros reductos del mundo capitalista. De ser repudiado como novedad intolerable pasa ahora a ser combatido como actitud reaccionaria y retrógrada.» (1988: 21).

En suma, «[...] l'escola de la sospita no ha fet escola, cosa que diu a favor dels seus mestres i expressa un cert homenatge de la posteritat envers ells.» (Bilbeny, 2000: 188).

En tot cas, com he afirmat, sí que aquests tres filòsofs van aprofundir en l'estudi de la naturalesa humana com mai fins aleshores: «[...] els nous postulats introduïts amb la crítica de la sospita, és a dir, els del poder determinant del domini de classe, de la voluntat de poder i de l'inconscient, representaran, per la seva banda, noves clàries sobre la comprensió de la conducta humana.» (Bilbeny, 2000: 189).

Queda lluny l'època en què els pensadors construïen castells conceptuals d'alta volada, com féu per exemple Kant. Ara, en el terreny moral, això ja no serà possible. Freud no només no elabora una ètica explícita, sinó que fins i tot hi renuncia: «D'una banda, si fixem l'observació en el *super-jo* o consciència moral, l'ètica servirà a la perpetuació de la cultura instituïda: "Allò que en la vida psíquica individual ha pertangut al més baix, és convertit per la formació de l'ideal (del jo) en el més elevat de l'ànima, d'acord, sempre, amb la nostra escala de valors". D'altra banda, si l'observació recau en l'*allò* instintiu que el *super-jo* tracta sempre de reconduir, les idees morals serviran per a la conservació de la natura: el *jo*, a través del *super-jo* selectiu, a la llarga pot retornar a l'*allò* i a la preeminència del desig no destruït per si mateix.» (Bilbeny, 2000: 182).

En el cas de Freud, l'inconscient, com he explicat, és el desencadenant de tota la seva hipòtesi: la sospita que darrere el conscient s'hi amaguen les claus essencials de les nostres accions i dels nostres desitjos i la necessitat d'una interpretació per tal d'accedir-hi.

Aquest recorregut sintètic, des de Plató fins a Freud, mostra l'evolució de les concepcions de la natura humana, que arrenquen de les propostes dualistes i estàtiques i arriben fins a les més crítiques de la contemporaneïtat. Aquesta herència filosòfica constitueix el pilar dels debats contemporanis, que veurem al capítol següent, polaritzats en la tensió entre essencialisme i no-essencialisme i caracteritzats per una major sofisticació conceptual.

3. PERSPECTIVES ACTUALS

3.1. L'estat del debat contemporani

En el capítol segon he resseguit alguns dels moments més significatius de la història de la filosofia, i hem vist com els pensadors defensen concepcions de la natura humana prou diferents en funció de les seves metafísiques personals. Amb els filòsofs de la sospita, els pilars filosòfics que sustentaven tot un món intel·lectual trontollen com mai abans. Nietzsche denuncia la moral com a espai no de la veritat sinó del poder; Marx fa emergir la part més fosca del món social i econòmic; Freud desmunta l'espai de la consciència com a darrer baluard de la natura humana: la consciència no és ja el racó en què ens podem aixoplugar del vaivé de les irracionalitats, sinó que ella mateixa amaga un pou de desitjos inconfessables.

En aquest tercer capítol, em proposo d'enfocar la qüestió de la natura humana en l'actualitat: veurem quins són els principals debats contemporanis i alguns intel·lectuals de pes per il·lustrar-los.

L'època contemporània representa una renúncia a les tesis essencialistes: s'abandona la idea d'una essència prefixada de la nostra condició. Però, en realitat, la tensió entre essencialistes —terme que hem d'entendre en un sentit molt lax— i els accidentalistes (neologisme que introdueixo per a l'ocasió) no desapareix. En aquest capítol veurem com les positures es tornen més refinades, matisades i sofisticades.

Per explicar aquestes tensions usaré parelles conceptuals contraposades. Ara bé, aquesta tàctica no pressuposa en cap cas que accepti els dualismes, es tracta només d'un recurs metodològic per emfasitzar les dissensions actuals en l'antropologia filosòfica.

Aquestes controvèrsies afecten directament tots els àmbits, des de la política a l'ètica o l'economia. En el fons, la polaritat entre essencialisme i no-essencialisme no està ni molt menys resolta en l'actualitat.

El primer gran debat d'avui quant a la natura humana gira al voltant de dues visions contraposades sovint: l'essencialisme i el construccionisme. Podem afirmar que en l'actualitat Steven Pinker representa una versió de l'antic essencialisme bo i partint de la psicologia evolutiva. Pinker és determinista i es pot considerar també essencialista. És determinista perquè pensa que hi ha elements innats en la ment humana i, d'altra banda, que la biologia determina el comportament. No defensa pas un essencialisme clàssic (ningú no se'l prendria seriosament) i, dins dels límits de la biologia, accepta (a contracor, a parer meu) uns elements canviants. En suma, per a Pinker, la natura humana és producte de l'evolució, compta amb estructures fixes, però no alienes al canvi. Podríem titllar-lo de determinista evolucionista o d'essentialista moderat.

D'altra banda, Michel Foucault és un dels grans filòsofs contemporanis, representant de l'anomenat construccionisme. Per a ell, tot el coneixement està intricat en una teranyina interdependent, en què s'inclouen les relacions de poder. Les realitats que havíem cregut naturals (o sia, donades *a priori* i per sempre) són, de fet, discursos concrets que configuren els subjectes i les societats. Per a ell no té sentit la recerca d'elements essencials, sinó la recerca de la història que ha fet possible els conceptes que tot sovint hem cregut essencials. És per això que la seva proposta no suposa un nou dogmatisme sinó un mètode, un tarannà que ens hauria de vacunar contra el virus de l'essentialisme.

Un altre debat actual en relació a la natura humana el representa la parella clàssica natura-cultura. Què hi ha de biològic i què hi ha de cultural en l'ésser humà? Edward Wilson, considerat el pare de la sociobiologia, promou el determinisme naturalista que pot derivar en discriminacions i desigualtats. Tot i això, defensa la interacció entre natura i cultura. És un exemple de la relació estreta entre ciència i política, perquè les seves afirmacions com a científic contenen arguments per a polítiques concretes. Tim Ingold, antropòleg, fa una filosofia més elaborada i complexa que Wilson, i és més suggerent. En resum, qüestiona el dualisme clàssic natura-cultura —defensat avui encara per molts acadèmics—: la realitat és complexa i tot hi està interconnectat. Nega en rodó l'existència d'una natura humana, un concepte de la nostra tradició filosòfica, que és l'excusa per als essencialismes.

El dilema entre determinisme i llibertat és controvertit. Partidari radical del determinisme, Robert Sapolsky defensa que la llibertat no existeix, que tot està determinat: de l'inici de

l'univers al darrer dels nostres actes, tot està condicionat per causes preestablertes, i per això la llibertat és il·lusòria. Daniel Dennett és el contrapunt de Sapolsky, però Dennett no és un defensor a ultrança de la llibertat, sinó un compatibilista: accepta els diversos i variats factors determinants, molt en especial els biològics, però reclama un espai per al lliure albir.

És rellevant endemés el debat entre el transhumanisme i el posthumanisme, representats per Nick Bostrom i Donna Haraway. Bostrom, seguint l'estel·la del moviment il·lustrat, manté una perspectiva idealista en la qual la tecnologia és una eina fonamental per a la millora de la condició humana, destinada a superar les nostres limitacions biològiques, dibuixant així una humanitat futura millorada. Haraway és considerada posthumanista (tot i que és una etiqueta que rebutja): qüestiona la divisió entre humans i no humans i, des d'un punt de vista més crític que el de Bostrom, denuncia l'artificialitat d'altres dualismes clàssics de la tradició occidental.

L'antropocentrisme i l'ecocentrisme constitueixen una altra controvèrsia. Peter Singer, tot i que critica l'antropocentrisme i defensa els drets dels animals, no aconsegueix sortir del paradigma antropocèntric: a partir de l'utilitarisme clàssic, advoca per la universalització de l'ètica occidental i els valors liberals. En canvi, Bruno Latour és considerat un dels representats de l'ecocentrisme: malda per reformar tot l'edifici filosòfic, a diferència de Singer, començant per una crítica mordaç a la Modernitat i acabant per negar les fronteres entre humans i no humans, en un discurs similar al de Haraway (el concepte de natura humana esdevé, així, irrellevant).

L'última polèmica analitzada se centra en les arrels de la moral: si és innata o adquirida. Richard Dawkins defensa l'innatisme moral basant-se en la teoria de la selecció natural, centrada en la genètica i, en concret, en l'egoisme natural dels éssers vius. En canvi, Stephen Jay Gould afirma que la ciència (la biologia, més específicament) no ens permet d'establir cap base indubtable per sostenir la idea innatista de la moral, ans al contrari: l'innatisme ha estat, al llarg de la història, la coartada per a polítiques discriminatòries.

3.2. Essencialisme i construccionisme

3.2.1. Pinker: el retorn de la natura humana

Des de la biologia evolutiva (ciència que estudia l'evolució de les espècies al llarg del temps), el psicòleg Steven Pinker (1954-) afirma que tant la ment com el comportament humans són fruit de l'evolució.

Si bé no el podem titllar d'essencialista en el sentit fort del terme —en l'accepció clàssica d'una essència fixa i eterna—, sí que podem dir-ne essencialista amb matisos: Pinker no nega pas el paper social en el comportament humà, però el circumscriu a una realitat més àmplia, la biològica. I defensa l'innatisme, és a dir, l'existència d'estructures *a priori* en la ment humana: el cervell humà compta amb una bastida fixa —producte de l'evolució natural— permeable (només fins a un cert grau) a la realitat social i cultural; es tracta, per tant, d'un determinista evolucionista o un essencialista moderat.

És, com ara veurem, partidari de l'existència d'una natura humana universal.

El llenguatge humà sempre ha estat un tema d'interès per als pensadors. Pinker, en el seu llibre *The Language Instinct* del 1994, centra la seva recerca en aquest fenomen, que per a ell és una prova de l'existència d'una natura humana universal, ja que el llenguatge no és una creació social, sinó que té unes arrels biològiques. En mots de Pinker, «Modern intellectual life is suffused with a relativism that denies that there is such a thing as a universal human nature, and the existence of a language instinct in any form challenges that denial.» (Pinker, citat a Shapiro, 2002). Una incursió més acadèmica al tema la trobem al llibre *How the Mind Works*, del 1998, en què totes les característiques humanes s'expliquen, en darrer terme, com a parts de la natura humana, filla, al seu torn, de l'evolució biològica.

Pinker afirma: «Antes bien, el lenguaje es una pieza singular de la maquinaria biológica de nuestro cerebro.» (Pinker, 1995: 18). El llenguatge és un instint, com ja digué Darwin al

segle XIX i Chomsky⁹⁶ reblà al XX: es tracta de la teoria de l'innatisme (v. Pinker, 1995: 20), postura contraposada a la tradició construccionista. El llenguatge, encara que únic dels humans (segons Pinker),⁹⁷ no deixa de ser un tret biològic, un producte de la selecció natural (1995: 19, 400-401).

Encara més, per a Pinker, pensament i llenguatge són coses distintes. Contra Wittgenstein, afirma que «La idea de que el lenguaje moldea el pensamiento parecía plausible cuando los científicos aún desconocían no sólo cómo funciona el pensamiento, sino incluso el modo de estudiarlo. Pero ahora que los científicos cognitivos ya saben cómo se debe pensar acerca del pensamiento, ya no es tan fácil de caer en la tentación de equipararlo con el lenguaje, pues las palabras son más palpables que las ideas.» (1995: 61).

Com que només tenim paraules per expressar-nos, hem cregut que el pensament i el llenguatge eren el mateix: «En cambio, las ideas están atrapadas dentro de la cabeza de quien las piensa. Si queremos saber lo que piensa otra persona, o hablar con alguien sobre la naturaleza del pensamiento, no tenemos más remedio que usar palabras.» (Pinker, 1995: 70). La seva idea és clara, encara que manca saber com ens ho farem per entendre allò que només es pot entendre amb paraules però que a la vegada se situa fora d'elles. I, com de costum, explica que la majoria d'estudis científics avalen aquest parer (1995: 70, 159).

Hi ha una capacitat universal del llenguatge, que ell en diu «mentalese», comuna a tota llengua: «Así pues, conocer una lengua es saber cómo traducir el mentalés a ristas de palabras y viceversa. Las personas desprovistas de lenguaje seguirían teniendo el mentalés, y los bebés y muchos animales no humanos tendrán seguramente dialectos más simplificados de él.» (Pinker, 1995: 85).

O sia, el pensament és molt complex, encara que només el puguem expressar amb llenguatge; l'empirisme l'erra, ja que hi ha una estructura mental innata que permet el

⁹⁶ «En opinión de Chomsky, las super-reglas (o principios) sin orden específico son universales e innatos. Cuando un niño aprende una lengua particular, no tiene que aprender una larga lista de reglas, dado que nace sabiendo las super-reglas.» (Pinker, 1995: 118).

⁹⁷ «Así pues, por lo que se sabe en la actualidad, no es descabellado suponer que el lenguaje ha ido desarrollándose poco a poco, a pesar de que no haya ninguna otra especie, ni siquiera nuestros parientes más próximos los chimpancés, que lo posea. Puede que haya habido muchos organismos con capacidades lingüísticas intermedias que han muerto sin dejar rastro.» (Pinker, 1995: 378).

llenguatge: «El caso de la sintaxis ocupa un lugar destacado en la historia de la psicología, toda vez que pone de manifiesto que la complejidad de la mente no es consecuencia de un proceso de aprendizaje; antes bien, el aprendizaje es consecuencia de la complejidad de la mente. Y esto sí es una noticia.» (Pinker, 1995: 133).

La ment humana és un tret universal que compta amb una complexa estructura innata, afinada per l'evolució, sempre atent a la supervivència de l'espècie. Pinker s'oposa a la visió construccionista d'una ment afaïçonada per les transformacions externes: «In both of them [*The Language Instinct* i *How the Mind Works*], Pinker lobbed his arguments with verve and alacrity at the most popular alternative view: that the mind is essentially silly putty, and that commonalities and differences in how people think can be traced to commonalities and differences in their environments.» (Shapiro, 2002).

En el tercer llibre rellevant, *The Blank Slate*, la croada de Pinker contra el construccionisme arriba al seu zenit: «And woe betide those accused of the heresy of biological determinism, which has come to stand for any suggestion that genetic factors play a role in shaping patterns of human behavior. Scientists who study the heritability of traits like intelligence and aggressiveness, or who advance evolutionary explanations for some aspects of cognition, are commonly denounced as racist (or fascist or sexist), picketed, harassed, and sometimes assaulted by protesters.» (Shapiro, 2002). Es tracta d'un victimisme fora de lloc, que sembla negar l'evidència. I és que el determinisme ha servit manta vegades per justificar tota mena de discriminacions.

Pinker hi denuncia els perills de la creença en la *tabula rasa*. Ho fa amb els exemples del bon salvatge de Rousseau i amb *el fantasma dins la màquina* de Descartes: la neurociència demostra que la ment no és una *tabula rasa*, ans un sistema universal —que pot variar segons la genètica de cada individu, i sens perjudici de la influència ambiental. Ara bé, a parer de Pinker hi ha, com he dit, unes estructures mentals preestablertes. A partir d'aquest supòsit, critica la idea del bon salvatge de Rousseau, que em fa preguntar-me molt seriosament si Pinker l'ha entès: Rousseau no és un pensador fàcil, ni molt menys simple, i la interpretació de Pinker està a l'alçada d'ell mateix, no pas del ginebrí. En qualsevol cas, afirma que les societats primitives d'ahir eren més violentes que les societats desenvolupades d'avui: no és només que la complexitat cultural no ens

perverteix, sinó que ens millora com a humans; és optimista, i nega el pessimisme que carrega a la societat (a l'ambient i a la cultura) els mals dels nostres dies. El segon exemple ataca el dualisme cartesià: per a Pinker (i molts científics actuals), els processos mentals poden ser interpretats com a processos físics i, per tant, no hi ha espai per a l'ànima (es tracta de la teoria materialista): les claus del comportament humà són al cervell, i no pas en una zona ignota i oculta (l'ànima cartesiana), rebla Pinker (Shapiro, 2002).

Cal recalcar que «In short, Pinker uses everything he can think of to make the case for an inborn and largely immutable human nature.» (Shapiro, 2002). Estudis científics i una munió de casos diversos, tot apunta a l'existència d'una natura humana fixa.

Tot i la cura de Pinker de no usar la biologia com a justificació moral, com sol passar amb els deterministes, se li escapen de vegades els seus prejudicis conservadors. Per posar un exemple, Pinker defensa els rols socials de gènere recolzant-se en fets biològics, ja que «Natural selection, after all, makes it so: men are designed to invest heavily in social status (in order to attract women); women are designed to invest heavily in their offspring.» (Pinker, citat a Shapiro, 2002).

L'aposta per la psicologia evolutiva de Pinker és total, i això el converteix, a parer meu, en un dogmàtic. Per a Shapiro, «From a pragmatic point of view, the most serious weakness of Pinker's thesis is its reliance on the logic of evolutionary psychology. [...] The problem is that, at best, and even when there is evidence that fixed biological factors contribute to behavior, all that evidence can show is that evolutionary explanation is plausible, not that it is either necessary or sufficient.» (Shapiro, 2002). El fet és que sabem molt poc del misteri humà, però els determinismes utilitzen les ciències (potser sense mala fe, val a dir) per justificar llurs intuïcions, que solen ser de tipus més aviat conservador.⁹⁸

En resum, existeix una natura humana que pot ser explicada mitjançant les ciències; que rau, d'alguna manera, dins nostre.

⁹⁸ «Unsurprisingly, some leading social theorists on the Right—including Francis Fukuyama, James Q. Wilson, and Charles Murray—have embraced evolutionary psychology to at least some degree.» (Shapiro, 2002). Certament, l'essencialisme tira cap a la dreta.

Si hi ha una natura humana vol dir que hi ha unes veritats, i per això Pinker defensa l'universalisme i censura el relativisme, que veu com una xacra.

Aquest universalisme que reivindica floreix en l'època il·lustrada: el moviment il·lustrat (*Enlightenment Now*) és l'exemple ideal de vindicació de la raó i de la ciència com a valors màxims.⁹⁹ L'escepticisme, per a Pinker, atempta contra uns valors forts, objectius, que ell enveja al món islàmic, però oblida que aquesta actitud escèptica ha estat i és el motor de l'avenç científic: «Pinker is no intellectual historian, so perhaps it should not be surprising that he overlooks a key Enlightenment debate. I'm referring to the long and vigorous debate over the power, foundation, and limits of rational inquiry, perhaps the core example of Enlightenment self-directed skepticism.» (Riskin, 2019).

Contra el reduccionisme de Pinker, cal dir que «[...] it was the twinning of reason and skepticism that most definitively characterized Enlightenment thought and writing. In particular, Enlightenment authors were keenly aware that knowledge is inseparable from the knower, composed not only of the thing known, but of the knower's perspective, passions, experience, interpretation, and instinct. Skepticism was the means by which they acknowledged this truth and put it to work. By eliminating skepticism from his rendition of the Enlightenment, Pinker has done the equivalent of removing every second word of a book: what's left behind is not half the sense of the original, but just nonsense.» (Riskin, 2019). Pinker, doncs, distorsiona la comprensió de l'època il·lustrada per enfortir els seus arguments a favor de l'universalisme.

El mètode de Pinker és l'exposició de dades i la confrontació d'idees amb la realitat. Ara bé, les dades són sempre una interpretació i la realitat no deixa de ser la nostra realitat, no n'hi ha una d'objectiva a la qual puguem accedir, com assenyalà Nietzsche. Emperò, a més a més, les dades que maneja Pinker provenen en major part d'una font amiga (cosa que palesa, un altre cop, el lligam entre filosofia i política): «Despite Pinker's and Roser's repeated insinuations to the contrary, there is no such thing as interpretation-free data, nor could there ever be, even as an ideal. The processes of collecting, understanding, and

⁹⁹ Pinker exposa sense embuts la seva definició de ciència: «The essence of science is not a subject matter or a set of experimental techniques, but the conviction that our claims about the world are not matters of personal taste or conviction but can be evaluated for their degree of truth.» (Pinker, 2007: 168).

presenting data are interpretative at every level. To assert this obvious truth is not to be a science-hater or data-phobic know-nothing. On the contrary, it is to be two things Pinker claims to prize: a student of the Enlightenment and scientifically literate.» (Riskin, 2019).¹⁰⁰

En resum, la tesi de Pinker que la Il·lustració ha estat el camí vers un món millor sotsobra: «[...] presenting "data" as though it produces and speaks for itself is worse than useless: it is profoundly dishonest. What we need in this time of political, environmental, and cultural crisis is precisely the value Pinker rejects but that his Enlightenment heroes embraced, whatever their differences of opinion on other matters: skepticism, and an attendant spirit of informed criticism.» (Riskin, 2019). Certament, el dogmatisme de Pinker apareix des del moment en què defensa unes dades inapel·lables i uns fets objectius i, més encara, quan estableix una frontera nítida entre veritat i mentida.

La psicologia evolutiva de Pinker pot aplicar-se a tots els camps. Per exemple, al de la literatura, que ens mostra que la natura humana té un fonament biològic.

Pinker defensa que el món literari ha estat una manera particular d'accedir a la natura humana, i això és el que ell reivindica (com ha fet sempre; d'altra part, no el podem pas acusar d'incoherent): continua oposant-se a la teoria de la *tabula rasa*, que ell atribueix, tal vegada amb un excés de zel interpretatiu, al construccionisme. Continua cercant l'element universal de l'ésser humà, que a parer seu apareix també en la literatura (Pinker, 2007: 163). Tots els autors del llibre que Pinker comenta tenen un denominador comú, a saber, la defensa de l'existència d'una natura humana universal, que es pot endevinar en la història de la literatura. Per posar un parell d'exemples, «The literature scholar Marcus Nordlund defends the reality of romantic love as a universal human emotion in the teeth of the dogma among literary intellectuals that it is a late social construction.» (Pinker, 2007: 167); i també: «Gottschall examines the common claim from feminist theory that "European fairy tales reflect and perpetuate the arbitrary gender norms of western patriarchal societies", a corollary of its tenet that gender is a social construction in its entirety.» (Pinker, 2007: 168). No crec que cap investigador seriós negui el paper de la biologia en

¹⁰⁰ Subratllat meu.

l'ésser humà, però el cas és que Pinker demostra amb moltes dades el que l'evolucionisme diu: la selecció natural fa que els homes i les dones vulguin casar-se entre ells.

En síntesi, rebutja la concepció postmoderna relativista: per a ell, hi ha trets universals (més enllà de cultures i èpoques), que podem conèixer gràcies als avenços científics: «La vida intel·lectual moderna està sumida en un relativisme que nega la existencia de una naturaleza humana universal, y la existencia de un instinto del lenguaje, sea cual fuere su forma, supone un desafío a esta negación.» (Pinker, 1995: 446). Es tracta del determinisme biològic, que Pinker mira de separar de les acusacions de conservadorisme. Sosté que hi ha una natura humana universal, més enllà de les diferències culturals, a parer seu superficials i àdhuc anecdòtiques (1995: 453).

Aquest determinisme fou ja criticat per Lewontin, Rose i Kamin (1984), una crítica que val, penso, encara avui, per encarar-la a la postura de Pinker. No oblidem que el determinisme biològic deriva sovint en posicions conservadores i ens pot dur a la discriminació. I també a la inversa: certes ideologies han usat i usen la biologia com a coartada per a llur justificació.

Pinker parteix de l'evolucionisme per defensar que tots els trets humans provenen de la nostra biologia, i el factor cultural (que, com he dit, Pinker no s'atreveix a negar) queda marginat a un paper secundari. Aquest accent en la biologia no està justificat: per a Lewontin, Rose i Kamin (1984) la natura humana no es pot reduir a la biologia, ja que això no deixa de ser, per molt maquillat que ens ho presenti Pinker, essencialisme biològic.

El determinisme biològic ha estat coartada dels prejudicis més diversos: «Now it is the IQ and race, now criminal genes, now the biological inferiority of women, now the genetic fixity of human nature.» (Lewontin, Rose i Kamin, 1984: 265).

La posició de Lewontin, Rose i Kamin (1984) vol anar més enllà del dualisme radical entre determinisme biològic i determinisme cultural, es tracta d'evitar els extrems, que sempre solen ser falsos: «We do assert that we cannot think of any significant human social behavior that is built into our genes in such a way that it cannot be modified and shaped by social conditioning. [...] Yet, at the same time, we deny that human beings are born

tabulae rasae, which they evidently are not, and that individual human beings are simple mirrors of social circumstances. If that were the case, there could be no social evolution.» (Lewontin, Rose i Kamin, 1984: 267).

Aquesta pretesa línia entre cultura i natura, sigui com sigui, és falsa. Volen anar fins i tot més enllà de l'interaccionisme: «Organisms do not simply adapt to previously existing, autonomous environments; they create, destroy, modify and internally transform aspects of the external world by their own life activities to make this environment. Just as there is no organism without an environment, so there is no environment without an organism. Neither organism nor environment is a closed system: each is open to the other.» (Lewontin, Rose i Kamin, 1984: 273). És a dir, que no hi ha dues realitats pures que es relacionen entre elles, sinó que, precisament en aquesta relació, ambdues realitats són modificades una per l'altra a l'ensem. Dit altrament, subjecte i objecte no són dues entitats aïllades o diferenciades, sinó que es creen i recreen en llur interacció.

En suma, «The biological and the social are neither separable, nor antithetical, nor alternatives, but complementary. All causes of the behavior of organisms, in the temporal sense to which we should restrict the term cause, are simultaneously both social and biological, as they are all amenable to analysis at many levels. All human phenomena are simultaneously social and biological, just as they are simultaneously chemical and physical. Holistic and reductionist accounts of phenomena are not "causes" of those phenomena but merely "descriptions" of them at particular levels, in particular scientific languages.» (Lewontin, Rose i Kamin, 1984: 282).

En el tema de la ment, afirmen: «Brains, for reductionists, are determinate biological objects whose properties produce the behaviors we observe and the states of thought or intention we infer from that behavior.» (Lewontin, Rose i Kamin, 1984: 283). I aquest seria, en resum, el cas de Pinker.

En conclusió, Pinker és un psicòleg evolutiu que defensa una natura humana universal, filla, això sí, de l'evolució de l'espècie. En l'àmbit psicològic, aposta per la teoria innatista, que sosté que hi ha estructures fixes al cervell que ens permeten, per exemple, l'ús del llenguatge, que és un instint biològic, i no pas un producte social, i s'alinea amb les

hipòtesis chomskyanes i la seva teoria de la gramàtica universal, bo i distingint entre pensament i llenguatge.

La defensa d'una natura humana determinada el duu alhora vers l'universalisme (moral), que troba la seva justificació en la ciència (que, com he exposat, conté segons ell qualitats objectives indiscutibles).

Ara bé, la manera de presentar les dades i les seves fonts són, almenys, sospitoses: engegat per la consecució d'unes idees, les manipula fins a un punt extrem.

Evita el conservadorisme que sol néixer del determinisme biològic, però no sempre se'n surt, i és que tots som presoners dels nostres prejudicis.

És dogmàtic en el sentit que la seva teoria es presenta com a necessària i veritable.

En definitiva, Pinker creu que la ciència explica i explicarà què és l'ésser humà, en una visió reduccionista i amb una confiança incòmoda en la psicologia evolutiva com a solució absoluta.

3.2.2. Foucault: l'home com a invenció històrica

Com he esmentat a la secció anterior, l'essencialisme es contraposa al construccionisme, el representant més cèlebre del qual és Michel Foucault (1926-1984), i que ens servirà de contrapunt al determinisme biològic suara exposat. Però, la seva època no és ben bé la nostra:

These three accounts [a saber: la xarxa de comunicació, el món virtual i la globalització] of our present have much in common. They are rooted in the technological advances of the past thirty or forty years. They see our recent history as breaking with its slightly less recent past. They ascribe a determining power to the intertwining of transnational capitalism and the rise of a digital culture. For them, 1976 is a long time ago. As a result, they would account Foucault's histories of sexuality, of the prison, and of madness as belonging to another age, an epoch that precedes rather than coincides with our own (May, 2005: 72).

Encara que el nostre present no sigui el de Foucault, ja que fa quaranta anys de la seva mort, això no vol pas dir que no ens en puguem aprofitar: el que ens serveix avui, i molt, és el mètode foucaultià. En concret, hi ha tres conceptes que sobresurten en la seva obra: saber, poder i subjecte, interdependents fins al punt que no podem entendre'n un sense tenir en compte els altres (Saar i Vogelmann, 2024: 45).

Els determinismes, com sabem, defensen que hi ha una natura humana universal; els constructivistes, per contra, afirmen que l'ésser humà es fa en raó de diversos factors externs, lligats a múltiples variacions.

Hem vist el paper central del llenguatge en el debat de la natura humana. Pinker es recolzava sovint en Chomsky per enfortir la seva tesi a favor d'una natura humana comuna. Vegem ara com incideix aquest debat en el nostre tema.

Chomsky parteix de la lingüística per defensar aquesta natura humana comuna, i es pregunta com és possible que l'infant esdevingui un parlant competent del llenguatge amb les poques regles que sap, tot arribant a la conclusió que hi ha d'haver unes estructures fixes al cervell que li ho permetin. Tenim, doncs, el punt zero de la seva teoria: el fonament del fenomen lingüístic és una estructura innata. En mots de Chomsky:

Sostengo que este conocimiento intuitivo, o mejor este esquematismo que permite obtener un conocimiento completo a partir de datos muy parciales, es un componente fundamental de la naturaleza humana; y es un componente fundamental ya que el lenguaje no solamente juega un papel en la comunicación, sino también en la expresión del pensamiento y en la interacción entre los individuos, supongo que lo mismo ocurre en otros campos de la inteligencia, del conocimiento y del comportamiento humano (Chomsky, a Foucault, 2000: 59).

Per a Chomsky, hi ha un innatisme estructural en la ment humana, un tret clau i únic de la natura humana, que fonamenta al seu torn el comportament. És clau perquè per a ell — com per a Pinker— el llenguatge i el pensament són dues coses distintes, la primera de les quals és emergència de la segona.

Per contra, l'opinió de Foucault sembla més desenvolupada des del punt de mira argumental: «La noción de naturaleza humana me parece que jugó, en la historia del conocimiento, esencialmente el papel de un indicador epistemológico para designar determinados tipos de discursos en relación o en oposición con la teología, la biología, o la historia.» (Foucault, 2000: 61).

La natura humana, doncs, és una construcció històrica i, per tant, lligada a les transformacions dels temps, i no pas res donat *a priori*, com defensa Chomsky. L'home no és un concepte que puguem apressar, ans un concepte històric, i és per això que els seus sentits canvien segons les èpoques (Foucault, 1968).

A Chomsky, emperò, li resulta impossible sortir del marc científic, i creu que la resposta és en mans de la ciència; que és a ella que li correspon de trobar aquestes evidències (científiques) que ens duren a demostrar l'existència d'una natura humana universal. En darrer terme, és un home de fe. I aquesta creença duu dins seu al mateix temps la creença en el progrés humà, que suposa una concepció lineal i acumulativa del saber, i que Foucault nega rotundament:¹⁰¹

¹⁰¹ El progrés —en aquest cas moral— també el defensava Pinker, i no és en absolut evident: «By seeing modern history almost exclusively through the lens of moral progress, Pinker blinds himself to the question of whether or not our own age is engaged in practices that a more progressive future will regard with horror.» (Searle, 2012). I, com d'habitud, Pinker usa el recurs de les dades, però tergiversant-les per al seu interès propi: així, ni l'esclavatge modern ni les guerres d'avui, en conclusió, es poden comparar amb els del passat; ignora que avui la guerra a gran escala tindria un component de suïcidi col·lectiu a causa de la realitat nuclear (Searle, 2012).

Durante mucho tiempo se pensó que las ciencias, el saber, seguían una cierta línea de "progreso", al obedecer al principio del "crecimiento", y al de la convergencia de todas estas especies de conocimiento. Sin embargo, cuando se observa cómo se desarrolló la comprensión europea, que terminó por convertirse en la comprensión mundial y universal, histórica y geográficamente, ¿se puede afirmar que hubo crecimiento? Yo diría más bien que se produjo una transformación (Foucault, 2000: 74).

Chomsky pensa que els humans estem determinats per quelcom d'intern; aquest quelcom seria la natura humana. Foucault, per contra, creu que tot es juga a l'exterior: l'ambient, la cultura, ens fa ser el que som. És per això que, a parer de Foucault, la política és l'esfera d'estudi principal, puix que tot en forma part i tot en depèn (Foucault, 2000: 81).¹⁰²

La coherència de les idees tant de Chomsky com de Foucault és palesa en l'esfera política, i és que ambdós intel·lectuals continuen advocant per un concepte particular d'ésser humà: mentre que Chomsky diu que hauríem de «[...] crear una teoria social humanitaria fundada, en la medida de lo posible, en un concepto sólido de la esencia de la naturaleza humana.» (Chomsky, a Foucault, 2000: 85), Foucault li respon que «Sí, pero, ¿no existe en eso un peligro? Si usted dice que una cierta naturaleza humana existe, que esa naturaleza humana no recibió de la sociedad actual los derechos y las posibilidades que le permitan realizarse...». (Foucault, 2000: 85). Es tracta de la relació entre filosofia i política que hem anat apuntant al llarg d'aquestes pàgines: una definició de natura humana comporta una declaració d'intencions polítiques explícites i implícites.

En el cas del concepte de justícia, Foucault s'inspira en el marxisme, i afirma: «[...] me parece que la idea de justicia fue inventada y puesta en práctica en diferentes tipos de sociedades en tanto que instrumento de un determinado poder político y económico, o como arma contra ese poder. Pero me parece que de todas formas la noción misma de justicia funciona como reivindicación hecha por la clase oprimida y como justificación por

¹⁰² Per a Foucault, tot està interconnectat: «Pero creo que el poder político se ejerce también por mediación de un determinado número de instituciones que aparentemente no tienen nada en común con él, que aparecen como independientes cuando en realidad no lo son. Esto se podría aplicar a la familia, a la universidad y, en términos generales, al conjunto del sistema escolar que en apariencia está hecho para distribuir el saber y en realidad para mantener en el poder a una determinada clase social y excluir de los instrumentos de poder a cualquier otra clase social.» (Foucault, 2000: 84).

parte de los opresores.» (Foucault, 2000: 94).¹⁰³ Mentre, Chomsky hi contraposa un punt de vista ideal d'inspiració platònica: «No estoy de acuerdo en absoluto con eso. Creo que existe una especie de base absoluta [...] que reside en último término en las cualidades humanas fundamentales sobre las que se funda una "verdadera" noción de justicia.» (Chomsky, a Foucault, 2000: 94).

Ara, la veritat no és una idea aïllada, sinó que neix d'una violència conceptual lligada a la política:

Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder ni sin poder (no es a pesar de [ser] un mito del que habría que recoger la historia y funciones, la recompensa de los espíritus libres, el hijo de largas soledades, el privilegio de los que han sabido liberarse). La verdad es de este mundo:¹⁰⁴ se produce en él gracias a múltiples coacciones. Y detenta en él efectos regulados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su "política general" de la verdad; es decir, los tipos de discurso que acoge y hace funcionar como verdaderos o falsos, el modo cómo se sancionan unos y otros; las técnicas y los procedimientos que están valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de quienes están a cargo de decir lo que funciona como verdadero (Foucault, 1994: 143).

La veritat és una creació humana, condicionada a lluites diverses, i que implica tot un seguit de relacions de poder: dir la veritat o no dir-la, seguir-la o negar-la, posiciona els individus en una jerarquia política concreta.

¹⁰³ És palesa la influència marxista en Foucault. A tall d'exemple: «Pero la función del encierro, la burguesía no la ha abandonado. Ha llegado a obtener los mismos efectos de encierro por otros medios. El endeudamiento del obrero le obliga por ejemplo a pagar su alquiler un mes por adelantado, y en cambio cobra su salario a fin de mes; la venta a plazos, el sistema de las cajas de ahorros, las cajas de retiros y asistencia, las ciudades obreras, todos éstos han sido diferentes medios para controlar a la clase obrera de una manera mucho más sutil, mucho más inteligente, mucho más fina, y para secuestrarla.» (Foucault, 1994: 67).

D'altra banda, Pinker creu que, en comptes d'un refinament, hi ha hagut un descens de la violència, perquè hi ha hagut abans un progrés moral, i cita Peter Singer: «Singer thinks that overtime human generations reason their way to inclusiveness and humanity by expanding our "circle of empathy". Once only one's close kin sat in the circle of concern, then fellow members of one's state of faith, now perhaps all of humanity or, as Singer is most famous for in his *Animal Liberation*, the circle can be extended to non-human species.» (Searle, 2012). Sembla, però, que es tracta més aviat d'una sofisticació que palesem, entre altres, en l'inici de la robotització de la guerra que estem vivint avui, o en noves possibles formes de discriminació. Searle ho denuncia: «We do not expose our newborns on the rocks because they are girls or are disabled, but select against them in the womb so that 100 million girls have "gone missing" and whole categories of human beings are disappearing from the world, and some, such as the geneticist Julian Sabulescu [sic] argue it is our "moral duty" to perform this "redesign" of the human species.» (2012). A parer de Searle, Savulescu representa la versió contemporània de les pràctiques ancestrals de selecció genètica, i es tracta, en el fons, d'una discriminació disfressada de progrés; contra el transhumanisme de Savulescu, Searle argumenta que la pretesa millora de l'espècie pot esdevenir fàcilment una nova forma d'eugenesia.

¹⁰⁴ Subratllat meu.

Però no només la veritat, tots els conceptes són, en el fons, creacions històriques i culturals:

[...] estas nociones de naturaleza humana, de justicia, de realización de la esencia humana, son nociones y conceptos que se formaron en el interior de nuestra civilización, en el interior de nuestro tipo de saber y de nuestro modo de filosofar, y que, en consecuencia, forman parte de nuestro sistema de clases, y que no podemos, por tanto, por muy lamentable que esto resulte, servirnos de estas nociones para describir o justificar un combate que debería —que debe en principio— dar la vuelta completamente a los fundamentos mismos de nuestra sociedad (Foucault, 2000: 94).

En comptes de cercar essències, quelcom immutable en l'ésser humà —altrament dit, la natura humana—, Foucault defensa que aquesta natura, en cas d'existir (tampoc no la nega taxativament enlloc, que jo sàpiga), és un producte ben humà, una creació social i cultural: «Y la ideología moral —ya que, ¿qué es nuestra moral sino lo que no ha dejado de ser corroborado y reconfirmado por las sentencias de los tribunales?—, esta ideología moral, al igual que las formas de justicia puestas en funcionamiento por el aparato burgués, deben ser pasadas por el tamiz de la más severa crítica.» (Foucault, 1994: 57-58).

Aprofundim ara en les idees que han anat sortint en el debat entre Chomsky i Foucault.

Hem vist que la història de la filosofia cerca —de manera més o menys evident— essències, és a dir, quelcom estàtic a què puguem atènyer-nos a l'hora d'explicar-nos a nosaltres mateixos:

Descartes and Freud offer very different answers to the question of who we are. What they converge on, however, and what so many thinkers that have provided the framework for our thinking about who we are—from Plato and Aristotle through the history of Christian thought to modern philosophers like Jean-Paul Sartre—what they converge upon is that the answer to this question lies in some essential character that we possess. Whoever it is that we are, it must be discovered in something timeless about us, something that gives each of us in this room a deep affinity with the medieval peasant or the ancient Greek warrior (May, 2005: 66).

Foucault representa un revulsiu a aquest tarannà, ja que pensa que és la contingència històrica allò que ens ha fet qui som. Però no és, com postulava Marx, la història necessària que ens ha de dur a un alliberament d'unes cadenes deshumanitzants, sinó que es tracta més aviat de tot un seguit d'atzars que ens han anat configurant:

Nothing outside of a fragile and contingent history made us who we are. That, as it will turn out, is at once our nature and our hope. As Foucault tells us, "There is an optimism that consists in saying that things couldn't be better. My optimism would rather consist in saying that so many things can be changed, fragile as they are, bound up more with circumstances than with necessities, more arbitrary than self-evident, more a matter of complex, but temporary, historical circumstances than with inevitable anthropological constraints." (May, 2005: 67).

Aquesta és, en síntesi, la idea de la natura humana en Foucault: «His studies are reflections on the question of who we are, even as they shift the ground for asking that question from the realm of the eternal and immutable to that of the contingent and changeable.» (May, 2005: 69). Som una pregunta que ens podem respondre en un context històric, una pregunta que mai no s'esgota.

En suma, la nostra natura no és el descobriment d'un absolut ignot; en tot cas, per trobar quelcom de similar a aquesta natura humana, hauríem de resseguir la nostra història: «The key, however, is that we are so not by necessity, neither by an essential nature that has made us that way and that we have only recently come to discover, nor by a history whose inevitable unfolding has revealed to us who we are.» (May, 2005: 69).

Introdueix Foucault un cert relativisme a la qüestió de la identitat humana, puix que no n'hi ha una d'universal, sinó que la identitat està lligada a un temps i un lloc: «When we ask who we are we must not ask after a nature that lies behind us or that has made us what we are. Neither are we to ask after a telos that lies before us and draws us toward it. We are not to ask what we have been revealed to be. We are, instead, to ask how we have come to be who we are, how the multiple strands of our history have led us to be this being and not another at this particular moment.» (May: 2005: 69).

De fet, segons Foucault, no estem determinats ni pel nostre passat ni pel nostre futur (més del que vulguem estar-ho, val a dir). El que podem fer, si és que pretenem conèixer-nos millor, és estudiar la nostra gènesi històrica, a la manera de Nietzsche. Emperò, no hem d'oblidar que el mètode foucaultià demana una panoràmica al més vasta possible, ja que cada detall compta a l'hora de reconstruir el trencaclosques del nostre present: «To approach our present as though it were reducible to a unitary explanation is to approach

it sloppily, without concern for detail, without responsiveness to the practices and the archives among which we live.» (May, 2005: 72).

És doncs la característica primera del construccionisme la mirada global a l'hora d'analitzar els fenòmens: «Foucault wanted to show how such kinds of people [l'homosexual, el delinqüent...] were constructed. He urges us to discover how "subjects are gradually, progressively, really, and materially constituted through a multiplicity of organisms, forces, energies, materials, desires, thoughts", and so on. His genealogies — a mode of analysis used by Friedrich Nietzsche — lay out specific local, small-scale, contingent relations of power. They are crammed full of historical detail, leading us to see that what appears as a natural category has been constructed in history by a myriad of forgotten events.» (McIntyre, 2024). La creació dels conceptes és un procés complex en el qual intervenen multitud de factors; alguns d'ells, d'origen oblidat i que creiem naturals.

Aquest plantejament mostra la relació íntima entre la construcció dels subjectes i el poder, entenent el poder no d'una manera limitada a la relació entre amos i esclaus, sinó com a xarxa complexíssima de relacions. Així, «The social and human sciences which Foucault focussed on the knowledges they produce are inextricably entangled with power. Since power cannot be grasped in terms of a simple opposition between rulers and ruled. Foucault analysed webs of multiple anonymous interactions at a local level, which support, cancel, amplify, undermine or relay power's reach.» (McIntyre, 2024). El poder és un concepte ampli i difícil: «In his analysis of power, Foucault carefully articulates a methodological concept of power as relational, strategic and productive to circumvent questions of legitimacy in favor of questions about functioning. He thereby tries to free us from a "juridico-discursive" understanding of power that reduces all exercises of power to the same — legal — model of prohibition.» (Saar i Vogelmann, 2024: 37). Va, per tant, molt més enllà del poder judicial de multes i càstigs.

Al seu torn, el saber, el coneixement (òbviament, també la ciència) s'ha fet amb discursos: «This is very different to conventional understanding which suggests that science is exactly that form of knowledge which abstracts from the particularities of interests, prejudices, and power in order to reach universal truths. Against this notion, Foucault's genealogies chronicle how successive configurations of power and knowledge, tangled

together within discourses, social institutions, and practices, interact to govern individual bodies and populations by constituting both objects and subjects.» (McIntyre, 2024).¹⁰⁵

El saber i el poder s'entrellacen: no són pas el mateix, però no poden ser pensats per separat. En síntesi, Foucault rebutja la reputació d'objectivitat i asèpsia del discurs científic, el qual no deixa de formar part d'un entramat superior i complex, la societat concreta: «In Foucault's genealogies, we cannot fully separate the existence of an object of knowledge from the various practices through which we encounter and deal with it.» (McIntyre, 2024).

El saber també està lligat a la veritat: «Similarly, Foucault's analyses of knowlegde — from scientific discourses such as psychiatry or criminology to individual practices of veridiction such as *parrhesia* —¹⁰⁶ circumvent the immediate assessment of statements to be truth-apt, i.e., to have truth-values at all.» (Saar i Vogelmann, 2024: 38). És a dir, en comptes d'encaboriar-nos en l'estatut de veritat del coneixement, ens proposa de descobrir l'entramat de pràctiques socials que han donat lloc al fenomen concret, el qual, com hem vist, no ha nascut sinó de faisó violenta: «Truth, I should say rather, the system of truth and falsity, will have revealed the face it turned away from us for so long and which is that of its violence.» (Foucault, a Saar i Vogelmann, 2024: 39).

Per a Foucault, certament, el discurs és un tipus de violència que s'aplica a les pràctiques humanes i que imposa una determinada visió del món (Foucault, 1982). La natura humana seria, doncs, una construcció mitjançant (la violència de) discursos diversos que han anat transformant-se al llarg dels segles.

Ara bé, malgrat que els fenòmens diversos de la nostra cultura estan interconnectats i són fruit de contingències històriques, no per això esdevenen menys reals, ans al contrari: «These objects — the economy, madness, sexuality, and so forth — don't exist like the mind-independent objects of the natural sciences. But their appearance can't be explained

¹⁰⁵ Recordem com definia Pinker la ciència: «The essence of science is not a subject matter or a set of experimental techniques, but the conviction that our claims about the world are not matters of personal taste or conviction but can be evaluated for their degree of truth.» (Pinker, 2007: 168).

¹⁰⁶ *Parrhesia* prové del grec (παρρησία), format per *pan* (πᾶν, tot) i *rhema* (ῥῆμα, allò que es diu). Literalment significa *dir-ho tot*, en el sentit de parlar amb total franquesa i sense ocultar res.

as illusory or ideological effects of hegemonic practices. Once picked out by concepts and given a role in scientific theories linked to power, these objects are constituted as reality, as candidates for true statements which can then shape social practices.» (McIntyre, 2024). Les veritats són reals, però el que és important és accentuar el fet que no són revelacions d'essències, ans produccions humanes, fetes en la història. Es tracta d'emprendre un treball genealògic per comprendre'ns a nosaltres mateixos, a la vegada que desmitifiquem els conceptes que semblaven eterns i immutables (Saar i Vogelmann, 2024: 40-41). En el cas de l'ontologia avui, «Such an ontology will be essentially historical and will leave behind the aspiration to provide a perspective on eternal, unchanging essences. On the contrary, a Foucauldian or Post-Foucauldian historical ontology will place all emphasis on the emergence of entities and their historical transformation.» (Saar i Vogelmann, 2024: 43). Com es veu, és una proposta metafísica en sentit laxe, en comparació a les ambicions totalitzadores d'antuvi.

Aquesta violència del discurs també és la responsable de la creació del subjecte. Si volem seguir el mètode foucaultian per conèixer-nos millor, hem de cercar el perquè de les nostres obsessions (per exemple amb el concepte encara actual d'autenticitat), ja que «When it comes to the third axis of analysis, subjectivity, we encounter the same method: Foucault replaces substantial notions of subjectivity — e.g., of individuals being imbued with an interiority that requires guidance and demands to be expressed truthfully — with a methodological, even praxeological concept of the subject as the site of a practical relation to self.» (Saar i Vogelmann, 2024: 38). El subjecte (com qualssevol altres realitats humanes) és una construcció històrica.

I, ja que no hi ha essència, la tasca del pensador és descobrir el perill diari en les formes de poder nocives, en mutació constant; és per això que nosaltres també hem de modificar el punt de vista tan sovint com calgui, puix que de vegades les tenim massa a prop i per això no les veiem: «What is unthinkable because it is so obvious, beyond question, part of nature, just the way things naturally are, suddenly becomes open to question. Genealogy destabilises foundations of knowledge by an account of historical beginnings "capable of undoing every infatuation."» (McIntyre, 2024).

Per tant, aquells fenòmens que crèiem indubtables, eterns i fixos, no ho són, i això obre la porta a la possibilitat de noves idees i nous horitzons.

La filosofia, doncs, no és la història de la revelació d'una veritat eterna, ans la pràctica discursiva en un temps històric: «[...] philosophy itself became a strange and unfamiliar object under this lens: not a history of more or less successful attempts to reveal the truth but a series of discursive events that can be traced back to the inner logic of a specific discourse trapped in its own self-referentiality.» (Saar i Vogelmann, 2024: 36).

De fet, els grans conceptes de la filosofia són productes de la història, creats mitjançant les pràctiques socials: «[...] reason, truth and knowledge are social phenomena. Yet, it insists on the politically significant further insight that epistemic phenomena do not just exist in social practices ridden with conflicts but are constituted by those conflictual practices which they in turn shape.» (Saar i Vogelmann, 2024: 44).

Llavors, el problema amb què ens topem és la manca d'un sòl on sustentar-nos: «How do we conceptualize knowledge as distinct from mere beliefs and opinions yet bound to changing historical constellations? How do we defend scientific practices and results against today's science deniers without immunizing the sciences from criticism and without idealizing knowledge away from its socio-material conditions of existence?» (Saar i Vogelmann, 2024: 38).

I la resposta al problema defuig els extrems, per radicals, bo i cercant una mitjanja raonable: «This debate seems stuck in the false alternative between a wholesale rejection or denial of scientific results and practices on the one hand and a blind idealization of "science" on the other hand that neither cares for actual scientific practices nor allows their nuanced and critical interrogation. Interestingly, the baseless attacks on the sciences as well as the naïve defense of them often rely on an oversimplified understanding of scientific practices searching for timeless truths free from social and political conflicts.» (Saar i Vogelmann, 2024: 47). És per això que la ciència continua sent un camí vàlid, sempre que no caiguem en el parany de la idealització i la idolatria.

Per tant, més que d'una teoria filosòfica, es tracta d'un tarannà que actua com a revulsiu als abusos de la filosofia. Així,

Foucault offers nothing like a science or a theory. His genealogies throw our current situation into sharp relief by revealing that what is taken as natural, universal, and necessary is local and contingently constructed. He certainly wouldn't regard his genealogies as free from the machinations of power he so graphically describes. He responds to the conditioned nature of thought, by saying that we must "every day ... determine which is the main danger", thus letting go the ambition of "ever acceding to a point of view that could give us access to any complete and definitive knowledge of what may constitute our historical limits". In other words, as we recognise dangers we should address them, yet we should never imagine that we have finally attained a view of things as they really are or should be and that the task of attaining this view is completed or can be completed for all time (McIntyre, 2024).

I és que perquè una cosa existeixi, cal que abans pugui ser pensada: «[...] the objects of social reality seem to emerge along with their concepts. Categorisations derived from scientific knowledge are then applied to bodies, moulding them to norms and changing the way people are seen and see themselves.» (McIntyre, 2024).¹⁰⁷ És aquesta interacció total que hem d'analitzar, allunyant-nos d'aquesta manera d'idealitzacions i dogmatismes. En mots de Foucault: «Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala e indica en las inercias y las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, el que se desplaza incesantemente y no sabe a ciencia cierta dónde estará ni qué pensará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente [...]» (Foucault, 1994: 163-164).

Foucault és sobretot un filòsof crític, que no fa una proposta teòrica explícita: «Mi posición es que no tenemos que proponer. Desde el momento en que se "propone", se propone un vocabulario, una ideología, que no pueden tener sino efectos de dominación.» (Foucault, 1994: 110).

¹⁰⁷ Resulta prou cridaner el cas de la psiquiatria: «Foucault's account of psychiatry as struggling with a multiplicity of forces to forge an object of knowledge and power can be extended into the twenty-first century, where we see psychiatry still struggling to establish itself as an authoritative science with agreed objects, concepts, and methods. Anne Harrington recounts how psychiatry's turn to biology in the 1980s usurped the authority of the Freudians who had emerged as its leaders in the years following the Second World War. Mental illness increasingly was seen as a combination of genetic, developmental, and environmental factors which come together in a way best understood by advances in brain biochemistry and neuroanatomy.» (McIntyre, 2024).

En el cas de la natura humana, com que ell no vol adoctrinar, sempre és millor d'analitzar les condicions en què apareix aquest concepte, que no pas lluitar per cercar-lo o per demostrar-ne l'existència. Una proposta construccionista treballa per fer visibles els entramats complexos que han fet possible l'existència del concepte i la defensa d'unes polítiques associades, i denuncia, a la vegada, l'ànsia injustificada de trobar aquelles veritats eternes que suposadament haurien d'explicar l'ésser humà.

3.3. Natura i cultura

3.3.1. Wilson: la configuració social biològica

Per encarar el segon dualisme actual en relació a la natura humana, el de la natura i la cultura, proposo primer una aproximació a la sociobiologia, encarnada pel seu màxim representant, Edward O. Wilson (1929-2021), amb el seu cèlebre llibre de 1975 *Sociobiology: The New Synthesis*. En mots de Wilson, la sociobiologia és «[...] the "systematic study of the biological basis of all social behavior" [...]» (Wilson, a Driscoll, 2022). El comportament social, doncs, se sustenta en la biologia, en allò que ens ve imposat per la natura. Aquesta tesi primera fou desenvolupada més endavant en el llibre *On Human Nature*, de 1978, el qual motivà apassionats debats intel·lectuals.

Wilson partia de la biologia darwiniana, de la teoria de la selecció natural: «Most of the book was devoted to the evolutionary relationship between an animals' behaviour and its environment, in particular the social environment. This approach was far from new, beginning with the publication in 1859 of *On the Origin of Species* by Charles Darwin.» (Keller, 2001: 109). Però Wilson va anar més enllà, fou un mirmecòleg amb aspiracions d'antropòleg (o àdhuc de filòsof): pretenia aplicar les teories animals a l'ésser humà: «Sociobiology is based on the principle that, over evolutionary time, natural selection has favoured genes that increase the survival and reproduction of organisms. As a result, extant organisms should generally behave so as to maximize their reproductive success. So far so good. But Wilson went an step further in asserting, in the final chapter of his book, that the same approach can be used to study human behaviour. And this ignited controversy.» (Keller, 2001: 109).

La teoria que funciona amb els altres animals pot tal vegada resultar problemàtica amb els humans: «[...] what works for ants and other nonhuman species is not always relevant for health and/or human outcomes. For example, the associations of Black people with poor health outcomes, economic disadvantage and reduced life expectancy can be explained by structural racism, yet Blackness or Black culture is frequently cited as the driver of those health disparities. Ant culture is hierarchal and matriarchal, based on human

understandings of gender. And the descriptions and importance of ant societies existing as colonies is a component of Wilson's work that should have been critiqued. Context matters.» (McLemore, 2021).

És perillós voler explicar la situació social apel·lant a les lleis biològiques, ja que això fa temptadora la justificació de l'estat actual de coses. Fent extensiva als homes la teoria aplicada als animals, Wilson obre una polèmica. És cert que al llarg de la història s'ha usat la biologia com a excusa per a una política discriminatòria, i aquest és el camí que sembla que assenyalava Wilson:

El libro, publicado en 1975 [*Sociobiology: The New Synthesis*], en realidad no hacía más que extender a otras especies el recurso teórico que Wilson ya había aplicado con éxito a las hormigas. Ese recurso consistía sencillamente en explicar el comportamiento social de aquellas especies que poseen dicho rasgo por medio de hipótesis adaptacionistas, en coherencia con lo que la propia teoría de Darwin reclamaba. Esta era una tarea que, desde las derivaciones peligrosas a las que condujo el darwinismo social a finales del siglo XIX y principios del XX y, sobre todo, desde la *Sozialbiologie* de los nazis, nadie se había atrevido a retomar (Diéguez, 2001).

Les tres crítiques principals que reberen les susdites obres foren el determinisme, el menysteniment del paper de la cultura i l'adaptacionisme (Driscoll, 2022).

Veurem que Wilson es defensa d'aquestes acusacions; el debat esdevé avui dia un cúmul indestruïble de subtileses i sofisticacions (hi ha tres corrents que provenen de la sociobiologia: l'ecologia del comportament humà, la psicologia evolutiva i la teoria de la doble herència).¹⁰⁸ Ara bé, podem arribar a alguna conclusió segura sobre la posició de Wilson en relació al tema de la natura humana? Aquest serà el nostre objectiu.

En un text clàssic del 1975, un grup de personalitats acadèmiques denunciaven els riscos de la nova disciplina. Potser, també fou gràcies a aquesta denúncia que ara els deterministes són més cautelosos a l'hora de fer afirmacions taxatives en relació a la natura humana. Sigui com sigui, hi havia i encara hi ha motius per a la cautela:

¹⁰⁸ «Over time the different theoretical views and choices of methodology have become entrenched in each project, increasing their disparity; the divisions also partly fall along disciplinary lines, with human behavioral ecologists tending to be anthropologists; evolutionary psychologists tending to be cognitive psychologists; and individuals working in dual inheritance theory tending to have some background in population biology modeling.» (Driscoll, 2022).

«Beginning with Darwin's theories of natural selection 125 years ago, new biological and genetic information has played a significant role in the development of social and political policy. From Herbert Spencer, who coined the phrase "survival of the fittest," to Konrad Lorenz, Robert Ardrey, and now E. O. Wilson, we have seen proclaimed the primacy of natural selection in determining most important characteristics of human behavior. These theories have resulted in a deterministic view of human societies and human action.» (Allen et al., 1975).

L'arrel del problema d'aquestes metafísiques, que van ressuscitant ara i adés, és que pretenen usar la genètica com a excusa per a la perpetuació de les desigualtats: «Each time these ideas have resurfaced the claim has been made that they were based on new scientific information. Yet each time, even though strong scientific arguments have been presented to show the absurdity of these theories, they have not died. The reason for the survival of these recurrent determinist theories is that they consistently tend to provide a genetic justification of the status quo and of existing privileges for certain groups according to class, race or sex. » (Allen et al., 1975).

Aquests intel·lectuals veien en Wilson i la sociobiologia l'encarnació d'aquesta nefasta tradició determinista: «The latest attempt to reinvigorate these tired theories comes with the alleged creation of a new discipline, sociobiology. This past summer we have been treated to a wave of publicity and laudatory reviews of E. O. Wilson's book, *Sociobiology: The New Synthesis* [...]» (Allen et al., 1975).

I Wilson, com d'habitud, afirmava que les seves anàlisis eren científiques en un grau superior a les precedents, i recolzades, evidentment, en dades fefaents,¹⁰⁹ que, a parer dels acadèmics contraris a Wilson, no deixaven de ser màscares d'ideologies polítiques conservadores:

Like others before him, Wilson's "breakthrough" is an attempt to introduce rigor and scope into the scientific study of society. However, Wilson dissociates himself from earlier biological determinists by accusing them of

¹⁰⁹ La tradició científica a què Wilson s'inscriu, no ho oblidem, és de caire conservador i discriminatori. Com ja hem vist en el cas de Pinker, les dades s'usen com a argument d'autoritat, però aquestes dades mai no són neutres: «First, the so-called normal distribution of statistics assumes that there are default humans who serve as the standard that the rest of us can be accurately measured against.» (McLemore, 2021).

employing an "advocacy method" (deliberately selecting facts to support preconceived notions) generating unfalsifiable hypotheses. He purports to take a more solidly scientific approach using a wealth of new information. We think that this information has little relevance to human behavior, and the supposedly objective, scientific approach in reality conceals political assumptions. Thus, we are presented with yet another defense of the status quo as an inevitable consequence of "human nature." (Allen et al., 1975).

La ciència, doncs, ens mostraria la veritable cara de la natura humana, a la qual hauríem de rendir-nos.

Segons aquests crítics, Wilson comet diversos errors, els més rellevants dels quals són els que segueixen. Primer, el comportament social no és un òrgan; no es pot, per tant, atribuir a la genètica: «This approach allows Wilson to confirm selectively certain contemporary behavior as adaptive and "natural" and thereby justify the present social order. The only basis for Wilson's definition of adaptive and maladaptive, however, is his own preferences. While he rejects the "advocacy approach" and claims scientific objectivity, Wilson reinforces his own speculations about a "human nature," i.e., that a great variety of human behavior is genetically determined, a position which does not follow from his evidence.» (Allen et al., 1975). Segon, no podem tampoc inferir del comportament animal (per exemple de les formigues) el comportament humà: «While evolutionary analysis provides a model for interpreting animal behavior, it does not establish any logical connection between behavior patterns in animal and human societies. But Wilson requires such a connection in order to use the vast amounts of animal evidence he has collected. One subtle way in which Wilson attempts to link animals and humans is to use metaphors from human societies to describe characteristics of animal societies.» (Allen et al., 1975).

El dibuix que fa la sociobiologia de la natura humana és especulatiu i no pas científic, en el sentit que no passa d'hipòtesi, sense possible contrastació empírica: «Many of Wilson's claims about human nature do not arise from objective observation (either of universals in human behavior or of generalities throughout animal societies), but from a speculative reconstruction of human prehistory.» (Allen et al., 1975).

Aquesta és la síntesi dels acadèmics signants del famós article, concís i duríssim:

What we are left with then is a particular theory about human nature, which has no scientific support, and which upholds the concept of a world with social arrangements remarkably similar to the world which E. O. Wilson inhabits. We are not denying that there are genetic components to human behavior. But we suspect that human biological universals are to be discovered more in the generalities of eating, excreting and sleeping than in such specific and highly variable habits as warfare, sexual exploitation of women and the use of money as a medium of exchange. What Wilson's book illustrates to us is the enormous difficulty in separating out not only the effects of environment (e.g., cultural transmission) but also the personal and social class prejudice of the researcher. Wilson joins the long parade of biological determinists whose work has served to buttress the institutions of their society by exonerating them from responsibility for social problems (Allen et al., 1975).

Aquesta teoria suposadament científica —és a dir, objectiva i comprovable— amaga uns prejudicis (i, doncs, tota una política): hom pretén d'imposar unes creences prèvies amb l'argument de la biologia com a *Faktum* irrevocable que les legitima al seu torn.

Wilson va respondre a l'article negant totes les acusacions: «The pivotal indictment which Allen et al. try to pin on me is that "Wilson joins the long parade of biological determinists whose work has served to buttress the institutions of their society by exonerating them from responsibility for social problems." I have done no such thing. In fact I have taken care elsewhere to do just the opposite.» (Wilson, 1975). I per demostrar-ho cita un article seu on alerta del perill de la fal·làcia naturalista, de la qual n'és molt conscient: el que diu la genètica, sigui el que sigui, no és argument suficient per dictar-nos el camí com a espècie, ans al contrari:

To an extent not yet known, we trust—we insist—that human nature can adapt to more encompassing forms of altruism and social justice. Genetic biases can be trespassed, passions averted or redirected, and ethics altered; and the human genius for making contracts can continue to be applied to achieve healthier and freer societies. Yet the mind is not infinitely malleable. Human sociobiology should be pursued and its findings weighed as the best means we have of tracing the evolutionary history of the mind. In the difficult journey ahead, during which our ultimate guide must be our deepest and, at present, least understood feelings, surely we cannot afford an ignorance of history (Wilson, 1975).

Tot amb tot, els seus adversaris «Veían en la sociobiología de Wilson poco más que una pseudociencia de clara orientación conservadora que, al pretender basar en la genética los comportamientos sociales humanos y, por tanto, al fijarlos en nuestra naturaleza, cerraría

el paso a cualquier intento serio de acabar con las injusticias y desigualdades que nos aquejan.» (Diéguez, 2001).¹¹⁰

Sens dubte, a primer cop d'ull és fàcil sospitar que la sociobiologia pot caure en el determinisme biològic (com defensaren per exemple Lewontin i Gould), però Wilson, a parer de Driscoll, a *On Human Nature* dóna més importància als factors ambientals que no pas als genètics (2022).

El comportament humà no pot pas reduir-se a unes instruccions inscrites als nostres gens, més aviat és la interacció entre l'entorn i la genètica allò que produeix el comportament: «There is no doubt that human behaviour is the product of complex interactions between numerous genes and the social environment. The straw man of a simple genetic determinism was raised by critics such as Stephen Jay Gould because it is easy to chastise sociobiologists for getting their genetics wrong.» (Keller, 2001: 109).

Des d'aquest punt de vista, les pors dels crítics no estarien, per tant, justificades: «[...] sociobiology by no means provides an ideological foundation for endorsing unwanted behaviour such racism, fascism and sexism. Yet it is true that some of Wilson's statements, in particular those pertaining to the existence of a human nature, did not take into account history and how various definitions of man's natural state had been used in the past to justify non-egalitarian political and social systems.» (Keller, 2001: 109).

Wilson defensava aquesta ciència (però en realitat repleta d'especulació i que apuntava sempre al determinisme biològic) mirant d'equilibrar els dos conceptes clau del nostre apartat: la natura i la cultura: «[...] sus críticos señalaban que las explicaciones sociobiológicas adolecían en bastantes ocasiones de un cuestionable determinismo genético. Wilson siempre rechazó esto último e insistió en que no había que confundir con el determinismo, según el cual los genes determinan formas culturales, la tesis de la coevolución entre genes y cultura, que era la que él sostenía.» (Diéguez, 2001).

¹¹⁰ Peter Singer és un dels actuals representants progressistes d'aquest darwinisme social : «[...] "ha llegado el momento de que la izquierda se tome en serio el hecho de que somos animales evolucionados y de que llevamos el sello de nuestra herencia, no solo en la anatomía y el ADN, sino también en nuestro comportamiento.» (Singer, a Diéguez, 2001).

Se li ha reprotxat, en segon lloc, d'ignorar la rellevància de la cultura, cosa, emperò, que Wilson mai no ha afirmat (Driscoll, 2022). Al contrari, Wilson defensa la idea que «All human behaviour is influenced by culture and can be modified by education.» (Keller, 2001: 109).

Tot i això, la balança de la sociobiologia sempre s'inclina vers la genètica. La cultura pot influir-hi, però fins a quin punt?

En tercer lloc, l'adaptacionisme en Wilson és evident, és a dir, la idea que el comportament humà s'explica com a conjunt d'adaptacions evolutives orientades a la reproducció de l'espècie (Driscoll, 2022). Si bé l'adaptacionisme no és impossible de defensar, la seva justificació científica esdevé problemàtica, com assenyala Keller (2001: 110). Tot amb tot, la sociobiologia té com a propòsit sostenir aquesta idea.

Endemés, Wilson se sustenta sempre en un dualisme injustificat, en la divisió artificial entre els conceptes de natura i cultura.

Quant al susdit dualisme, afirma McLemore: «His influential text *Sociobiology: The New Synthesis* contributed to the false dichotomy of nature versus nurture and spawned an entire field of behavioral psychology grounded in the notion that differences among humans could be explained by genetics, inheritance and other biological mechanisms.» (2021).

El problema en defensar aquest dualisme és que es perden tots els matisos necessaris per dur a terme una anàlisi acurada del comportament humà: «Lastly, examining nurture versus nature without any attention to externalities, such as opportunities and potential (financial structures, religiosity, community resources and other societal structures), that deeply influence human existence and experiences is both a crude and cruel lens. This dispassionate query will lead to individualistic notions of the value and meaning of human lives while, as a society, our collective fates are inextricably linked.» (McLemore, 2021).

Segons Wilson, la sociobiologia no deriva en determinisme biològic, tot i que deixa clar que la mal·leabilitat humana és limitada, o sia, que estem lligats a la biologia, i la cultura se situa en un segon pla, encara que podria actuar com a contrapès del factor genètic.

En segon lloc, l'idealisme de Wilson en favor dels acords socials oblida la realitat, feta de conflicte i de relacions desiguals, que ell sembla ignorar.

La sociobiologia, en tant que teoria total de l'ésser humà, no és altra cosa que una reedició del darwinisme social, que no passa, com hem vist, de proposta hipotètica. A Wilson el salva la seva prudència i tal vegada la seva bona fe. Encara que posa l'accent en la biologia, reserva un lloc a la cultura que preserva una certa esperança per a la transformació social:

Sociobiology, despite its complicated history, remains of interest to philosophers and has some import for certain important philosophical debates. One such question is whether human beings should be understood to have a nature, a set of traits which for Wilson in particular are those heritable traits that have been fixed in the population by natural selection (Wilson, 1978). Consequently, this 'nature' can be discovered and understood using the standard adaptationist methods used in other areas of biology. Most importantly, Wilson suggests that some of the characteristics that make up human nature are specifically behavioral (Driscoll, 2022).

El tema clau, en el fons, és les conseqüències polítiques d'una metafísica (que estem veient des de Plató): «Quite apart from the fundamental interest of the question of whether there is a human nature, the issue is important because it might have a significant moral or social upshot: what society we can have, and indeed what society we should have might depend on what human nature is like (Wilson, 1978).» (Driscoll, 2022). Quan asseverem que existeix una natura humana, qualsevulla que sigui, tracem alhora les línies que separen el bé del mal, el real de l'imaginari, el possible de l'impossible. I, per molt cautelosos que vulguem ser, no podem evitar el perill d'aital fal·làcia.

Avui dia, com he subratllat, els determinismes han esdevingut més matisats i raonats, tot i que el nucli del problema roman inalterable: «Philosophers of biology have strongly resisted the idea that humans have a 'nature' in anything like the traditional sense of a fixed essence [...] but there is also some debate about whether humans could be said to have a nature in the sense of a set of evolved traits in much the way that Wilson suggests

[...]» (Driscoll, 2022). La creença en una essència humana estàtica compta cada cop amb menys suport, però ha estat substituïda per la creença en una essència dinàmica que, tal vegada, no pugui evitar les conseqüències que implica creure en l'existència d'una natura humana.

En resum, la sociobiologia pretén explicar la conducta humana apel·lant a la nostra genètica, que és la història d'una llarga i lenta evolució la qual, al seu torn, ha estat una lluita per a l'adaptació de l'espècie al medi (el que es diu dels animals, s'aplica als homes), tot i que Wilson denuncia a la vegada la fal·làcia naturalista: el que som o el que hem estat —ço és, la natura humana— en cap cas no determina ni dicta el nostre futur, tot i que el condiciona.

La crítica principal que formulo a Wilson, i que veurem més endavant, és la següent: tot allò que ell titlla de biològic no ho és, almenys en el sentit que ell li dóna. No hi ha res humà al marge de la cultura; no és possible d'establir una divisió objectiva entre natura i cultura; tot allò que en diem natural està *contaminat* per idees, prejudicis, somnis... No hi ha, en definitiva, una dimensió biològica anterior ni independent de la cultura (ni de la política). Això no vol pas dir, és clar, que no existeixi la biologia.

No obstant, hem d'admetre que Wilson no usa mai la seva teoria com a coartada per a la defensa de discriminacions, almenys, de manera conscient ni, tampoc, per enfil·lar un discurs conservador o pessimista quant a l'espècie humana. Wilson ha lluitat sempre per un món millor, a favor de la igualtat i de la conservació del planeta:

No sé hasta qué punto, pese a su fuerte carisma, convencería a los asistentes de que su fe religiosa debería hacerles militar en el ecologismo o, al menos, simpatizar con él, pero he de admitir que su discurso, que acababa de desarrollar en un libro, no resultaba ni retórico ni vacío, y que en los EE.UU., un país en el que la religión tiene una presencia pública mucho más notable que en otros países occidentales, no era en absoluto baladí. Era, en definitiva, el discurso de un gran biólogo que sabía que su influencia podía ser usada para fomentar el cuidado por toda la vida en este planeta. Una de las principales tareas morales que tenemos por delante y a la que él dedicó sus empeños en los últimos años (Diéguez, 2001).

Però bo i partint de la parella natura-cultura, Wilson sempre accentua la natura, i llavors es cura en salut dient que la cultura és important, encara que li dedica molt poca atenció.

Per això, la seva visió és parcial, enfocada sobretot en l'aspecte biològic, i deixa de banda o, si més no, en segon pla, la dimensió cultural: el comportament humà s'explica sobretot per la biologia, és a dir, pel que som com a espècie (i el que som, ho som per selecció natural).

Ara, aquesta visió falla en quatre punts:

Primer, la conducta humana no pot explicar-se només per la biologia. Des del construccionisme, com hem vist, hom afirma que la conducta (però també les respostes psicològiques) està íntimament lligada a la cultura i la societat (Foucault, 1966: 2000).

Segon, pel que fa a l'adaptacionisme que defensa Wilson, caldria remarcar que la selecció natural no explica la conducta humana o, almenys, que només la pot explicar d'una manera fragmentària i incompleta (Gould, 1984).

Tercer, la neurociència demostra que els mecanismes psicològics són altament mal·leables, que no són el producte fix de la nostra genètica, encara que l'evolució hi jugui el seu paper (Cherry, 2024).

I, per últim, des del moment en què pretenem decidir allò que és o allò que no és selecció natural, no partim ja de biaixos cognitius? (Marshall et al., 2013).

Fa l'efecte que Wilson llença la pedra i amaga la mà: defensa una preeminència del factor biològic —entès com a evolució adaptativa— en el comportament humà, i llavors es justifica explicant que aquest fet no ha de determinar la conducta humana —conducta, val a dir, limitada per la natura humana que ens dicta la biologia.

3.3.2. Ingold: la trama de la vida

Per anar més enllà de la proposta de Wilson exposo tot seguit el pensament de Tim Ingold (1948-), antropòleg britànic de reconegut prestigi, que qüestiona d'arrel el dualisme natura-cultura. Defensa, com veurem suara, una antropologia del moviment, relacionada amb el concepte de *dwelling* (habitar), de ressonàncies netament heideggerianes, i contrari als reduccionismes, tant biològics com culturals.

Ingold es pregunta si hi ha un substrat compartit entre tots els humans, és a dir, si existeix la natura humana. Aquesta fal·lera de cercar una natura humana és una característica de la nostra tradició cultural europea, i avui dia, ho fem apel·lant a la ciència, en concret a la biologia i, més en concret encara, a la teoria de l'evolució (els trets d'una espècie són el producte d'una evolució duta a terme per la selecció natural en què sobreviuen els més ben adaptats) (Ingold, 2006: 262).¹¹¹

Només endinsant-nos en la nostra història capirem el perquè de l'ànsia que ens propulsa a la recerca d'una natura humana universal, i això és el que ara farem succintament, seguint el fil de l'argumentació d'Ingold.

Si tota espècie animal té la seva natura, també l'home n'ha de tenir una: és l'animal dotat de raó, com deia Aristòtil: «The notion of human nature has its roots in this ancient way of thinking. Philosophers call it 'essentialism': that is, the doctrine that for every class of things there exists a fixed, essential form or constitution.» (Ingold, 2006: 263).

És aquest essencialisme característic de la història de la filosofia, un essencialisme que, val a dir, es va anar afeblint per donar pas a una mirada més orgànica del fenomen humà, amb Darwin i la seva teoria de la selecció natural.

Ara bé, en el llibre *L'origen de l'home*, Darwin defensa una jerarquia gradual del món animal, que arribaria a la seva màxima expressió amb l'ésser humà, el tret definitori del

¹¹¹ Per a Ingold, el mateix mot *biologia* conté el germen de l'essentialisme, la creença que tot organisme hauria de dur, dins seu, l'explicació darrera de la seva natura, inclosos els éssers humans (Ingold, 2006). Però això, com estem veient, no passa de fantasia filosòfica.

qual ja hem dit que és la raó. Una raó contraposada a l'instint, allò que ens separa dels altres animals, més encara, la nostra essència: «In short for Darwin and his many followers, the evolution of species in nature was also an evolution out of it, in so far as it progressively liberated the mind from the promptings of innate disposition. Ever since, Western science has cleaved strongly to the view that humans differ from other animals in degree rather than kind.» (Ingold, 2006: 264). Tindríem doncs una natura dual, en què l'instint és la part natural i la raó, la cultural.

I aquí apareix la dicotomia natura-cultura: la cultura (la raó) ens enlairarà més enllà de la natura (l'instint).

Però aquest món ordenat i jeràrquic que descriu Darwin, en el fons, no ha deixat de recolzar-se en la religió, en la idea que Déu ha creat els éssers des dels més senzills fins als més complexos, fins arribar a l'home:

Darwin, in his theory of evolution by natural selection, replaced the image of the single chain with that of a branching tree, but the idea of gradual change remained (Ingold, 1986: 5-9). According to the view of the evolution of our species that you will find in any modern textbook, our ancestors became human by degrees, over countless generations. An unbroken sequence of forms is supposed to link the apes of some five million years ago, from which both human beings and chimpanzees are descended, through the earliest hominid creatures of two million years ago, to people like you and me—certified humans of the species *Homo sapiens* (Ingold, 2006: 265).

La creença il·lustrada en una raó comuna a tots els homes deixa pas a la creença en una raó gradual discriminatòria: «The immediate impact of Darwin's theory of human evolution, as set out in *The Descent of Man*, was to subvert this distinction. The scientist and the savage, Darwin insisted, are separated not by the differential development of intellectual capacities common to both, but by a difference of capacity comparable to that which separates the savage from the ape.» (Ingold, 2006: 266).

Aquesta obra, *L'origen de l'home*, amaga una doctrina imperialista i racista que ha dominat la història, és la idea que els homes superiors esborraran els inferiors del planeta de faísó gradual, per obra de la selecció natural. (Unes conviccions prou diferents, a parer d'Ingold, de les exposades per Darwin a *L'origen de les espècies*.) Hi ha una gradació

jeràrquica que va de l'instint a la raó, al marge de les condicions socials, que podem rastrejar dels animals fins a l'ésser humà, i Darwin va més enllà: a dalt de tot de la piràmide evolutiva hi col·loca l'home europeu, molt superior a la resta (2006: 266-267). Aquesta idea és difícil de defensar avui:

We now recognise that the brains of hunter-gatherers are just as good, and just as capable of handling complex and sophisticated ideas, as the brains of Western scientists and philosophers. Nevertheless racist notions about the innate mental superiority of White European colonisers over indigenous peoples were remarkably persistent in biological anthropology. We should not forget that the idea of eugenics—that is, of bringing about an overall improvement in human capacities through a deliberate policy of breeding—enjoyed a certain respectability in Western scientific circles right up until the time of the Second World War. It was the War, and above all the atrocities of the Holocaust, that finally laid that idea to rest. What was self-evident to Darwin and most of his contemporaries—namely that human populations differed in their innate intellectual capacities on a scale from the primitive to the civilised—is no longer acceptable today (Ingold, 2006: 267).

Seguint aquesta tradició, el que ens feia humans arrancava del Pleistocè, època en la qual l'ésser humà desenvolupa els seus trets distintius: sobretot, el llenguatge, el simbolisme i el bipedisme. És, ras i curt, la nostra herència genètica que ens acompanya (Ingold, 2006: 268).

Es tracta d'una estructura biopsicològica, filla de l'evolució.¹¹² Si fa no fa, defensen alguns acadèmics, seríem encara aquells caçadors-recol·lectors d'antuvi, pel que fa a la biologia, encara que la cultura hagi anat evolucionant. Seguint aquest fil argumental, «Short of reverting to the racially stratified scenario of Darwin, with its populations of more or less well-endowed men, the only way in which humans can be made to appear different in degree, not kind, from their evolutionary antecedents is by attributing the movement of history to a process of culture that differs in kind, not degree, from the process of biological evolution!» (Ingold, 2006: 270). És, doncs, en el terreny cultural on els humans podem establir diferències qualitatives entre nosaltres.

Però avui, on podem trobar aquesta natura humana immune als canvis, aquesta natura humana universal? En la genètica. Però, és una resposta que no respon la pregunta, a

¹¹² «The doctrine of psychic unity, it seems, was right after all, or as John Tooby and Leda Cosmides declare in their manifesto for the brave new science of evolutionary psychology, "*the psychic unity of mankind is genuine and not just an ideological fiction*" (Tooby and Cosmides, 1992: 79). This unity, they believe, lies in the "*evolved architecture of the human mind*", in other words in human nature.» (Ingold, 2006: 269).

parer d'Ingold. I no la respon perquè hom atribueix a la genètica una capacitat que no té, a saber, la de posseir una mena de manual d'instruccions *a priori* que seria la guia de tot organisme:

What these genes do not do, however, is contain a programme or blueprint for building an organism of a certain kind. The notion of the genetic blueprint is fundamentally misleading, for the simple reason that organisms are not built like machines, on the basis of pre-existing design specifications. Rather they grow, a process technically known as ontogenetic development. This applies as well to human beings as to organisms of any other species (Ingold, 2006: 270).¹¹³

La genètica promou una reformulació de l'essencialisme d'antuvi, de la idea que hi ha un substrat fix i una mena de capa superficial variable, en un mot, del dualisme natura-cultura. Ara, Ingold defensa que és en el moviment de la història que ens fem humans; que no existeix un marc objectiu i invariable en el qual les criatures orgàniques es desenvoluparien, ans una totalitat relligada. Dit altrament, no hi ha natura humana:

It is my contention that there is no human nature lurking inside us that has somehow escaped the current of history. Of course we all carry our complement of genes, but these do not set us up with a constitution in place, ready to interact with the outside world. Sensible biologists have long recognised that the dichotomy between nature and nurture is obsolete. But it is not enough to say, instead, that we are products of nature and nurture, as though these were separate things—genes on the one hand, environment on the other—that then interact to form the organism (Ingold, 2006: 271).

No hi ha doncs dues entitats separades —natura i cultura—, més aviat, el que hi ha és un context (un entorn) i uns organismes, els quals s'han conformat en múltiples i complexes interrelacions (Ingold, 2006: 271).

Hom ha defensat que el genotip són uns gens que porten dins seu la informació que més endavant serà convertida en realitat, com una potència que ha d'esdevenir acte, en terminologia aristotèlica. Llavors, amb la descodificació del genoma humà, molts creuen que el que estem descobrint són les claus del nostre comportament, les essències humanes més ignotes. Ara bé, aquesta idea és una quimera, ja que no hi ha cap misteri per descobrir en el genoma en relació a la nostra natura: «In truth, the DNA of the genome does not encode anything: there is no 'message'. Placed within a cellular context, DNA undergoes a

¹¹³ Subratllat meu.

process of replication, but it is an illusion to suppose that the replication of this genetic material is tantamount to a replication of a character specification for the organism.» (Ingold, 2006: 272).

Això no significa, en cap cas, una anarquia biològica, sinó una negació de l'essència humana:

Now what applies to organisms in general must surely apply in particular to those organisms we call 'human'. The human genotype, in short, is a fabrication of the modern scientific imagination. This does not mean, of course, that a human being can be anything you please. But it does mean that there is no way of describing what human beings are independently of the manifold historical and environmental circumstances in which they become—in which they grow up and live out their lives (Ingold, 2006: 273).¹¹⁴

Seguint una filosofia d'inspiració wittgensteiniana, Ingold afirma, primer, que no hi ha manera de separar natura i cultura i, segon, que, d'alguna forma, tot està contingut en el que en diem natura, el desenvolupament ontogenètic defensa que tot és un producte natural. L'exemple del músic ens pot ajudar a capir-ho: «A skill like playing the cello, being a property of the organism established through practical experience in an environment, is every bit as 'biological' as is walking on two feet. Cultural differences, in short, are not added on to a substrate of biological universals; rather they are themselves biological.» (Ingold, 2006: 275).

Ingold propugna la dissolució de la parella natura-cultura, que fou un pilar de l'antropologia fins fa no gaire (i que encara avui, com hem vist, compta amb adeptes). La separació entre natura i cultura ha permès formes de determinisme, com ara la defensa de l'innatisme de la intel·ligència (Gould, 2007). Tot és biològic, en el sentit que tot esdevé, tot es desenrotlla —no pas en el sentit que existeixi una genètica preestablerta (Ingold, 2006: 276).

I aquest és el veritable problema, relacionar la biologia amb la genètica, com fa avui la teoria de l'evolució en la forma del neodarwinisme:

¹¹⁴ Subratllat meu.

But in the same breath they will attribute this development to a complex interaction of 'biological' and 'cultural' factors, operating in a given environment. And if you ask how biological and cultural factors are distinguished, they will say that the former are genetically transmitted, whereas the latter are transmitted by such non-genetic means as imitation or social learning. Thus despite their initial denials, biology is tied to genes after all, as indeed the logic of Neo-Darwinism requires. The implied essentialisation of biology as a constant of human being, and of culture as its variable and interactive complement, is not just clumsily imprecise. It is the single major stumbling block that up to now has prevented us from moving towards an understanding of our human selves, and of our place in the living world, that does not endlessly recycle the polarities, paradoxes and prejudices of Western thought (Ingold, 2006: 276).

Malgrat els esforços de la psicobiologia evolutiva, la genètica no ens revela la nostra natura, ans esdevé el nou subterfugi del vell essencialisme. Ingold es pregunta: «How can a genome that is structurally fluid, given to getting itself tied in knots, susceptible to incorporating bits of DNA from any of the millions of other organisms that inhabit the body at one time or another, and that consists largely of 'junk', possibly provide the foundation for a stable architecture in the form of a more or less immutable set of character specifications?» (2006: 276). I és que el genoma, vist des d'una perspectiva general, no revela cap codi secret de la nostra conducta, sinó més aviat una història plena d'atzars.

Però hem perpetuat una cultura, l'occidental, en la recerca d'aquest sant Grial que és la natura humana, avui reformulada en el codi genètic: «Astronomical sums have been spent on the human genome project, to sequence the genes of an idealised human being—a kind of 'universal person' (Brown, 1991)—who never existed in the past and will never exist in the future.» (Ingold, 2006: 277).

I, tal vegada, el camí que hauríem de traçar fóra un altre: no podem saber què serem en un futur partint de l'estudi del nostre passat.¹¹⁵ La dèria de la natura humana universal que molts cerquen amb desfici (avui dia des del pedestal de la biologia evolutiva) arrenca dels

¹¹⁵ «The way a species evolves is not predictable in advance. It is perfectly possible that the descendants of chimpanzees, a million years hence (perhaps once humans have already managed to make themselves extinct), will have developed a fully linguistic capability and be walking on two feet. They have already been shown to be capable of such things up to a point, as well as of other things once thought distinctively human, like making tools. Would they then have become human? In genealogical terms that is an impossibility, yet if it is human nature to walk and talk, then these chimpanzees of the future would have to count as human too.» (Ingold, 2006: 278). És un punt interessant, sobretot si posem els futurs robots en l'equació. Aquelles fronteres que durant tant de temps ens han separat de la resta d'animals esdevenen cada cop més borroses.

iniciis de la història de la filosofia (amb la reformulació de Darwin a *L'origen de l'home*), però, les dimensions natura i cultura que deriven d'aquesta tradició, aquestes dues realitats que es confronten ara i adés, no passen d'artifici humà. Això no vol pas dir que la teoria de l'evolució sigui un artifici, més aviat vol dir que si fa sentit és perquè tot està sempre en procés de metamorfosi (Ingold, 2006: 277).

I no oblidem que el perill del determinisme és sempre latent, «Moreover, the racism that modern biology claims to have left behind is never far beneath the surface. The potentially explosive combination of genealogical categorisation and essentialist thinking is still there.» (Ingold, 2006: 278). Puix que tendim, com ja hem vist, a justificar els nostres prejudicis amb l'argument d'autoritat de la ciència. Així, per exemple, resulta que dalt de tot de la jerarquia terrícola hi ha l'home blanc europeu, el model de superioritat indiscutible, que coincideix curiosament amb els homes que van idear aquestes mateixes teories científiques (Ingold, 2006: 278).

Aquesta idea no implica, val a dir, cap renúncia a la ciència ni a la biologia, sinó més aviat un gir de perspectiva: de primer, el refús del dualisme natura-cultura, que comporta, com hem vist, conseqüències diverses en la filosofia: «It makes absolutely no sense to claim, as is so often done, that humans have 'transcended biology'. We have not reached above our biology, and we never will. There never was any mighty moment in the past when the upper limits of nature were breached and our ancestors emerged onto the stage of culture, for the very idea of a division between nature and culture is, as I have shown, a Western conceit.» (Ingold, 2006: 279). Hem de fer camí com a humans comptant amb nosaltres mateixos, sense esperar ajuda de cap codi secret que ens digui què som i, per tant, què hem de fer o què no hem de fer. Al capdavant, ja seria hora d'aplicar la màxima kantiana, i esdevenir majors d'edat com a espècie.

Aprofundim ara amb uns exemples aquest plantejament construccionista d'Ingold, que proposa l'anàlisi de la creació d'aquest imaginari nostre. Primer, en relació a mans i peus, afirma:

Is the conventional division of labour between hands and feet, then, as 'natural' as Darwin and his contemporaries made it out to be? Could it not be, at least in some measure, a result of the mapping, onto the

human body, of a peculiarly modern discourse about the triumph of intelligence over instinct, and about the human domination of nature? And could not the technology of footwear be understood, again in some measure, as an effort to convert the imagined superiority of hands over feet, corresponding respectively to intelligence and instinct, or to reason and nature, into an experienced reality? (Ingold, 2004: 321).

I el que malda per demostrar és que fenòmens com ara el calçat o les cadires són desenvolupaments socials, i que aquests fenòmens incideixen en la nostra manera d'entendre i d'habitar el món:

Where the boot, in reducing the activity of walking to the activity of a stepping-machine, deprives wearers of the possibility of thinking with their feet, the chair enables sitters to think without involving the feet at all. Between them, the boot and the chair establish a technological foundation for the separation of thought from action and of mind from body — that is for the fundamental groundlessness so characteristic of modern metropolitan dwelling (Lewis, 2001: 68). It is as though, for inhabitants of the metropolis, the world of their thoughts, their dreams and their relations with others floats like a mirage above the road they tread in their actual material life (Ingold, 2004: 323).

Caminar dret és un fet cultural, no pas una característica de la natura humana, com demostra la comparació entre les cultures occidentals i les orientals. Per a nosaltres, mirar cap amunt vol dir mirar cap al Cel, o sia, vers Déu, diferenciant-nos qualitativament dels altres animals. (Ingold, 2004: 325).¹¹⁶ Aquesta posició erecta és en realitat el producte d'una manifestació social que, a la vegada, afecta les nostres vides (també és un supòsit de l'antropologia) (Ingold, 2004: 329-330).

D'altra banda, al llarg de la tradició filosòfica occidental, els sentits de l'oïda i, sobretot, de la vista, s'han imposat sobre el del tacte, i aquest fet ha tingut conseqüències a tots els nivells, en concret en el famós menysteniment del cos a favor de l'ànima. Ingold proposa una restauració integral: «Indeed it could be said that walking is a highly intelligent

¹¹⁶ D'altra part, Ingold denuncia la societat contemporània, edificada sobre una matèria que, paradoxalment, no podem tocar: «But my point has been that the reduction of pedestrian experience that has perhaps reached its peak in the present era of the car, is the culmination of a trend that was already established with the boot's mechanization of the foot, the proliferation of the chair, and the advent of destination-oriented travel. I have but one further observation to make in this regard, which brings me back to the subject of paving. It is simply that boots impress no tracks on a paved surface. People, as they walk the streets, leave no trace of their movements, no record of their having passed by. It is as if they had never been. There is, then, the same detachment, of persons from the ground, that runs as I have shown like a leitmotif through the recent history of western societies. It appears that people, in their daily lives, merely skim the surface of a world that has been previously mapped out and constructed for them to occupy, rather than contributing through their movements to its ongoing formation.» (Ingold, 2004: 329).

activity. This intelligence, however, is not located exclusively in the head but is distributed throughout the entire field of relations comprised by the presence of the human being in the inhabited world.» (Ingold, 2004: 332).

El paisatge no és aquell espai objectiu en què estem dipositats, sinó que tant els organismes com el medi es conformen mútuament. Per exemple, caminar ens mostra com creem l'entorn, i com aquest ens configura a nosaltres a l'ensem:¹¹⁷

It is not only the morphology of the booted European foot that is peculiar — in the straightness and parallelism of the toes, and the lack of space between them. Equally peculiar is the so-called 'striding gait' with which the walkers of western civilization (especially men) have been enjoined since Antiquity to sally forth into the world, asserting as they go their superiority over subject peoples and animals. In a now classic study, John Napier asserted that the stride 'is the essence of human bipedalism and the criterion by which the evolutionary status of a hominid walker must be judged' (Napier, 1967: 117). This reification and universalization of the striding gait as the quintessential human locomotor achievement betrays an ethnocentrism that, as John Devine has shown, has long plagued the literature of human evolutionary biology (Ingold, 2004: 334-335).

Caminar erectes és, en realitat, un fenomen ontogenètic, però l'etnocentrisme que ens ha fet creure que formava part de la natura humana.¹¹⁸

Es tractava de l'expressió d'una essència, l'essència humana, diferent i superior a la resta de criatures: «It is as though, by stripping the body of all appurtenances and the ground of all features, the universal essence of human walking will be revealed in a form untrammelled by the particularities of environment and culture. In truth, however, there is no such essence.» (Ingold, 2004: 335).

¹¹⁷ Tradueixo *landscape* per paisatge, entorn o medi, indistintament. A paisatge oposa Ingold *taskscape*, que seria la manera humana d'habitar el món en un quefer social i integrat a l'entorn (Ingold, 2004), i que tradueixo amb el neologisme *tascaespai*.

¹¹⁸ Ara bé, no hem de caure a la trampa de la idealització del món salvatge: «In emphasizing these variations, my purpose is not to claim that the feet and gait of the barefoot hunter-gatherer who 'runs, creeps and climbs' (Watanabe, 1971) are somehow more 'natural' than those of the striding, boot wearing European. As Marcel Mauss recognized in his essay on body techniques, there is simply no such thing as a 'natural' way of walking, that may be prescribed independently of the diverse circumstances in which human beings grow up and live their lives (Mauss, 1979: 102).» (Ingold, 2004: 335).

El bipedisme, doncs, és un fenomen ontogenètic, en què tots els factors que hi intervenen estan interconnectats i, per dir-ho així, vius i en constant desenvolupament; no podem aïllar-lo i menys encara presentar-lo com un tret essencial de la natura humana:

We cannot, then, attribute bipedality to human nature, or to culture, or to some combination of the two. Rather, human capacities to walk, and to use their feet in countless other ways, emerge through processes of development, as properties of the systems of relations set up through the placement of the growing human organism within a richly textured environmental context. As psychologist Esther Thelen and her colleagues have shown in their studies of infant motor development, it is not possible to characterize 'bipedal locomotion' in isolation from the real-time performance of the manifold pedestrian tasks with which we have grown up (Thelen, 1995: 83). In what sense, then, can we speak of the evolution of the human foot, or of bipedalism as a distinctively human achievement? If by evolution we mean differentiation and change over time in the forms and capacities of organisms, then we must surely admit that as fully embodied properties of the human organism, these traits have indeed evolved. We cannot however understand this evolution in terms of the genesis of some essential body plan, given for all humans in advance of the conditions of their life in the world, to which particular inflections are added by dint of environmental and cultural experience. For no such plan exists (Ingold, 2004: 336).

Evolució sí, però determinisme no: el bipedisme no és cap tret innat dels éssers humans, ans una característica històrica subjecta, com tot, al pas del temps; no està aïllat d'altres diversos fenòmens: suposa una evolució, però filla dels atzars i no pas de cap genètica preconcebuda.

La vida humana és inserida en el temps: l'entorn no és objectiu, es transforma amb nosaltres. Aquesta idea ataca la divisió entre natura i cultura: no hi ha quelcom immutable que roman mentre els organismes s'hi desenvolupen. Ingold proposa la perspectiva d'habitar (*dwelling*), en què l'entorn i l'humà s'interrelacionen (Ingold, 1993: 152).

El paisatge, com els éssers humans, no és res acabat, sinó que esdevé, i per tant es va fent i desfent en una cadència interminable. Més encara, Ingold imagina una realitat que tota ella pateix una transformació contínua fins al punt que «la distinció entre l'animat i l'inanimat tendeix a dissoldre's» (1993: 164); l'estabilitat és una il·lusió, o potser un desig impossible.

En suma, Ingold qüestiona el dualisme clàssic natura-cultura, al qual oposa els conceptes d'entorn i *tascaespai*: no hi ha cap divisió entre aquestes dues dimensions, es tracta, en el fons, d'una realitat complexa en què tot és afectat per tot. Vol transcendir, en conseqüència, el dualisme objecte-subjecte (o material i ideal), que rau sota el de natura-cultura (Ingold, 1993: 154).

D'altra part, nega rotundament l'existència d'una natura humana, i aposta pel que ell anomena desenvolupament ontogenètic. No es pot entendre l'home sense l'entorn ni a la inversa, car formen part d'una totalitat (Ingold, 1993: 156). Com la música, que no és res si no s'interpreta, així l'entorn existeix només quan és habitat —la cultura no és una superimposició a una natura, o sia, a un fonament ideal o objectiu, sinó quelcom creat en la interacció, que viu i mor com nosaltres, només que a un altre *tempo* (Ingold, 1993: 161).

La natura humana és, en fi, un concepte de la filosofia occidental, una mania de la nostra tradició, que avui dia se substantivitza en la ciència i, en concret, en la genètica, que és la coartada per a un nou essencialisme més refinat.

3.4. Determinisme i llibertat

3.4.1. Sapolsky: la biologia com a destí

Vèiem a la secció anterior que el determinisme, en el seu desenvolupament, s'ha anat concretant: de la ciència en general a la biologia; de la biologia, a la teoria de l'evolució, i, avui dia, sobretot a la genètica.

Robert Sapolsky (1957-) practica una inversió d'aquest procés històric: defensa que no és la genètica, la base del determinisme, sinó la biologia en el sentit més genèric. Fins i tot, encara seria més precís afirmar que Sapolsky pensa que la ciència com a totalitat, com a suma de totes les disciplines, ens donarà la clau del comportament humà.

La natura humana, com ara veurem, seria la suma de tots els fenòmens que han ocorregut des del primer dia de l'existència del món i fins al darrer minut de la vida d'un individu.

Com en el cas de Wilson, Sapolsky comença la seva carrera estudiant els animals. En paraules de Sapolsky: «El meu primer amor, de fa molt molt de temps, va ser el goril·la de muntanya. Tenia vuit anys quan vaig decidir que en el futur faria un estudi de camp sobre ells, i continuava tenint aquesta intenció mentre estudiava primatologia en la universitat.» (Sapolsky, a Casal, 2019: 34). Per qüestions diverses, acabarà estudiant els babuïns: és un primatòleg que vira cap a l'antropologia.

Indaga en el nostre passat de primats per explicar-nos el comportament humà del nostre temps: és clar que per a ell els humans som únics i, si no superiors, almenys més sofisticats que la resta de simis. En mots de De Waal, «What makes our species unique is only the tip of the iceberg, while underneath sits a vast reservoir of continuity with other organisms. In *Behave*, Robert Sapolsky, a well-known neurobiologist and primatologist at Stanford University, ambitiously tackles the whole iceberg rather than obsessing over its little tip.» (2017).

Els humans «[...] som organismes biològics, ni més ni menys, i res del que fem està separat de la nostra biologia. No obstant això, cal destacar que biologia no equival a genètica.¹¹⁹ Ni a neuroquímica, ni a endocrinologia, ni a evolució, ni a cap enfocament de cap disciplina específica. Per contra, la biologia del nostre comportament reflecteix les interaccions de tots aquests nivells d'anàlisi, així com les seues interaccions amb el món social.» (Sapolsky, a Casal, 2019: 34-35).¹²⁰

Defensa sense embuts (per exemple a *Determined: A Science of Life Without Free Will*, del 2023) un determinisme total: som un conjunt de fets biològics i, per tant, fem el que fem, sempre seguirem tant sí com no els dictats de la nostra biologia; dit altrament, la llibertat no existeix (Scott, 2023).¹²¹

I no hi pot haver llibertat puix que tot allò que fem està inscrit en nosaltres. El que ens manca és expandir la lògica de la causalitat: «[...] estem acostumats a reconèixer que trets com la capacitat atlètica, l'artística, tenir oïda absoluta o tenir una memòria impressionant són el resultat únicament de la sort biològica. Però d'igual manera és important que entenguem que l'autodisciplina, la motivació, la tenacitat o la resiliència també ho són.» (Sapolsky, a Casal, 2019: 35).

Tot allò que fem (o hem fet o bé farem en un futur) es pot rastrejar científicament en la nostra història biològica (sens prejudici de la història cultural): «In *Determined*, Sapolsky takes readers on a tour of their own biology, arguing that what appears to be a decision in any particular instant is shaped not just by events in the moment but also by what was

¹¹⁹ «Consider genetics, the discipline that the lay public probably (erroneously) considers to be the best example of single agent causality (genes as the holy grail of life, any given gene 'commanding' the cell/organ/body what to do). In actuality, it is nearly meaningless to ever state what a particular gene 'does'. Far more accurately, it is instead the case of genes having a particular effect only in a particular environment (Moore 2002).» (Sapolsky, 2004: 1789).

¹²⁰ És fonamental per a Sapolsky l'estudi del cervell humà, així, «*Behave* begins with the brain, examining the role of everything from the frontal cortex to the limbic system in human decision-making. Subsequent sections describe the influence of testosterone and other hormones, as well as neurotransmitters.» (De Waal, 2017).

¹²¹ No creu en la llibertat ni tampoc no creu en Déu, tot i pertànyer (o per això mateix) a una família jueva i religiosa. Segueix Sapolsky la tradició científica, que aparta progressivament Déu dels quefers de l'Univers: «With the dawn of the Enlightenment and the rise of Newtonian physics, another dilemma took center stage. In a universe governed by the laws of science, where every action follows from action, where cause begets cause, how can our choices be anything but another domino in an endless line of necessary consequences? If we are just matter, mustn't we behave as such? Where's the free will in that?». (Scott, 2023).

happening seconds, hours, days, weeks, years, and even millennia before.» (Scott, 2023). És una història que va des dels inicis del planeta fins al darrer segon de la nostra existència, una història que prediu el nostre comportament, perquè en el fons som màquines que segueixen el dictat de causes tangibles.

Al capdavant, els humans no prenem decisions, encara que ens pensem que sí; no hi ha una raó que avalua alternatives diverses entre les quals puguem triar; no hi ha res similar a la llibertat, tan sols biologia (sempre en el sentit general exposat). I aquesta afirmació es pot corroborar mitjançant el mètode científic. El que passa és que ens enganyem, vivim la ficció de la llibertat però en realitat som esclaus de la natura, i ho som per ignorància (de les causes).¹²² Sapolsky ho explica amb un exemple esclaridor:

Els jutges són més benèvols en acabar de dinar. Si encara no han menjat, el pres se'n torna directe a presó. El que em sorprèn d'aquesta troballa és que podríem agafar un d'aquells jutges just després de prendre una d'aquelles decisions i preguntar-li per què la va prendre i no consideraria els efectes del sucre en sang en el funcionament de l'escorça frontal. Diria que és per alguna cosa que va dir Rawls, o Kant, o Mill. Hi ha influències biològiques subterrànies que ens afecten tot el temps, i normalment no tenim ni idea de la seua existència (Sapolsky, a Casal, 2019: 35).

El problema és que ens manca coneixement científic: si estudiéssim a consciència cada acte humà, el que trobaríem darrere és un feix d'explicacions: «Our decisions, big and small, are boxed in by the hormones in our blood and the receptors in our brains at the moment of an action, our emotional state in the hours before, our sleep the night before, the development of our prefrontal cortex in adolescence, our stress and fear levels as children, the fetal environment we developed in, the genes we were born with, and the culture we descend from.» (Scott, 2023). Cal repetir que aquestes explicacions no són només de tipus biològic, ho inclouen tot, la cultura i l'ambient.

Els estudis científics més actuals ens mostren que, abans de prendre una decisió, ja l'ha pres el nostre cervell per nosaltres uns segons abans: «Their brain signals showed that the people had committed to the act a small but significant amount of time before they believed they had decided to act.» (Scott, 2023). Per això, creiem que la decisió l'hem pres

¹²² Es tracta, com es veu, de la filosofia de Spinoza (1632-1677): som lliures de fer el que volem, però en el fons tot el que fem està determinat per causes, encara que no les coneguem.

nosaltres, quan es tracta d'una reacció determinada per tots els factors diversos que ens constitueixen.

Afirma Sapolsky, a més a més, que defensem la llibertat també per motius biològics: creiem en la llibertat per consolar-nos de la nostra condició humana, abocada a l'absurd de la tirania de la Natura: «If we dismiss free will, we're immediately faced with existential questions about life's meaning and our purpose. Many evolutionary biologists have pondered the evolution of self-deception. Given our intelligence and awareness of our mortality, self-deception seems almost necessary for our mental well-being. Intelligence and self-deception appear to have co-evolved, with the belief that we are fully in control of our destinies serving as a mental safeguard, despite its inaccuracy.» (Sapolsky, a Shah, 2023). Creure en el mite de la llibertat ens ha permès sobreviure.

Puntualitzem que no és que tot estigui escrit, sinó més aviat que tot allò que fem és la conseqüència lògica de múltiples fets rastrejables:

Tot el que ocorre està causat per una cosa prèvia, cada comportament és degut a alguna cosa que obeeix a les regles de la biologia i les lleis de l'univers físic. Dit d'aquesta manera, és indiscutible i molt més fàcil d'acceptar. Llevat que es vulga invocar la màgia i es trie viure amb la mentalitat d'un altre segle, no és una bogeria defensar que tot ocorre per causes anteriors que només es poden entendre en el context del funcionament de l'univers. I emmarcat d'aquesta manera, ser una "causa" biològica és perfectament compatible amb el canvi. Un sent parlar d'una cosa bona i meravellosa que ha fet algú altre i, tot seguit, se sent inspirat per això i també fa una cosa bona al seu torn. Aquest canvi en el seu comportament va ser causat: es poden rastrejar els passos neurobiològics que connecten el moment en què es va assabentar del comportament d'aquesta altra persona i el moment en el qual va canviar el seu. Sense necessitat de màgia (Sapolsky, a Casal, 2019: 36).

No és que no fem allò que volem fer, sinó que no podem no fer allò que fem; dit altrament, estem lligats en absolut a la nostra biologia i a la nostra cultura: «But Sapolsky isn't saying we can't do what we want; he's saying we can't choose what it is we want.» (Scott, 2023). Si posem totes les ciències a la cerca d'aquestes causes, les trobarem: així, no hi ha màgia sinó desconeixement de les causes.¹²³

¹²³ A més de Spinoza, Schopenhauer (1788-1860) defensa una idea similar: «L'home pot fer el que vol, però no pot voler el que vol.» (citat a Scott, 2023).

A parer de Robert Sapolsky, tot allò que no es pot explicar amb la ciència cau al pou de l'obscurantisme.

I com que la llibertat no existeix, com que som «màquines biològiques», segons Sapolsky, el nostre sistema occidental de càstigs no fa massa sentit, ja que no podem canviar (la biologia): «Quan ens fixem en la criminalitat humana, el model d'un cotxe amb els frens tan desbaratats que la ciència de la reparació d'automòbils no pot arreglar-los té infinitament més sentit que els models basats en conceptes medievals sense sentit com l'"ànima" o el "mal".» (Sapolsky, a Casal, 2019: 37). Els humans, doncs, som com automòbils que de vegades hem de passar pel taller; per tant, tot el sistema legal és absurd, perquè pretén fer-nos responsables d'uns actes que no ens pertanyen.¹²⁴

Els càstigs són tan absurds com ho seria enfadar-se amb una màquina que no funciona bé. Evidentment, hem d'apartar els criminals de la vida pública, però sense que hi hagi sentiments entremig: «"Keep dangerous people from damaging others," he [Sapolsky] writes, "but do so as straightforwardly and nonjudgmentally as keeping a car with faulty brakes off the road." If you accept that behavior is the inevitable result of biology and environment, rather than of something as mysterious as morality, you can focus on the serious work to change those concrete causes without the distraction of retribution.» (Scott, 2023).¹²⁵

Aquest mecanicisme és hereu de La Mettrie (1778), que defensava que l'home és una màquina. El radicalisme del francès ha derivat en posicions més matisades i sofisticades, com la de Sapolsky.

¹²⁴ Tot té una explicació biològica. Per exemple, el sentiment moral està lligat a un tipus de neurones, que només posseeixen les espècies més desenvolupades, com els humans (Casal, 2019: 39).

¹²⁵ «But we have moved beyond blame before, Sapolsky writes in *Determined*. Centuries ago, epileptic seizures could get you burned as a witch. With the Enlightenment, the punishment became less severe, but the perception of fault persisted. Seizures were viewed as the result of masturbation, unseemly sex, or reading too many books and not spending sufficient time in nature. But in 1808, a person who fatally injured another while having a seizure was, for the first time, acquitted. Society had developed the sense that it wasn't him—it was his illness. Far more recently, psychiatrists have changed thinking about disorders such as schizophrenia, which, as recently as the 1960s, was blamed on "schizophrenogenic" mothering. Today, in an era in which science has charted the genetic aspects of the disorder, that kind of thinking would make you a laughingstock. One day, our successors may think the same of how we've treated killers and kidnappers.» (Scott, 2023).

Val a dir però que la negació de la llibertat no ens aboca, a parer de Sapolsky, a una anarquia moral, ans al contrari, el seu determinisme ens projecta a un món millor: «Sapolsky, though, sees another side to moving past free will: that people who are born into and spend their lives in poverty, or who were otherwise dealt a difficult hand in life, will be relieved of the stigma of their position.» (Scott, 2023). Ja que, en el fons, tots nosaltres som esclaus d'una vida predeterminada en absolut, la nostra situació concreta, sigui la que sigui, no implica mèrit ni demèrit: som allò que havíem de ser; no hi ha raons per sentir-se orgullós de ser ric, intel·ligent, pobre o imbecil: «Sapolsky isn't simply advancing familiar liberal tendencies to show leniency to the less fortunate with a dash of neuroscience to push things along. He is advocating for something even he concedes sounds crazy: that none of us should face retribution for our actions—or be unduly celebrated for our heroics—because we are no more responsible for what we do than a defendant with a damaged prefrontal cortex.» (Scott, 2023).

De primer, hem d'espolsar-nos els sentiments de culpa, ja que tots som fills de l'atzar esdevingut llei. Sapolsky ataca el cor de l'imaginari americà, el somni americà, en el qual tothom pot aconseguir-ho tot amb esforç i tenacitat:

Firstly, we need to abandon the myths that perpetuate unjust societal structures, where some are deemed superior for attributes beyond their control, and others are treated as inferior for the same reasons. In the U.S., for instance, children grow up hearing unrealistic, mythic assertions like 'anyone can succeed in business' or 'anyone can become president,' ignoring the significant barriers to such achievements. We must start by eliminating a culture that falsely implies the existence of agency where there is none and condones differential treatment of individuals based on a misguided notion of self-control (Sapolsky, a Shah, 2023).

I és per això que el sistema penal hauria de canviar, perquè està basat en una idea falsa. Fins i tot el terme "justícia" està fora de lloc, perquè no hi ha res just o injust, sinó conductes localitzables en causes concretes (Shah, 2023).¹²⁶

¹²⁶ A l'article *Sick of Poverty*, Sapolsky analitza la pobresa des de la biologia i, mantenint la coherència de les seves idees, obre una porta per a la seva eradicació: «The importance of psychosocial factors in explaining the SES [socioeconomic status]/health gradient generates a critical conclusion: when it comes to health, there is far more to poverty than simply not having enough money. (As Evans once stated, "Most graduate students have had the experience of having very little money, but not of poverty. They are very different things.") The psychosocial school has occasionally been accused of promulgating an antiprogressive message: don't bother with universal health care, affordable medicines and other salutary measures because there will still be a robust SES/health gradient after all the reforms. But the lesson of this research is not to abandon such societal change. It is that so much more is needed.» (2005: 99).

Centrem-nos ara en la visió concreta de la natura humana que defensa Sapolsky.

Per a Sapolsky, entre els simis i l'ésser humà només hi ha diferències de grau, i el que ens defineix com a humans és sobretot la nostra capacitat d'anar més enllà de l'ara i aquí, és a dir, la transcendència cognitiva: «Si haguera de resumir quina part de l'ésser humà representa la seua major singularitat, diria que és la nostra capacitat de pensar i sentir coses que estan a una gran distància espacial i temporal.» (Sapolsky, a Casal, 2019: 34).

Els humans som micos evolucionats, amb una superior capacitat per exportar sentiments. Som un reguitzell de factors biològics, ambientals, culturals, tots ells ens determinen i ens fan ser el que som, no hi ha res més: «When you examine how these myriad factors intertwine, from genetics and evolution to the proteins synthesized mere minutes ago, you see a continuous arc. In my view, there's no room in this intricate web for free will. This intricate tapestry of factors, spanning from the distant past to the immediate present, is what makes us who we are.» (Sapolsky, a Shah, 2023).

Contra la idea més profunda i encertada d'Ingold que hem vist en l'apartat anterior, Sapolsky insinua que els humans hem anat més enllà de la biologia, i sembla assumir la dualitat natura-cultura: «The reason for this mismatch between the setting we evolved to live in and the situations we encounter in our modern era derives from another defining characteristic of our kind, arguably the most important one: our impulse to push beyond the limitations evolution imposed on us by developing tools to make us faster, smarter, longer-lived.» (Sapolsky, 2012: 40).

El fet, doncs, que els humans siguem primats evolucionats ens converteix en éssers socials, «Indeed, when it comes to social intelligence in primates, humans reign supreme.» (Sapolsky, 2012: 42). Duem a sobre l'herència dels caçadors-recol·lectors, tot i que vivim en una realitat distinta: «Like our bodies, our brains and behaviors, sculpted in our distant hunter-gatherer past, must also accommodate a very different present.» (Sapolsky, 2012: 42).

Per naturalesa anem més enllà de la nostra natura, i això ho fem amb la cultura, com és per exemple la ciència, segons Sapolsky: «The fact that we have created and are thriving

in this unrecognizable world proves a point—namely, that it is in our nature to be unconstrained by our nature. We are no strangers to going out of bounds. Science is one of the strangest, newest domains where we challenge our hominid limits.» (Sapolsky, 2012: 32). Per a Sapolsky, la ciència és la responsable (si no l'única, sí la principal) de diverses millores en tots els terrenys, i ens ha permès transcendir la biologia.

En el fons, la natura humana sempre és la mateixa, ve a dir, perquè els canvis que hem anat fent no ens han alterat en l'essencial: «As science pushes the boundaries in these domains, what is surprising is how little these changes have changed us. No matter how long we can expect to live, we still must die [...]» (Sapolsky, 2012: 42). Però hi ha més característiques essencials, com la rivalitat o l'instint de supervivència.¹²⁷

Una altra característica de la natura humana és la nostra capacitat extraordinària de projectar el passat i el futur, i en relació a aquesta capacitat, l'abstracció. La ciència és el paroxisme d'aquestes aptituds suara exposades (Sapolsky, 2012: 43).

En resum, en mots de Sapolsky, «This venture of doing, thinking, caring about science is not for the fainthearted—we are far better adapted to face saber-toothed cats—and yet here we are, reinventing the world and striving to improve our lot in life one scientific question at a time. It's our human nature.» (2012: 43).

Avui dia la majoria de filòsofs són compatibilistes, i s'oposen al determinisme biològic de Sapolsky. És el cas de John Martin Fisher o Alfred Mele: sense negar el munt de determinacions que patim, advoquen per l'existència d'un reducte preciós de llibertat: «In one "modest" version, Mele says, free will is "having the ability to make—and act on the basis of—rational, informed decisions when you're not being subject to undue force." Under that definition, Mele absolutely believes in free will.» (Scott, 2023).

En el cas de Sapolsky, el salt que fa dels animals a l'ésser humà és més que qüestionable; de la primatologia a la filosofia hi ha un bon tret:

¹²⁷ «The same is true for athletes, which raises a question that has long been pertinent to hominids: How fast do you have to run to evade a lion? And the answer always is: faster than the person next to you.» (Sapolsky, 2012: 43). L'acudit dolent de Sapolsky amaga la seva idea que l'instint de supervivència no és absolut ans relatiu: la selecció natural afavoreix els més ben adaptats de cada espècie en cada situació concreta.

Scientists most definitely have not proved that free will—even ambitious free will—is an illusion," Mele wrote in his 2014 book *Free: Why Science Hasn't Disproved Free Will*. While he agrees there are tremendous influences on our decisions, "the question really is, do all those influences add up to something that gives us no real choice at all?" he says. "I still haven't seen an argument, a science-based argument, or any argument, that shows that's the case—that the influences are so great we have no elbow room at all." (Scott, 2023).

Perquè la llibertat és un concepte metafísic que, per això mateix, no es deixa reduir a la ciència.

Sapolsky respon a les crítiques: els compatibilistes accepten la ciència del segle XXI, però la neguen en el punt de la llibertat, que és un concepte medieval, segons ell —com el d'ànima i el de mal (Casal, 2019: 37), i d'altres com el de justícia. A parer seu, només el cervell fa sentir: «In my book [*Determined*], I somewhat sarcastically argue that while these compatibilists claim not to attribute free will to magic, their explanations often seem magically grounded when examined closely. This view doesn't align with our understanding of how the world, brains, and neurons function.» (Sapolsky, a Shah, 2023).

La idea principal de Sapolsky és que tot té una explicació biològica: estem determinats i, per tant, no existeix la llibertat en cap grau. Un acte lliure no vol dir res, perquè tot acte prové de causes biològiques (i culturals i ambientals). Si imaginem que hem de triar entre dues opcions i, després de llargues deliberacions, en triem una, el que hi ha darrere d'aquesta decisió no són aquestes deliberacions, sinó una realitat biològica concreta que es manifesta. Sembla una afirmació científica i, per tant, irrefutable. O, dit en altres mots, una especulació filosòfica. Tot amb tot, Sapolsky afirma que podríem rastrejar neurobiològicament el camí que ens ha dut a prendre aital decisió. La resta, creure en la llibertat, equival a creure en la màgia.

Sapolsky és prou coherent amb les seves idees. Accepta que és un determinista radical, i nega la llibertat en qualsevol forma. Ara bé, aquesta filosofia és reduccionista.

D'una banda, l'única dimensió vàlida de l'ésser humà rau en la ciència, la resta cau en la irrellevància; de l'altra, la neurobiologia serveix la clau de tota explicació: tot es redueix a neurones i reaccions nervioses. Se'ns apareix com a creient, no d'una religió, sinó de la ciència, que ens acabarà proporcionant les respostes que encara no tenim: «In other words,

neurobiology is beginning to provide the first hints of mechanistic explanations for our personalities, propensities and passions.» (Sapolsky, 2004: 1788).

Endinsem-nos ara en un autor compatibilista, per veure si podem refutar la posició de Sapolsky.

3.4.2. Dennett: la llibertat sota mínims

Daniel Dennett (1942-2024) fou un filòsof evolutiu l'objectiu primer del qual era fer compatible el determinisme biològic a què ens aboca la neurociència amb la llibertat —o, per ser més precisos, amb el lliure albir (Mameli, 2003: 731).¹²⁸

Defensa Dennett el compatibilisme: sense negar pas el mecanicisme cerebral, s'accepta que la seva complexitat és tanta, que hi ha d'haver un espai per a la llibertat, perquè no podem predir les respostes atesa la diversitat i quantitat d'estímuls que rep el cervell (Corcho, 2015: 18).¹²⁹

Ara bé, la perspectiva de Dennett pressuposa el dualisme natura-cultura que he analitzat abans i que he criticat per la seva insuficiència. Si bé és veritat que els humans partim d'una genètica, aquesta no ens determina de manera fatal. En paraules de Dennett, «I have never encountered anybody who claims that will, education, and culture cannot change many, if not all, of our genetically inherited traits.» (Dennett, a Haydn, 2016: 35). La genètica és el material que duem a dins, però que podem modelar amb la cultura, l'educació, l'entorn. Exemples d'aquestes modificacions poden ser les ulleres per veure-hi millor o una medecina per curar-nos una malaltia, tot i que no podem modificar-ho tot (podríem afegir-hi un *encara*, si fóssim optimistes).

No hi ha lliure albir si acceptem la visió mecanicista del cervell humà, però «El que és important és si som o no moralment competents. Si un cervell material i que funciona

¹²⁸ John Stuart Mill és la figura clau en la lloança de la llibertat individual, però en el debat contemporani determinisme-llibertat que analitzem, la seva proposta esdevé desencanaixada: es tracta d'estudiar si la llibertat és possible dins els límits del determinisme biològic, tal com avui plantegen els estudis de neurociència.

¹²⁹ En contrast amb el compatibilisme, hi ha tot un reguitzell de pensadors clàssics i de talla indiscutible —que no abordarem aquí per qüestions d'espai—, que es poden englobar dins de l'indeterminisme radical. Aquesta posició no es limita a rebutjar una essència humana fixa, sinó que defineix l'home per la seva capacitat de triar i de fer-se a si mateix. Sobresurten Kierkegaard, Nietzsche (que ja hem vist), Heidegger i Sartre.

causalment pot ser moralment competent. I sí que pot. No hi ha res en les neurociències o en l'evolució que impedeixi que això pugui ser així.» (Dennett, a Corcho, 2015: 18).¹³⁰

Per a Dennett, el determinisme no ha de ser sinònim d'inevitable. Ho podem entendre millor amb un exemple: «According to Dennett one can be determined for instance not to know a word of Chinese because of cultural influences, however, if one was to move to China, such a position might change, one would be 'cured' with some effort on one's part to speak Chinese. Dennett also points out that it isn't simply the dichotomy of being determined by genetics or the environment, there is also chance and luck.» (Haydn, 2016: 36). Hi ha elements determinants, però que a la vegada no impedeixen una certa plasticitat.

Parlarem del factor de l'atzar més endavant.

El paper de la cultura, doncs, és fonamental quant a la nostra capacitat transformadora: «For Dennett, culture can help us to leverage ourselves into new territory. Culture provides a vantage point so that we can change direction, change trajectories into the future, trajectories that have been laid by the blind explorations of the genes.» (Haydn, 2016: 36). Hi ha, per tant, un reducte per a la llibertat.

Els humans podem canviar la natura que ens ha estat donada; en mots de Dennett:

Recognizing our uniqueness as reflective, communicating animals does not require any human 'exceptionalism' that must shake a defiant fist at Darwin and shun the insights to be harvested from that beautifully articulated and empirically anchored system of thought. We can understand how our freedom is greater than that of other creatures, and see how this heightened capacity carries moral implications [...] we are in the best position to decide what to do next, because we have the broadest knowledge and hence the best perspective on the future (Dennett, a Haydn, 2016: 37).

¹³⁰ Dennett reivindica una filosofia que tingui en compte la ciència, si vol ser rellevant, però també és cert a la inversa, i aquest és un procés que no es dona: «Els filòsofs han entès que per poder parlar de la realitat i fer aportacions valuoses han de conèixer les darreres investigacions científiques. Els científics, en canvi, ignoren sistemàticament les aportacions dels filòsofs, i no s'estan de parlar sobre qüestions filosòfiques com el lliure albir sense preocupar-se per consultar la bibliografia existent. Aquest dèficit és preocupant, ja que porta biòlegs i neuròlegs a fer reflexions elementals, inútils o fins i tot errònies sobre temes molt importants.» (Dennett, a Corcho, 2015: 17).

Aquesta postura intel·lectual xoca amb la dels pensadors deterministes com Sapolsky. Per fer-ho més clar, vegem ara les idees principals del debat entre Caruso —un altre conegut determinista— i Dennett. Dennett afirma que «[...] normal people can manage under all but the most extreme circumstances, and this difference is both morally important and obvious, once you divorce the idea of *control* from the idea of *causation*. Your past does not control you; for it to control you, it would have to be able to monitor feedback about your behaviour and adjust its interventions — which is nonsense.» (Dennett, 2018).

És a dir, hem estat llençats al món determinats, però un cop madurs, hem anat desenvolupant una autonomia moral: «In fact, if your past is roughly normal, it contains the causal chains that turned you into an autonomous, self-controlling agent. Lucky you. You weren't responsible for becoming an autonomous agent, but since you are one, it is entirely appropriate for the rest of us to hold you responsible for your deeds under all but the most dire circumstances.» (Dennett, 2018). Com es veu, es tracta d'una defensa a ultrança de l'esfera de la llibertat dins un món causal.

Continua Dennett el seu argument: «In other words, the rationale or justification for excusing someone, holding them not deserving of criticism or punishment, is their deficit in this competence. We don't try to reason with bears or babies or lunatics because they aren't able to respond appropriately. Why do we reason with people? Why do we try to convince them of conclusions about free will or science or causation or anything else? Because we think — for good reason — that in general people are reasonable, are moved by reasons, can adjust their behaviour and goals in the light of reasons presented to them.» (Dennett, 2018). Com afirmava Aristòtil, som criatures racionals, i és aquesta raó la que ens diferencia de la resta d'animals i la que, a la vegada, ens permet el desenvolupament de l'autonomia moral en condicions normals.

Emperò, Caruso, seguint el pensament determinista que ja hem vist amb Sapolsky, el contradiu: «As a free-will skeptic, I maintain that the kind of control and reasons-responsiveness you point to, though important, is not enough to ground basic-desert moral responsibility — the kind of responsibility that would make us truly deserving of blame and praise, punishment and reward in a purely backward-looking sense.» (Caruso, 2018). Nega que siguem lliures, perquè en el fons, les nostres reaccions acaben sent les

respostes causals a estímuls determinats. I és per això que, com Sapolsky, Caruso veu absurd el sistema penal: se'ns jutja suposant que som lliures, però en realitat no ho som. Les nostres raons, a la fi, arrelen en factors externs i concrets.

Per contra, bo i acceptant el determinisme científic, Dennett creu que aquest no esborra la voluntat humana, perquè els factors culturals i ambientals juguen un paper rellevant en l'equació de la llibertat. La vida és com un tauler d'escacs en què les normes són les determinacions diverses, però el que fem en cada jugada depèn de nosaltres, puix que n'hi ha moltes de possibles: «To say that the agent could have chosen to do otherwise is to say that, in relevantly similar (but not microphysically identical) circumstances, these same mechanisms (without malfunctioning) could have tokened a different intention.» (Mameli, 2003: 737). De fet, en circumstàncies similars, podem actuar diferent, tot i que un determinista respondria que hi ha causes concretes diferents en cada circumstància.

L'atzar, com he anunciat unes línies més amunt, té un paper rellevant en aquest debat. A parer de Caruso, l'atzar és constitutiu dels humans i, per tant, allò que som a la vida ho devem a la bona o a la mala sort; no hi ha espai per a la llibertat; no hi ha espai per al canvi ni per a l'esforç, ja que res no depèn de nosaltres: «Since our genes, parents, peers and other environmental influences all contribute to making us who we are, and since we have no control over these, it seems that who we are is at least largely a matter of luck. And since how we act is partly a function of who we are, the existence of constitutive luck entails that what actions we perform depends on luck.» (Caruso, 2018).

Caruso encara va més enllà: afirma que la bona o la mala sort de la vida ens acompanyarà sempre: «The data clearly shows that early inequalities in life often compound over time rather than average out, affecting everything from differences in health and incarceration rates to success in school and all other aspects of life.» (2018). Deriva allò que fem d'allò que som, condemnant-nos a la presó del determinisme insondable.

Es tracta, com es veu, dels arguments tòpics dels deterministes biològics. Si per a Dennett és en la vida que podem lluitar (som lliures) per equilibrar les desigualtats socials, per a Caruso això és impossible. Afirma Caruso: «Studies show, for instance, that low socioeconomic status in childhood can affect everything from brain development to life

expectancy, education, incarceration rates and income. The same is true for educational inequity, exposure to violence, and nutritional disparities. It's a mistake, then, to think that luck averages out in the long run — it does not.» (2018).

Per tant, la sort de la vida ens imposa un lloc al món, del qual no podem desfer-nos mai. En conclusió, «Hence the very actions to which compatibilists point, the actions whereby agents take responsibility for their endowments, either *express* that endowment (when they are explained by constitutive luck) or reflect the agent's present luck, or both. Either way, responsibility is undermined.» (Caruso, 2018).

Dennett és ostatic de aquest paradigma científic, i hi respon amb el seu compatibilisme: la llibertat total és una fantasia, però una llibertat relativa resulta innegable: «Strawson may have said that 'luck swallows everything' but, if so, he was wrong. Luck sets the stage, but even you note that — according to Nagel — 'who we are is at least largely a matter of luck'. Largely, not all. Yes, what actions we perform depend (trivially) on luck, but not entirely on luck. Skill comes into it (and, yes, as I discussed in *Elbow Room*, how good you are at acquiring skill is itself largely — not entirely — a matter of luck).» (Dennett, 2018).

L'atzar representa una porció significativa de la vida, però Dennett nega que ho governi tot. Hi ha, doncs, un espai de llibertat.

I és que, com he dit suara, davant unes circumstàncies similars podem actuar —val a dir, com sol passar a voltes— de maneres distintes: dins d'uns límits, ens és possible d'estirar més o menys la corda a què estem lligats, com demostra l'experiència. I, parlant en general, és a mida que ens fem grans que desenvolupem de mica en mica les capacitats per a la llibertat responsable: «The gradual accumulation of the grounds for being held responsible, and holding oneself responsible, has no natural moment when 'a bell rings' and you acquire free will, but we have devised defensible and adjustable thresholds that measure what matters.» (Dennett, 2018). I és donant valor a les coses que importen que aprenem (la cultura i l'entorn juguen aquí el seu paper) a triar millor.

L'existència o inexistència del lliure albir implica, a més a més, unes conseqüències polítiques: «The scientific study of free will is important to every human being because of

the role played by the concept of free will in the guidance of behavior and the organization of society. First of all, the belief of being a metaphysically free agent plays an important role in guiding the behavior of many humans. It's true of many people that if they believed they had no free will, they would feel and behave differently from the way they do.» (Mameli, 2003: 732). El sistema penal està basat en l'existència d'una autonomia moral i, sense aquesta, s'esfondraria tot l'edifici social.

I Dennett té la tendència de defensar el lliure albir apel·lant a la necessitat de l'ordre social: «For without my kind of desert, no one would deserve to receive the prize they competed for in good faith and won, no one would deserve to be blamed for breaking solemn promises without excuse, no one would deserve to have their driver's licence revoked for drunk-driving, no one would deserve punishment for lying under oath, and so forth. There would be no rights, no recourse to authority to protect against fraud, theft, rape, murder. In short, no morality.» (Dennett, 2018). La llibertat és el supòsit de la moral, que a la vegada és el pilar de la societat.

En la vida en societat, l'entesa és fonamental, però també ho és la competitivitat, ancorada en la idea de justícia: «Well, if punishment is a necessity, it isn't a logical or physical necessity; it's a necessity for a viable state in which as much justice as practically possible might be achieved. In what way would such a necessity be 'unjust'? In the same way, it seems to me, that it is 'unfair' that everyone can't be above average — in beauty, strength, intelligence, whatever. Life is tough, but not *ipso facto* unjust, and we can use our reason to make life, and its institutions, more and more just, more and more fair, a better world for all.» (Dennett, 2018).

En suma, Dennett fa de la defensa de la llibertat el sòl de la societat (més o menys) harmònica, i ens salva de l'estat de naturalesa hobbesià. I provoca que de la llibertat n'emani un cert idealisme que ens permet construir un món millor.

Però aquesta crítica de Dennett al determinisme ja l'ha abordat Sapolsky (2005: 92-99), així com també Caruso i potser, convé assenyalar, amb un argument més sòlid i convincent: «The system of desert keeps alive the belief that if you end up in poverty or prison, this is 'just' because you deserve it. Likewise, if you end up succeeding in life, you and you alone

are responsible for that success. This way of thinking keeps us locked in the system of blame and shame, and prevents us from addressing the systemic causes of poverty, wealth-inequality, racism, sexism, educational inequity and the like. My suggestion is that we move beyond this, and acknowledge that the lottery of life is not always fair, that luck does not average out in the long run, and that who we are and what we do is ultimately the result of factors beyond our control.» (Caruso, 2018).

Però Dennett no hi està d'acord: veu la ciència com una aliada, no pas com una trapa per a la llibertat, i sosté que un coneixement científic més profund ens conduirà a un esclariment de la idea de llibertat: «There is a more general point on which Dennett is explicit — and entirely right. The more we understand the various components of the moral-responsibility competence, the more we will understand how such mechanisms can malfunction, or fail to develop. And the more we understand such deviations, the better placed we will be to decide who to punish and who to praise, in which circumstances and in which ways (*Freedom*, Ch. 10). Science doesn't threaten the concepts of free will and moral responsibility. On the contrary, it helps us refine the ways we apply these concepts by telling us about the interesting differences in causal mechanisms that may be relevant to their application.» (Mameli, 2003: 739).

Segons Dennett, en termes generals és la cultura l'àmbit que ens permet enfrontar-nos als dictats de la natura. I l'expressió més radical de la cultura és el llenguatge. El llenguatge ens forneix de raons, que ens permeten al seu torn de triar entre diverses possibilitats, més enllà de la biologia i de l'ambient.

Bo i partint d'una genètica determinada i d'un medi concret, els humans ens desenvolupem en el terreny moral —gràcies al llenguatge i a la racionalitat que comporta—, i així fa sentit el nostre món de desigualtats que poden ésser corregides. Però per tal que això sigui possible, cal imbuir els infants d'aquest sentit moral:

The development of free will requires not only the right genes but also the right developmental environment. And the right developmental environment is one that contains, among other things, human agents that give and ask reasons to each other and to the developing child. It contains human agents that take and attribute responsibility in specific ways and encourage the developing child to take and attribute responsibility in the same ways. In other words, the concept of moral responsibility and the ways it's applied play an important

role in the development of new human agents with the moral-responsibility competence. It's partly because we treat human children as organisms capable of becoming morally responsible that many of these children become morally responsible agents (Mameli, 2003: 740).

És així com ens fem morals, dins de la cultura, entesa en termes evolutius: «Since this concept [la responsabilitat moral] and its ways of application have a cultural history, Dennett correctly concludes that the moral-responsibility competence in its current form is the result not only of a process of biological evolution but also of a process of cultural evolution.» (Mameli, 2003: 740).

I són aquests processos biològics i culturals els que conformen la nostra natura. Si bé no hi ha en Dennett —fins on jo sé— una definició única i explícita de la natura humana, podem extreure algunes pistes de les idees que hem vist fins ara. En general, si l'ésser humà és la seva evolució biològica i la seva evolució cultural, podem concloure que Dennett no defensa una essència de la natura humana estàtica, com els filòsofs del passat, sinó una natura humana, en tot cas, subjecta a l'evolució. Els humans som la interacció entre la biologia, que actuaria com a plataforma, i la cultura, que seria una conseqüència d'aquesta biologia però que la transcendiria: la cultura és la forma humana d'anar més enllà de la natura.

La vella idea d'una essència humana fixa la rebutja Dennett de manera explícita a *Darwin's Dangerous Idea*, de l'any 1995, i afirma: «There is not *and could not be* anything internal or intrinsic to the individuals—or even to the individuals-as-they-fit-into-their-environment—from which it followed that they were—as they later turn out to be—the founders of a new species.» (Dennett, 1996: 99-100).

Per a Dennett, la natura humana, doncs, és tant biològica com cultural: som fets de gens i *mems* —terminologia que pren de Dawkins (Mamelli, 2003). La cultura, i la seva manifestació més concreta, el llenguatge, és en opinió de Dennett la natura humana.

I el llenguatge és possible gràcies a la nostra ment prodigiosa, allò més definitori de l'espècie humana. No és aquesta una concepció tan allunyada dels filòsofs clàssics de la

tradició, com per exemple Aristòtil. L'única diferència és que Dennett ha passat la idea antiga pel sedàs de la neurociència actual.

És, doncs, la cultura més que no pas la biologia, com hem vist, allò que ens fa humans i, doncs, aquesta seria la nostra natura: animals que hem anat més enllà de la natura gràcies a la cultura.

En conclusió, el debat entre Caruso i Dennett fa palès la coherència argumentativa dels deterministes. No és impossible ni molt menys defensar la llibertat, però Dennett ho fa des d'una postura incòmoda, perquè està atrapat dins el paradigma científic i no ofereix una resposta prou satisfactòria. El compatibilisme de Dennett, malauradament, queda ofegat en el mar determinista: el llibertari feble no se'n surt contra el determinista fort.

El compatibilisme de Dennett sembla, a primera vista, la positura més raonable en relació a la controvèrsia de la llibertat i el determinisme. Emperò, des del punt de vista filosòfic, el seu és un projecte poc atractiu, perquè aposta per una llibertat bàsica que, al capdavant, és només l'excusa que permet sustentar el sistema moral de premis i càstigs, i no s'enfronta a les raons més contundents dels deterministes, els arguments dels quals, a parer meu, són més consistents.

L'acceptació dels determinismes per part de Dennett l'acorralla filosòficament: fa una defensa diluïda de la llibertat humana, una llibertat mínima, necessària tan sols per a la moralitat i l'ordre social. La seva proposta, per tant, esdevé insuficient, ja que justifica la llibertat per motius externs a ella mateixa i cau en un cert reduccionisme adaptatiu; no s'aparta de la teoria de l'evolució com a base de les seves raons, disfressant-ho de pragmatisme. En realitat sembla que duu el concepte de la llibertat al precipici.

En resum, Dennett és un compatibilista que defensa el lliure albir dins el paradigma científic. No es tracta en cap cas d'una autèntica alternativa al determinisme.

Tot amb tot, defensar la natura humana com a mite —rebutjar l'existència d'essències, fixes o mòbils— implica rebutjar la llibertat com a facultat inherent humana —universal, o metafísica—, perquè seria una característica humana essencial. Si no hi ha natura humana,

no hi ha llibertat en abstracte, però potser sí, una de situada. Som éssers plàstics, no estem determinats pel cervell, o pel genoma o per Déu; estem oberts al món, és una noció de llibertat entesa des de Foucault o Haraway, els quals la conceben com a construcció: no està subjecta a essències ni tampoc a causes determinades, sinó que és una capacitat de transformar les relacions, les pràctiques i les tecnologies en què vivim. La llibertat no és un espai de supervivència de mínims, com afirma Dennett, sinó una pràctica que emergeix de la nostra interacció amb el món.

3.5. Transhumanisme i posthumanisme

3.5.1. Bostrom: el somni transhumanista

Nick Bostrom (1973-) és un dels partidaris més reputats de l'anomenat transhumanisme, un moviment intel·lectual que s'inicia a finals del segle XX i que proposa la millora de l'ésser humà aprofitant els avenços tecnològics (Bostrom, 2003: 493), i és hereu tant de l'humanisme com de la Il·lustració (Bostrom, 2005: 204).

L'ús d'aquestes tecnologies es vincula, sobretot, a la salut en general i a la cura de malalties, d'una banda, i a l'augment de les capacitats tant mentals com físiques, de l'altra (Bostrom, 2003: 493).¹³¹

Per als transhumanistes, la tecnologia és concebuda com un valor positiu, una oportunitat i no pas com a amenaça (Bostrom, 2003: 493-494).¹³² Ara bé, aquest punt de vista no implica un optimisme acrític, com veurem més endavant.

En mots de Bostrom, «Transhumanism has roots in secular humanist thinking, yet is more radical in that it promotes not only traditional means of improving human nature, such as education and cultural refinement, but also direct application of medicine and technology to overcome some of our basic biological limits.» (2003: 494).

¹³¹ El transhumanisme persegueix altres objectius: «Other transhumanist themes include space colonization and the possibility of creating superintelligent machines, along with other potential developments that could profoundly alter the human condition. The ambit is not limited to gadgets and medicine, but encompasses also economic, social, institutional designs, cultural development, and psychological skills and techniques.» (Bostrom, 2003: 493).

¹³² «We can conceive of a dystopian scenario along the lines of *Brave New World*, in which people are leading shallow lives but have been manipulated to be perfectly content with their sub-optimal existence. If the people transferred their shallow values to their children, humanity could get permanently stuck in a not-very-good state, having foolishly changed itself to lack any desire to strive for something better. This outcome would be dystopian because a permanent cap on human development would destroy the transhumanist hope of exploring the post-human realm. Transhumanists therefore place an emphasis on modifications which, in addition to promoting human well-being, also open more possibilities than they close and which increase our ability to make subsequent choices wisely. Longer active lifespans, better memory, and greater intellectual capacities are plausible candidates for enhancements that would improve our ability to figure out what we ought to do next.» (Bostrom, 2003: 505).

Resulta prou clar que el transhumanisme no és altra cosa que la continuació d'un camí ja fressat des dels inicis de la nostra tradició, només que ara comptem amb una tecnologia més avançada (Bostrom, 2003: 496).

Per a Bostrom, hi ha, com es veu, una natura humana, conformada per aspectes naturals i aspectes culturals. Però com que ell promou la millora integral de l'humà, entén que aquesta natura pot transformar-se fins a límits insospitats per a nosaltres. I en aquest fet, no hi veu res de perjudicial, ans al contrari.

Obrir la porta a un futur millor vol dir també contemplar la possibilitat que en aquest futur puguem valorar coses d'una manera molt distinta a com ho fem avui. Això no vol pas dir que haguem de renunciar als nostres valors en nom d'uns valors desconeguts, sinó que hem de tenir en compte que, a mesura que canviem a millor, aquells valors que avui creiem inamovibles tal vegada ja no ens serviran, perquè haurem superat les limitacions biològiques actuals (o almenys algunes d'elles) que ens duen a certes creences: «The post-human values can be our current values, albeit ones that we have not yet clearly comprehended. Transhumanism does not require us to say that we should favor post-human beings over human beings, but that the right way of favoring human beings is by enabling us to realize our ideals better and that some of our ideals may well be located outside the space of modes of being that are accessible to us with our current biological constitution.» (Bostrom, 2003: 495).

Afirma que no hi ha res de negatiu a modificar la natura humana usant la ciència, més aviat és tot el contrari, encara que els detractors del transhumanisme emprin arguments derrotistes i apocalíptics que no estan justificats. En el cas de les millores genètiques, tenim més arguments a favor que no pas en contra, perquè, per exemple, tenir fills més forts i més intel·ligents ens enriqueix també a nosaltres, com ho demostra un avanç significatiu del futur transhumà: «What relevant evidence we have, for instance regarding the treatment of children who have been conceived through the use of in vitro fertilization or embryo screening, suggests that the pessimistic prognosis is alarmist. Parents will in fact love and respect their children even when artificial means and conscious choice play a part in procreation.» (Bostrom, 2003: 497).

Si bé hem d'estar amatents als riscos de les transformacions tecnològiques, aquestes comporten més beneficis que pèrdues: sempre val més tenir una major intel·ligència i una salut de ferro, que no pas al contrari, fins al punt que «Every day that the introduction of effective human genetic enhancement is delayed is a day of lost individual and cultural potential, and a day of torment for many unfortunate sufferers of diseases that could have been prevented.» (Bostrom, 2003: 499).

El cas de l'enginyeria genètica és fonamental per a Bostrom. És més partidari de deixar les decisions als progenitors que no pas a l'estat, atesos els exemples històrics funestos (com l'eugenèsia nacionalsocialista del segle XX), però pensa que potser sí que caldria la intervenció de l'estat en situacions límit. Sigui com sigui, la regla d'or a aplicar seria la següent: «But at least we can conclude that an enhancement that has both significant intrinsic benefits for an enhanced individual and net positive externalities for the rest of society should be encouraged. By contrast, enhancements that confer only positional advantages, such as augmentation of stature or physical attractiveness, should not be socially encouraged, and we might even attempt to make a case for social policies aimed at reducing expenditure on such goods, for instance through a progressive tax on consumption.» (2003: 502). Promouríem allò que sigui beneficiós tant per a l'individu com per a la societat i gravaríem allò que només ens afavorís personalment.

I és que un dels problemes de l'augment tecnològic és el perill d'accentuar les desigualtats, fins a l'extrem, podríem imaginar, de construir un futur amb dues espècies humanes diferents, els *naturals* i els *artificials*, beneficiaris aquests darrers de totes les millores tecnològiques disponibles. Emperò, Bostrom, amb el seu optimisme indestructible, ho rebut: també a la societat actual hi ha desigualtats, algunes de les quals són justes, perquè els humans som lliures i creiem en el sistema meritocràtic. Les desigualtats injustes es combaten amb lleis compensatòries, però «Moreover, the increase in unjust inequalities due to technology is not a sufficient reason for discouraging the development and use of the technology. We must also consider its benefits, which include not only positive externalities but also intrinsic values that reside in such goods as the enjoyment of health, a soaring mind, and emotional well-being.» (2003: 503). La política social és una de les claus per equilibrar les desigualtats: així com hi ha una escola pública perquè tots els

infants adquireixin uns sabers bàsics, també en el futur posthumà hi poden haver ajudes per a les implementacions tecnològiques bàsiques.¹³³

Bostrom defensa un concepte de natura humana compatible amb la millora i la perllongació de la vida gràcies a la tecnologia. La natura humana no és res fix ni immutable, sinó tot al contrari, quelcom plàstic i mal·leable: «Transhumanists view human nature as a work-in-progress, a half-baked beginning that we can learn to remold in desirable ways. Current humanity need not be the endpoint of evolution. Transhumanists hope that by responsible use of science, technology, and other rational means we shall eventually manage to become post-human, beings with vastly greater capacities than present human beings have.» (Bostrom, 2023: 493).

El transhumanisme ens duu al posthumanisme, un estat en el qual l'individu posseirà trets físics, intel·lectuals i emocionals superiors als de qualsevol humà actual. Aquesta etapa posthumana, és clar, representa per a Bostrom, comptat i debatut, un estadi superior i millor a l'actual (Bostrom, 2008: 1-2).

Bostrom dedica un esforç considerable a mirar de rebatre les crítiques al seu projecte. Per fer-ho, dibuixa el seu món posthumà ideal, en què els avenços científicotècnics ens duran a viure una llarga i saludable existència (que podrem interrompre quan vulguem), lliures de malalties i dolors, i gaudirem d'unes capacitats intel·lectuals i emocionals inaudites. Tenint en compte aquest escenari, qui no voldria esdevenir posthumà? (Bostrom, 2008: 5-10).

Bostrom admet que en el cas de les capacitats emocionals ens costarà més de veure aquests avantatges posthumans:

It is correspondingly difficult to say what would constitute a "posthuman" level of emotional capacity. Nevertheless, people often do strive to improve their emotional capacities and functionings. We may seek to reduce feelings of hate, contempt, or aggression when we consciously recognize that these feelings are prejudiced or unconstructive. We may take up meditation or physical exercise to achieve greater calm and

¹³³ I què ocurriria si per algun motiu volguéssim desfer-nos d'aquestes pròtesis tecnològiques? La resposta, per a Bostrom, la dóna la mateixa tecnologia, que en el futur ens permetrà eliminar, modificar o refinar els implants (2003: 504).

composure. We may train ourselves to respond more sensitively and empathetically to those we deem deserving of our trust and affection. We may try to overcome fears and phobias that we recognize as irrational, or we may wrestle with appetites that threaten to distract us from what we value more. Many of us expend life-long effort to educate and ennoble our sentiments, to build our character, and to try to become better people. Through these strivings, we seek to achieve goals involving modifying and improving our emotional capacities (Bostrom, 2008: 11).

I aquest és el panorama del futur posthumà, segons l'autor: anirem més enllà del que qualsevol individu actual hagi pogut anar, gràcies a la tecnologia, fins al punt que, a mida que aquesta capacitat emocional es desenvolupi (i això val per a totes les altres capacitats citades i no citades que puguem imaginar i desitjar), apareixeran noves emocions avui insospitades: «[...] I think there might also be entirely new psychological states and emotions that our species has not evolved the neurological machinery to experience, and some of these sensibilities might be ones we would recognize as extremely valuable if we became acquainted with them.» (Bostrom, 2008: 11).

Es tracta d'una realitat difícil de concebre, però que promet, a parer de Bostrom, un salt qualitatiu de l'espècie humana. Com deia a l'inici, Bostrom lliga el transhumanisme a la tradició il·lustrada, i aquí en veiem almenys un tret compartit: la creença en el progrés.

Un altre problema que ja hem apuntat és el que segueix: si la persona que serem en el futur, gràcies a la implementació tecnològica d'artefactes diversos, tindrà res a veure amb nosaltres, amb el nostre jo actual; o, dit altrament, si la nostra identitat quedarà ofegada en les profunditats del mar tecnològic. Bostrom, fidel al seu optimisme idealista, desfà la sospita: «[...] a human being could retain her memories, her goals, her unique skills, and many important aspects of her personality even as she becomes posthuman. This could make it possible for personal identity to be preserved during the transformation into posthuman.» (2008: 14).

Totes aquestes crítiques al posthumanisme es fan des de la realitat actual, realitat confegida amb prejudicis i limitacions indepassables, però què pensàriem i sentiríem si fóssim ja posthumans? Ens importaria gaire que la nostra identitat es transformés radicalment, si això significués una millora de proporcions gegantines en tots els aspectes

vitals? Tindríem salut, una vida tan llarga com volguéssim i una intel·ligència superior a la de qualsevol geni que hagi existit mai (Bostrom, 2008: 15).

I, en el fons, no hem d'oblidar que la transformació és part essencial de la natura humana, segons Bostrom. Per tant, les pors són injustificades:

The answer may depend on exactly how we understand these ideas of identity. For each of them, on a sufficiently generous conception of the identity criteria, identity was completely or in large part preserved through your maturation. But then we would expect that identity in that sense would also be preserved in many other transformations, including the ones that are no more profound as that of a child growing into an adult; and this would include transformations that would make you posthuman. Alternatively, we might adopt conceptions that impose more stringent criteria for the preservation of identity. On these conceptions, it might be impossible to become posthuman without wholly or in large part disrupting one form of identity or another. However, on such restrictive conceptions, identity would also be disrupted in the transformation of child into adult. Yet we do not think it is bad for a child to grow up. Disruptions of identity in those stringent senses form part of a normal life experience and they do not constitute a disaster, or a misfortune of any kind, for the individual concerned (2008: 16).

Més encara: en opinió seva, aquesta transformació de la identitat personal no només no és negativa, ans desitjable, perquè mutem a una dimensió superior, de la mateixa manera que ningú no voldria ésser infant per sempre, i entenem el canvi, tant físic com intel·lectual, com a condició *sine qua non* del creixement vital.

Si bé, doncs, hi ha la possibilitat —que no el perill— d'esdevenir quelcom radicalment distint a tot el que ara som i omple la nostra existència de sentit, això tampoc no vol pas dir que la nostra identitat actual hagi de dissoldre's inevitablement: «We can, however, envision many enhancements that would not make it impossible for the post-transformation someone to be the same person as the pre-transformation person. A person could obtain considerable increased life expectancy, intelligence, health, memory, and emotional sensitivity, without ceasing to exist in the process.» (Bostrom, 2003: 496).

Això no obstant, per a Bostrom tampoc no és massa rellevant si la identitat acaba essent modificada de manera total; tot depèn dels objectius que assolim en aquesta nova realitat posthumana. No hi ha res sagrat que haguem de preservar *a priori*.

Ara bé, cal advertir, contra l'optimisme de Bostrom, que la desfeta de la identitat equival a la mort de l'individu: «Despite an openness to the many enhancements and updates that are promoted by the program of transhumanism, very few programs would be willing to abandon the notion of self. This is because a continuing mental existence, without an integration of experience and personal memory, would equal death and hence is not a desirable option.» (Dieredich, 2021: 9).

Bostrom insisteix que només podem negar-nos al posthumanisme partint d'una concepció essencialista de la natura humana:

It is at any rate highly problematic that something as complex and autonomous as a human being has any kind of well defined "function". The problem remains even if we relativize the function to particular ways of life or particular individuals. We might say that the function of the farmer is to farm, and that of the singer is to sing, etc. But any particular farmer is a host of other things as well: e.g. a singer, a mother, a sister, a homeowner, a driver, a television watcher, and so forth *ad infinitum*. Once she might have been a hairdresser; in the future she might become a shopkeeper, a golfer, a person with a disability, a transsexual, or a posthuman. It is difficult to see how any strong normative conclusions could be drawn from the fact that she currently occupies a certain set of roles and serves a certain set of functions (2008: 18).

Defensa una certa liquidesa de la identitat. Paradoxalment, no nega la natura humana, ben al contrari, però no atorga a cap concepció d'aquesta un valor normatiu: no importa quin tipus d'humà defensem, el projecte transhumanista n'està al marge, perquè tot allò que ens fa humans no és raó suficient ni per negar ni per afirmar el valor del projecte. Evidentment, implica un rebuig total a l'essencialisme clàssic, i a més a més, la natura humana —ancorada en la biologia o en la racionalitat— mai no esdevindrà argument per al transhumanisme: el progrés tecnològic està més enllà d'allò que sigui l'ésser humà.¹³⁴ Això no vol pas dir que no tinguem en compte aquestes concepcions, però no són suficients per qüestionar el programa. Existeix una natura humana, però aquesta no ens

¹³⁴ Pel que fa a la teoria evolutiva, afirma Bostrom que «Now if we define the telos of a human individual in this way, as vehicle for the effective promulgation of her genes, then many of the seemingly most attractive posthuman possibilities would be inconsistent with our successfully realizing this alleged telos, in particular those possibilities that involve radical alteration of the human genome.» (2008: 19). Quant al racionalisme, Bostrom sosté el següent: «One starting point that has had more appeal is the doctrine that a human being is essentially a rational animal and that the human telos is the development and exercise of our rational faculties. Views of this sort have a distinguished pedigree that can be traced back at least to Aristotle. Whatever the merits of this view, however, it is plainly not a promising objection to the claims I advance in this paper, since it would be perfectly possible for a posthuman to realize a telos of rationality as well as a human being could.» (2008: 19-20).

dicta el futur, ni menys encara pot servir d'excusa per frenar l'avenç biotecnològic: la natura humana no és cap límit moral per al posthumanisme.

En resum, segons el concepte que tinguem de l'humà, adoptarem una postura o altra en relació al transhumanisme, i Bostrom defensa una natura humana sempre compatible amb aquest futur humanotecnològic:

It follows trivially from the definition of "posthuman" given in this paper that we are not posthuman at the time of writing. It does not follow, at least not in any obvious way, that a posthuman could not also remain a human being. Whether or not this is so depends on what meaning we assign to the word "human". One might well take an expansive view of what it means to be human, in which case "posthuman" is to be understood as denoting a certain possible type of human mode of being — if I am right, an exceedingly worthwhile type (2008: 24).

Val a dir que la controvèrsia intel·lectual més clara i neta la trobem entre el transhumanisme i el bioconservadorisme. Per exemple, Bostrom critica la postura del bioconservador Leon Kass, perquè la natura no representa cap criteri moral (manta coses naturals han estat i són negatives per a nosaltres, i d'altres no), però Kass generalitza i vincula tecnologia amb deshumanització:

If one rejects nature as a general criterion of the good, as most thoughtful people nowadays do, one can of course still acknowledge that particular ways of modifying human nature would be debasing. Not all change is progress. Not even all well-intentioned technological intervention in human nature would be on balance beneficial. Kass goes far beyond these truisms, however, when he declares that utter dehumanization lies in store for us as the inevitable result of our obtaining technical mastery over our own nature [...] (Bostrom, 2005: 205).

Per a Bostrom, les distopies representen el contrari del projecte transhumanista: en aquestes, la tecnologia és usada com a eina de deshumanització, però el transhumanisme, bo i partint de la realitat actual, ens vol fer millors. I cal puntualitzar que les distopies són injustificades com a argument contra el transhumanisme. Ara bé, per tal d'evitar els riscos diversos del mal ús de les tecnologies, Bostrom proposa la cultura democràtica com a remei: «Information, public debate, and education are the appropriate means by which to encourage others to make wise choices, not a global ban on a broad range of potentially beneficial medical and other enhancement options.» (2005: 206).

També qüestiona la futura possible guerra entre humans i superhumans, proposant la mateixa solució, a saber, el sentit comú i les lleis: «Reasonable people can be in favor of strict regulation of bioweapons, while promoting beneficial medical uses of genetics and other human enhancement technologies, including inheritable and 'species-altering' modifications.» (2005: 207).

D'alguna manera, el camí vers el posthumanisme ha començat, perquè ja vivim en una realitat en la qual la tecnologia ostenta un paper central. Sigui com sigui, les pors dels bioconservadors pel futur incert es curen igual que les pors que teníem fa uns anys per altres transformacions (com la fecundació *in vitro*): «Inequity, discrimination, and stigmatization — against, or on behalf of, modified people — could become serious issues. Transhumanists would argue that these (potential) social problems call for social remedies.» (Bostrom, 2005: 208).

Un altre recurs del crític al transhumanisme ha estat apel·lar a la dignitat com a característica única nostra: «On both these definitions [la dignitat com a respecte i la dignitat com a excel·lència], dignity is something that a posthuman could possess. Francis Fukuyama, however, seems to deny this and warns that giving up on the idea that dignity is unique to human beings — defined as those possessing a mysterious essential human quality he calls 'Factor X' — would invite disaster [...]» (Bostrom, 2005: 209).

Bostrom ens recorda que la moral és un concepte històric, que ha anat canviant amb el temps i ha esdevingut més i més inclusiu, i per tant «We can work to create more inclusive social structures that accord appropriate moral recognition and legal rights to all who need them, be they male or female, black or white, flesh or silicon.» (2005: 210).

Hans Jonas és, a parer de Bostrom, un altre bioconservador que denuncia la indefensió de les criatures del futur davant la manipulació tecnològica del present; també, Jürgen Habermas, que argumenta que els humans són lliures i iguals per naturalesa, però que en el futur potser ja no ho serem a causa de les modificacions tecnològiques. Aquesta és la resposta de Bostrom:

Similarly ominous forecasts were made in the seventies about the severe psychological damage that children conceived through *in vitro* fertilization would suffer upon learning that they originated from a test tube — a prediction that turned out to be entirely false. It is hard to avoid the impression that some bias or philosophical prejudice is responsible for the readiness with which many bioconservatives seize on even the flimsiest of empirical justifications for banning human enhancement technologies of certain types but not others (2005: 212).

Però la dignitat no està en perill amb el projecte transhumanista

Transhumanists, by contrast, see human and posthuman dignity as compatible and complementary. They insist that dignity, in its modern sense, consists in what we are and what we have the potential to become, not in our pedigree or our causal origin. What we are is not a function solely of our DNA but also of our technological and social context. Human nature in this broader sense is dynamic, partially human-made, and improvable. Our current extended phenotypes (and the lives that we lead) are markedly different from those of our hunter-gatherer ancestors (Bostrom, 2005: 213).¹³⁵

No seríem nosaltres, es pregunta Bostrom, posthumans als ulls dels homes prehistòrics? I això no ens fa pitjors des del punt de vista moral. El mateix procés es donarà entre nosaltres i els superhumans del futur.

El punt de partença de la reflexió antropològica de Nick Bostrom és l'existència d'una natura humana; mai no deixa de banda un concepte de natura humana que contraposa tothora al contrafàctic transhumà, emperò, com s'ha vist, el seu punt de mira no s'assembla gens a les visions essencialistes d'antuvi. La natura humana, en la seva opinió, pot ésser (i hauria d'ésser) altament transformada —tal vegada de manera infinita— i millorada amb l'ajut de la tecnologia.

He titllat diverses vegades Bostrom d'optimista i idealista, com a hereu que és d'una certa Il·lustració. Els riscos de l'ús d'aquestes tecnologies són reals, sobretot perquè les voluntats

¹³⁵ Subratllat meu.

dels poderosos poden resultar molt difícils de controlar, com per exemple evidencia Elon Musk i el projecte que lidera, Neuralink.¹³⁶

Tot seguit confrontarem Bostrom a Donna Haraway, una pensadora que qüestiona el concepte mateix de natura humana, concepte que arriba a esdevenir superflu, i que, de totes passades, hem de superar.

¹³⁶ Molt resumit, aquesta seria la finalitat de l'empresa: «In his presentation on 17 July 2019, Elon Musk said that ultimately he wants "to achieve a symbiosis with artificial intelligence." Even in a "benign scenario," humans would be "left behind." Musk wants to create technology that allows a "merging with AI." The goal is to read neural spikes from the brain, process the information locally, utilising an external device placed behind the ear of an individual and then to connect to mobile devices via Bluetooth. Note that the Neuralink technology allows both the recording of action potentials as well as the stimulation of neurons with the declared goal to create sensations.» (Diederich, 2021: 11).

3.5.2. Haraway: la posthumanitat interconnectada

Donna Haraway (1944-) és una biòloga de formació que s'ha especialitzat en els estudis de gènere; tot i que en realitat fa filosofia.¹³⁷ Les seves influències més clares i explícites són Nietzsche, Foucault i Derrida.¹³⁸ Se centra en el feminisme tecnocientífic i la teoria crítica i forma part del corrent posthumanista —encara que, com veurem, en refusa l'etiqueta. En mots de Latimer (2016), «[...] her work is truly interdisciplinary, bringing together her early immersion in ethnology and the study of animal sociality, including her knowledge of biological and zoological theory and the scientific method, with social philosophy, feminism and feminist epistemology, anthropology and cultural studies.»

En aquesta part esbossaré una panoràmica del seu pensament i emfasitzaré alguns dels conceptes més rellevants per entendre com veu Haraway la natura humana, dins el marc de la controvèrsia entre transhumanistes i posthumanistes.

Els humans som éssers històrics, entrellaçats i interconnectats amb altres éssers, tot i que de vegades sembli que ens separen unes barreres que en realitat no són tals; com diu Latimer (2016): «The boundaries her work challenges are between the human and the animal, organism and machine, the virtual and the fleshy, the literary and the scientific, the poetic and the functional, affect and effect.»

Per a Haraway, la realitat actual demana una altra manera d'encarar-la; hem de pensar diferent si volem perdurar com a espècie (Poitras, 2017). Aquest tarannà és un revulsiu al cànon occidental. En la línia de Foucault, pretén desmantellar, com ara veurem, alguns prejudicis intel·lectuals contemporanis: «Indeed, both cyborgs, the conjoining of flesh and machine that increasingly underpins human life, and companion species, the becomings that humans in affective relations with nonhuman others make, are blasphemous because they undo the categories that hold up the world as we know it.» (Latimer, 2016).

¹³⁷ En paraules de la mateixa Haraway: «My PhD is in biology. I loved biology and I seriously, passionately engaged with its knowledge projects: its materialities, organisms and worlds. But I also always inhabited biology from an equally powerful academic formation in literature and philosophy.» (2006: 135).

¹³⁸ La influència més notable és tal vegada la de Michel Foucault. Haraway admet: «You read people like Foucault and you're never the same again.» (2006: 136).

Amb aquest mètode interdisciplinari i antiacadèmic, Haraway vol demostrar primer com aquestes fronteres han estat l'excusa per a la discriminació política i, segon, la perpetuació d'un model humà concret, a saber, l'home blanc i heterosexual:

Specifically, she helps illuminate how these divisions help support relations of asymmetry, domination and oppression between humans and others, including other humans, because how the way in which these divisions are worked body-forth and manifest asymmetries in power between different classes of being: 'reasonable', privileged, powerful, often heterosexual, white and masculine as against unreasonable, disadvantaged, weak, often black and female, sometimes also gay or lesbian. What she asserts is how in the nexus of entanglements between how division is done are possibilities for reproduction of asymmetrical power relations, including capitalism's worst excesses of war and oppression (Latimer, 2016).¹³⁹

I això ho fa sense caure en els extrems: no es tracta d'abraçar la tecnociència de manera acrítica ni tampoc de rebutjar-la taxativament, sinó de repensar-ho tot per trobar nous camins.

En comptes de continuar usant la tecnociència com a eina de domini i exclusió, Haraway proposa just el contrari: fer-nos-en aliats per aconseguir un món millor. En l'època de la cultura digital, que tot ho amara, Haraway aposta per una relació diferent amb la tecnologia, una relació en la qual l'amistat i la connectivitat superin la cultura política de l'enfrontament i la separació (Latimer, 2016).

En resum, mira de deslligar la tecnociència de la política divisòria i destructiva a què ha anat lligada des de sempre. La figura de l'organisme cibernètic (i més endavant, la de les espècies companyes) il·lustra aquest anhel: «The stress for Haraway is to make affective relationality visible and integral. Here she pushes the leading edge of philosophy to the limits. For example she doesn't just hang with Heidegger's notion of being in the world, or of Deleuze's idea of human beings as becomings. Rather she asserts the perspective through which we can 'see' how we are always 'becoming-with' others, human and non-human, virtual and fleshy, organic and machinic.» (Latimer, 2016).

La política asimètrica, jeràrquica i opressiva només es pot combatre negant els dualismes tradicionals, afirma Latimer (2016), «So that rather than perpetuating the division between

¹³⁹ Subratllat meu.

nature and culture, the world and the human, with science and technology as her handmaidens, we can think instead in terms of naturecultures: how humans are made up of the same fabric as the world they want to dominate.»

En conclusió, es tracta de repensar totes les categories filosòfiques heretades per plantejar una nova manera de veure i viure el món, més inclusiva i més harmònica.

Un dels conceptes destacats de l'imaginari harawayà que ja hem apuntat és el de *cyborg*.¹⁴⁰ La paraula és composta dels mots anglesos *cybernetic* i *organism*, que traduiré aquí indistintament com a organisme cibernètic o tecnoésser. És fet de parts orgàniques i parts mecàniques i/o electròniques, un híbrid entre humà i màquina, metàfora explicitada per primer cop a l'obra de 1985 *A Cyborg Manifesto*. Haraway el defineix d'aquesta manera: «A cyborg is a cybernetic organism, a hybrid of machine and organism, a creature of social reality as well as a creature of fiction.» (Haraway, 1985: 3). Defensa que, des de finals del XX, tots som organismes cibernètics, és a dir, compostos orgànics i mecànics, éssers reals i imaginaris a l'ensem.

Aquest és el projecte epistemològic i polític del tecnoésser, que ataca el suposat ordre i *netedat* lingüístic masculí de la tradició occidental i advoca pel desordre i la barreja:

Cyborg politics is the struggle for language and the struggle against perfect communication, against the one code that translates all meaning perfectly, the central dogma of phallogocentrism. That is why cyborg politics insist on noise and advocate pollution, rejoicing in the illegitimate fusions of animal and machine. These are the couplings which make Man and Woman so problematic, subverting the structure of desire, the force imagined to generate language and gender, and so subverting the structure and modes of reproduction of 'Western' identity, of nature and culture, of mirror and eye, slave and master, body and mind (Haraway, 1985: 29).

En síntesi, desdibuixa la línia divisòria entre humans i màquines i d'aquest fet se'n deriva una difuminació general de les categories filosòfiques clàssiques. No és una proposta fàcil d'acceptar, perquè qüestiona les fronteres tradicionals, no només entre humà/màquina,

¹⁴⁰ El terme *cyborg* no és original de Haraway; fou usat per primera vegada en un article de Clynes i Kline, l'any 1960 (Clynes i Kline, 1960).

sinó també entre mascle/femella, natura/cultura i, a la fi, suposa la negació del biocentrisme, que és a l'arrel de la nostra cultura (Csicsery-Ronay, 2010).

La metàfora de l'organisme cibernètic, en efecte, ataca tot l'entramat categorial occidental, basat en essencialismes, i acaba per qüestionar el concepte mateix d'identitat. La identitat és quelcom dinàmic i fluid, no hi ha cap essència fixa i immutable. En mots de Haraway:

With the hard-won recognition of their social and historical constitution, gender, race, and class cannot provide the basis for belief in 'essential' unity. There is nothing about being 'female' that naturally binds women. There is not even such a state as 'being' female, itself a highly complex category constructed in contested sexual scientific discourses and other social practices. Gender, race, or class consciousness is an achievement forced on us by the terrible historical experience of the contradictory social realities of patriarchy, colonialism, and capitalism (Haraway, 1985: 9).¹⁴¹

Aquesta reflexió representa un atac directe a l'essencialisme: denuncia que les categories de gènere, de raça, de classe, no es recolzen en un fet natural, ans són construccions històriques, configurades mitjançant discursos i pràctiques socials. Com diria Foucault, són contruccions discursives al servei del poder.

El tecnoésser és propi de la nostra època, que comença a finals del XX. Ja no estem a l'era del capitalisme industrial, ans en la del capitalisme informàtic, que treballa amb xarxes i codis descentralitzats i digitals —aquesta nova forma de poder contribueix a la dissolució dels dualismes clàssics humà-màquina o natura-cultura (Haraway, 1985: 15). Haraway es refereix a aquesta etapa com a l'era de la informàtica de la dominació. Diu en relació al concepte: «I used the term 'informatics of domination' because it got me out of saying 'white capitalist imperialist patriarchy in its contemporary late versions'! It was also a provocation to rethink the categories race, sex, class, nation and so on.» (Haraway, 2006: 150).

No obstant, aquesta negativitat podria transformar-se en oportunitat per a les polítiques progressistes. Ara, també hi ha perills: «The only way to characterize the informatics of domination is as a massive intensification of insecurity and cultural impoverishment, with

¹⁴¹ Subratllat meu.

common failure of subsistence networks for the most vulnerable. Since much of this picture interweaves with the social relations of science and technology, the urgency of a socialist-feminist politics addressed to science and technology is plain.» (Haraway, 1985: 25).

A *The Companion Species Manifesto*, del 2003, abandona la idea dels organismes cibernètics i se centra en la d'espècies companyes (o espècies cohabitants). A parer de Csicsery-Ronay, és un gir que dona al posthumanisme un to més amable, comparat amb la seva obra *A Cyborg Manifesto*: «Haraway's intellectual authority guaranteed that the shift in emphasis from cyborgs to companion species would immediately affect the mainstream of critical thought, and help to redefine posthumanism in a manner more friendly to living beings than the technocentric trends that Haraway's earlier manifesto had [...]» (2010: 143).

És un concepte polèmic perquè desperta suspicàcies: «Haraway's focus on working dogs as models for companion species, and companion species as models for a new paradigm of ontological and ethical relationships, seemed in some ways to sentimentalize the relationships among human- and non-human animals by privileging one of the most unusually tight human-animal bonds in cultural evolution [...]» (Csicsery-Ronay, 2010: 143).

Per a Haraway, el concepte d'espècies companyes ajuda a reforçar la idea d'espècies, que ella creu amenaçada per alguns moviments posthumanistes: «I'm with zoontologies more than posthumanism because I think that species is in question here big time and species is one of those wonderful words that is internally oxymoronic. This approach insists on its Darwinist meanings, including considering people as *Homo sapiens*. 'Companion species' thinking inquires into the projects that construct us as a species, philosophical or otherwise.» (Haraway, 2006: 140).

Davant la crítica que les espècies companyes promoguin els murs que ella voldria enderrocar, Haraway ho nega i afirma que la divisió especial és un fenomen discursiu centenari (Haraway, 2006: 144).¹⁴²

Tanmateix, la demolició de les muralles conceptuals és limitada: «Of course there are barriers. I can't believe the blissed-out technoidiocy of people who talk about downloading human consciousness onto a chip.» (Haraway, 2006: 146). A parer de Haraway, aquest seria un exemple de límits indepassables, producte d'una masculinitat tecnològica estúpida.

El concepte d'espècies companyes no suposa, però, un abandonament total del concepte d'organisme cibernètic. En mots de Haraway: «Inhabiting technobiopower and inhabiting the material-semiotic configuration of the world in its companion species form, where cyborg is one of the figures but not the dominant one, that's what I'm trying to do.» (Haraway, 2006: 149).

Si bé, com he dit a l'inici, Haraway s'engloba en el moviment posthumanista, en rebutja l'epítet. I aquest rebuig va lligat al pas de l'organisme cibernètic a les espècies companyes: «Life and living beings will finally inhabit center stage. The cyborg, which had been embraced as the figure of the posthuman par excellence, has itself been dissolved, beginning with the concept of the posthuman. Ironically for a book appearing in a series called Posthumanities, Haraway opens with the overarching claim (troping Latour): "we have never been human." So we cannot then be *posthuman*.» (Csicsery-Ronay, 2010: 144).

Rebutja Haraway l'existència d'un moment en què els humans haguem estat humans, és a dir, no hi ha hagut ni hi ha una essència humana; no podem fixar cap inici pur del qual partir vers un suposat futur: «Still, human/posthuman is much too easily appropriated by the blissed-out, 'Let's all be posthumanists and find our next teleological evolutionary

¹⁴² Una crítica pertinent de Csicsery-Ronay és que Haraway se centra en els gossos i deixa de banda molts altres animals: «[...] it is fair to ask whether Haraway's example of species companionship based on the dog can be fruitfully carried to other kinds of animals. Dogs, more perhaps than any other nonhuman species, are cyborgs before the letter, being shaped by their mutual evolution with human beings in the civilizing process. They are, as Haraway controversially argues, creatures that enjoy discipline, purposive action, problem solving, innovation, polymorphous perversity (with humans as well as other species), and collaboration. They can be demonstrably smarter than human beings in the very tasks that human beings set for them, especially the working breeds that Haraway favors.» (2010: 150).

stage in some kind of transhumanist technoenhancement.' Posthumanism is too easily appropriated to those kinds of projects for my taste. Lots of people doing posthumanist thinking, though, don't do it that way. The reason I go to companion species is to get away from posthumanism.» (Haraway, 2006: 140).

Haraway duu la negació dels dualismes tan lluny com pot, i per això la parella humà-posthumà grinyola: per pensar un posthumà, cal abans un concepte d'humà. El posthumanisme és una proposta buida que només fa sentit per als qui defensen alhora el transhumanisme, un corrent utòpic:

How could we not be terrified and in some kind of collective paranoia where we see nothing but connection — this kind of paranoid fantasy of systems? Clearly this is a nightmare and itself a fantastic configuration which is part of the trouble among us. But at the same time you can't deal with that either by techno-blissed-out 'Let's just go for downloading human consciousness onto the latest chip' and get rid of pain and suffering that way. And you can't get rid of it by denial of various kinds — the next version of humanism or reformism or 'nothing's really wrong'. Something is really seriously wrong and yet that's not all that's happening (Haraway, 2006: 151).

Haraway no accepta ni utopies ni distopies. No ignora el panorama actual incert i inquietant, però no accepta que aquesta decadència sigui tota la realitat existent.

A l'era geològica dominada pels éssers humans, l'antropocè, que més tard ha esdevingut el capitalocè, en què el capital és el fonament primer, Haraway hi contraposa (*Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, del 2016) el terme chthulucè (Poitras, 2017), per fer palès que els éssers humans vivim entrellaçats a la resta d'espècies, així com també a la tecnologia.¹⁴³ Cal acceptar aquest fet, segons Haraway, sense escarafalls, ço és, defugint, com he dit, les actituds extremistes tant utòpiques com distòpiques.

El narcisisme humà ha patit tres estocades al llarg de la història, personificades en Copèrnic, Darwin i Freud. Per a Haraway, a aquestes ferides a l'amor propi n'hi podríem afegir una de quarta, que, en el fons, ataca el mateix concepte d'humà: «The fourth wound forces us to acknowledge that our machines are lively too. Not only are we displaced

¹⁴³ Haraway usa el terme *chthulucè* (del grec *chthonios*, que significa *de sota terra*, per etiquetar l'era en la qual els éssers humans estem vinculats ontològicament a les altres espècies i, a la vegada, a la tecnologia.

cosmologically in terms of the fiction of man at the centre and displaced psychoanalytically and displaced zoologically.» (Haraway, 2006: 141).

Contra qualsevol essencialisme, Haraway afirma que la natura humana no fa sentit si no és en unió amb la resta d'organismes; en tot cas, la pensadora entén l'humà com a relació. Ésser humà, per tant, vol dir viure en una xarxa dinàmica de relacions. És una afirmació fonamentada en la biologia i explicada amb la figura *Mixotricha paradoxa*, un protozou compost, que és l'exemple del fet que els éssers vius som resultat de l'evolució interdependent. En conseqüència, el concepte de natura humana, entès com a característica especial i única, és un mite: «Made up of a nucleated cell and four sorts of bacterial microbes (whose different kinds number from about 200 to 250,000 cells), with its five entangled genomes, *Mixotricha paradoxa* is an extreme example of how all plants and animals — including ourselves — have evolved to contain multitudes.» (Haraway, a Csicsery-Ronay, 2010: 145).

Ésser humà és ésser històric, com diria Foucault, i es tracta d'un concepte complex que no es deixa reduir:

You can't do 'human' ahistorically either, or as if 'human' were one thing. 'Human' requires an extraordinary congeries of partners. Humans, wherever you track them, are products of situated relationalities with organisms, tools, much else. We are quite a crowd, at all of our temporalities and materialities (which don't appear as containers for each other but as co-constituting verbs), including that of earth history and evolution. How many species are in the genus Homo now? Lots. And there are several genera for our close ancestral and parallel kin as well (Haraway, 2006: 146).¹⁴⁴

Ésser humà també vol dir ésser entre organismes. Derrida veia en el mecanicisme cartesià (els animals no responen sinó que només reaccionen) el fonament de les atrocitats promogudes per la cultura occidental. Per a Derrida, la capacitat de patir dels animals és innegable, però Haraway va més enllà de Derrida (i no diguem de Heidegger), perquè no es conforma a atribuir-los un paper passiu, sinó que en defensa el protagonisme: «Throughout WSM [*When Species Meet*, publicat l'any 2007], figures of joyful, participatory, and indeed *physical* interactions abound — with nonhuman animals, with

¹⁴⁴ Subratllat meu.

their lovers, with constantly emerging new ideas and collaborations, and above all, with the *outside*. Against Heidegger's notorious notion that animals are "poor in the world," Haraway seems intent on demonstrating they are as rich as humans are.» (Csicsery-Ronay, 2010: 148).

Els altres animals, per a Haraway, són part formativa dels humans: «"The open" is articulated by concrete, renewable, events shared by dogs and humans, recreated again and again through sport, play, and work, and ultimately co-evolutionary companionship. To counter the numbing challenge of "bare life" to which millions of animals are condemned, Haraway offers the biopolitics of "flourishing."» (Csicsery-Ronay, 2010: 149). No és només que els (altres) animals pateixin, i que per això mateix hagin de ser col·locats al mateix nivell que els humans, sinó que mereixen realitzar-se, tenir una vida plena (*flourishing*), en el sentit, com és obvi, no de realitzar un projecte personal, sinó de viure en harmonia amb la resta d'espècies del planeta.¹⁴⁵

Aquesta tasca d'il·luminació de les relacions de dependència entre les diverses espècies comporta el qüestionament dels dualismes de la tradició occidental, que han estat la porta d'entrada d'exclusions i opressions:

[...] certain dualisms have been persistent in Western traditions; they have all been systemic to the logics and practices of domination of women, people of colour, nature, workers, animals—in short, domination of all constituted as others, whose task is to mirror the self. Chief among these troubling dualisms are self/other, mind/body, culture/nature, male/female, civilized/primitive, reality/appearance, whole/part, agent/resource, maker/made, active/passive, right/wrong, truth/illusion, total/partial, God/man (Haraway, 1985: 30).

Una de les tasques que s'imposa Haraway és la dissolució d'aquestes parelles. És amb els dualismes animal-humà o màquina-humà que en podem entreveure d'altres de més fonamentals, anquilosats en les profunditats del pensament filosòfic:

¹⁴⁵ Per a Csicsery-Ronay, però, aquesta idea és si més no problemàtica: «But this version of flourishing, extending the ethic of care to the entire biosphere and perhaps beyond, is so profoundly abstract and undertheorized that it blocks from sight the difficulty of imagining how human beings can reconcile their own inexorably intrusive actions on the infinitely complex animal world with the utopian wish to assist — if not indeed to manage — its universal well being.» (2010: 149). Aquesta vida plena s'ha de conjuminar amb la necessitat de matar —per exemple, animals per alimentar-nos—; i encara que Haraway s'adona de les nostres capacitats destructives, no ofereix pas cap resposta satisfactòria, només una mena de cant d'amor buit.

High-tech culture challenges these dualisms in intriguing ways. It is not clear who makes and who is made in the relation between human and machine. It is not clear what is mind and what body in machines that resolve into coding practices. In so far as we know ourselves in both formal discourse (for example, biology) and in daily practice (for example, the homework economy in the integrated circuit), we find ourselves to be cyborgs, hybrids, mosaics, chimeras. Biological organisms have become biotic systems, communications devices like others. There is no fundamental, ontological separation in our formal knowledge of machine and organism, of technical and organic (Haraway, 1985: 30).¹⁴⁶

No hi ha murs ontològics entre animals, humans i màquines: «Haraway made clear in that founding manifesto [*The Companion Species Manifesto*] that the network was a medium constructed of beings that could no longer be considered any *one* thing; she emphasized particularly that the long-held foundational distinctions between machines and humans, and animals and humans, were obsolete ideological fictions of patriarchal domination.» (Csicsery-Ronay, 2010: 144).¹⁴⁷

Entre les crítiques que podem fer a Haraway hi ha la d'antropomorfisme: és impossible pensar deixant d'ésser humans, i això és el que li ocorre també a Haraway. En tot cas, és lògic que els humans desenvolupem llaços afectius amb altres animals propers, i no tant amb els més llunyans a la nostra idiosincràsia. Ens podem preguntar en quina situació ens deixa aquest fet: «But what are we to do with the beasts that have no desire to accommodate us? What are the models of civilizational transformation that will accommodate the nonhuman animal world that we have no chance to "uplift" into our own techno-evolutionary projects?» (Csicsery-Ronay, 2010: 151). El projecte inclusiu de Haraway té límits i esdevé problemàtic.

Una segona crítica té a veure amb el pas del concepte d'organisme cibernètic al d'espècies companyes: fa sentit, en una època en la qual la dimensió tecnocientífica no para de créixer, fins al punt de desdibuixar les fronteres entre la realitat i la ficció, renunciar a la metàfora del tecnoésser en pro d'una celebració d'amistat entre espècies? Csicsery-Ronay ho exposa així:

¹⁴⁶ Subratllat meu.

¹⁴⁷ «Animal/human relationships came into the foreground in *Primate Visions*, but not in the radical form of the cyber-tropes of the *Manifesto*. In *Modest Witness*, the complexities of the Oncomouse, the actually existing figure that knots laboratory technoscience and living beings, still seemed to be a special case among animal/human interfaces: an animal generated not only within, but *by* and *for* the web of technoscience.» (Csicsery-Ronay, 2010: 144).

In a critique of this shift, N. Katherine Hayles has argued that, while the cyborg as a network node may indeed be too narrow a focus compared to human/animal cobecomings, the underlying cybernetic matrix of posthumanist technoscientific society has expanded far beyond the grid that generated the notion of the cyborg in the first place. The web of interlinked "cognizing machines" expands at an accelerating pace, so that conscious human decisions about our own environment and political possibilities — our biopolitics — will soon be just the tip of the iceberg over a massive unconscious domain of proliferating mechanical operations occurring more rapidly and complexly than human agents can follow. This process is being aided from both ends of the cultural spectrum, by both techno-capitalism and the posthumanist dismantling of the liberal subject, a decentering that bestows greater and greater decision-making power onto interlocking bio-mechanical systems. Many of the most important decisions about our relationships with animals will be made by machines having far less in common with animals than human beings do (Csicsery-Ronay, 2010: 151).

La tecnologia avança a un ritme vertiginós; ara més que mai cal parar atenció a les hibridacions, fins al punt que les relacions entre animals i humans passaran indefectiblement per la màquina. Emperò, paradoxalment, Haraway fa el contrari: accentua el paper de les relacions entre humans i (altres) animals, i obvia el protagonisme asfixiant de la tecnociència en la vida de tots els organismes.

En tercer lloc, en opinió de Csicsery-Ronay, els posthumanistes materialistes com Haraway, després de rebutjar el subjecte metafísic, en certa mesura el tornen a recuperar: la cura que proposa Haraway conté elements de les religions: reclamar la joia i l'amor com fa Haraway ens remet, encara que amb més o menys intenció, a tradicions religioses o almenys espirituals:

The metaphysical turn by many posthumanists shows that the subject is beginning to come to the surface even in materialist discourse. Practices that put this allegiance to life — from individual animals and plants to the living planet — to work will probably have to resemble respect for sacredness, if not actually affirming it. Joy and love, Haraway's two most powerful sources of knowledge, are not only emotions; they are for most religions spiritual forces. Despite her frequently stated disdain for religion, Haraway's work increasingly engages spiritual thought and we should not be surprised if the repressed sacred makes a comeback after species meet (Csicsery-Ronay, 2010: 152).

Per últim, es detecten elements idealistes en el seu projecte, per exemple afirma Haraway (2006: 152): «Critique is not futurism or futurology. It's about here and now if we could only learn that we are more powerful than we think we are, and that the war machine is not who we are. You don't have any ground for that, it's a kind of act of faith.» És evident

que, tot i el seu rebuig a les utopies, no deixa de ser la seva una mirada ideal, basada en la fe en un futur de pau.

En conclusió, el seu estil es ressent d'una formació principalment científica i d'una manca d'eines filosòfiques. Malgrat el valor de la seva proposta, per la seva valentia i frescor, no està a l'alçada de Foucault ni Derrida (i no diguem, de Nietzsche), tot i la seva fama que, com ocorre de vegades, és molt superior al seu mèrit. L'estil fragmentari i poc argumentat i l'ús de metàfores amb un rigor discutible afebleixen la força d'aquesta proposta. Haraway, és clar, podria arguir que no treballa amb arguments sinó amb figures, i que el seu és un projecte epistemològic, tant com polític i estètic.

Tot amb tot, la proposta de Haraway és interessant perquè ens allunya de les visions essencialistes i etnocèntriques tan en boga encara avui dia.

Tot seguit analitzarem el cas de Peter Singer, exemple de punt de mira liberal que treballa per al reconeixement dels drets animals, un mirall dels suposats drets naturals dels humans. Aquests drets naturals impliquen l'existència del subjecte cartesià: una ontologia individualista que perpetua l'antropocentrisme.¹⁴⁸

¹⁴⁸ No es tracta, per a Haraway, d'inundar de drets les criatures del món, ans de crear una nova ètica basada en la responsabilitat i la relació (Csicsery-Ronay, 2010: 147-148).

3.6. Antropocentrisme i ecocentrisme

3.6.1. Singer: l'ètica més enllà de l'espècie

Peter Singer (1946-) és un reputat filòsof de la moral,¹⁴⁹ conegut sobretot a partir del llibre *Animal Liberation*, del 1975, en el qual defensa els drets dels animals.¹⁵⁰ Tanmateix, com ara veurem, el pensament de Singer està lligat a l'antropomorfisme i a l'essencialisme, encoberts rere un liberalisme progressista.

Denuncia el que ell anomena especisme (*speciesism*):¹⁵¹ «Ethics that favour humans have been under attack for the last few decades. The critics accuse their opponents of being prejudiced, and brand favouritism toward humans as 'human chauvinism', 'anthropocentrism', or 'speciesism', viewing it as on a par with racism and sexism. The most renowned exponent of this view is Peter Singer.» (Fjellstrom, 2003: 91). Emperò, Fjellstrom acusa Singer del mateix mal que pretén superar (això, en opinió de Fjellstrom, no invalida la seva ètica): Singer posa el focus d'atenció en els humans (2003: 92).

Efectivament, Singer no es desentén del marc antropocèntric: converteix en absoluts els conceptes de raó, de consciència de si i de capacitat de patir. Es tracta, doncs, d'antropocentrisme: els humans som la mesura de totes les coses —en aquest cas, de les coses morals. Defensa la inclusió dels animals no humans en la moral, però ho fa en la mesura que aquests animals s'assemblen a nosaltres, o sia, en la mesura que poden sentir un dolor com el nostre; que tenen autoconsciència, i interessos vitals.

¹⁴⁹ «Peter Albert David Singer is an Australian moral and political philosopher. He is one of most iconoclastic and controversial contemporary philosophers. His views concerning the value of science to humanity; the moral status of the human embryo, abortion, infanticide, animal rights, famine and poverty, the physically challenged, the mentally retarded, and life and death, are revolutionary and have not only opened new vistas and expanded our moral and intellectual horizons in thinking about these issues, but have provoked some of the most animated debates in contemporary moral and political philosophy. Singer's radical views on the above issues have made him not only one of the most famous, but also one of the most hated, philosophers in the world today.» (Tosam i Mbuwir, 2015: 88).

¹⁵⁰ Hi ha dades diverses interessants a la seva pàgina personal: petersinger.info.

¹⁵¹ Tot i que la traducció al català de *speciesism* hauria d'ésser *especiesisme*, per raons tal vegada d'economia o per equiparar el terme a d'altres (com *sexisme*), la forma més corrent en el nostre idioma és *especisme*.

A parer de Singer, aquesta capacitat de patir és un exemple d'un tret objectiu que demostra l'existència de valors universals en la moral. En aquest sentit, doncs, és essencialista (un essencialisme feble, si es vol).

Defensa Singer que per dur a terme aquesta empresa és fonamental prendre una actitud crítica i qüestionar-nos les creences que ens semblen més sòlides:

If we can make this unaccustomed mental switch we may discover a pattern in our attitudes and practices that consistently operates so as to benefit one group—usually the one to which we ourselves belong—at the expense of another. In this way we may come to see that there is a case for a new liberation movement. My aim is to advocate that we make this mental switch in respect of our attitudes and practices towards a very large group of beings: members of species other than our own—or, as we popularly though misleadingly call them, animals. In other words, I am urging that we extend to other species the basic principle of equality that most of us recognize should be extended to all members of our own species (Singer, 1989).

Singer promou la igualtat entre els animals humans i no humans, el qual fet no obsta per acceptar les particularitats diverses entre ells: no es tracta, doncs, de dotar humans i animals dels mateixos drets —la qual cosa podria conduir a l'aberració—, sinó de donar-los-en a tots: «The extension of the basic principle of equality from one group to another does not imply that we must treat both groups in exactly the same way, or grant exactly the same rights to both groups. Whether we should do so will depend on the nature of the members of the two groups. The basic principle of equality, I shall argue, is equality of consideration; and equal consideration for different beings may lead to different treatment and different rights.» (Singer, 1989).

Així com tots els humans gaudim d'idèntics drets fonamentals, i aquest fet no ens anul·la pas les nostres diferències, així mateix hem de considerar els drets dels animals. Altra vegada apareix el vell dualisme: les variacions entre humans, afirma Singer, poden ser causades per factors genètics o culturals, però no podem dir amb certitud en quin grau es tracta d'uns o altres. I tampoc no importa massa, ja que la proposta d'igualtat de Singer sobrepassa aquestes eventualitats:

Fortunately, there is no need to pin the case for equality to one particular outcome of this scientific investigation. The appropriate response to those who claim to have found evidence of genetically-based differences in ability between the races or sexes is not to stick to the belief that the genetic explanation must be

wrong, whatever evidence to the contrary may turn up: instead we should make it quite clear that the claim to equality does not depend on intelligence, moral capacity, physical strength, or similar matters of fact. Equality is a moral ideal, not a simple assertion of fact. There is no logically compelling reason for assuming that a factual difference in ability between two people justifies any difference in the amount of consideration we give to satisfying their needs and interests. The principle of the equality of human beings is not a description of an alleged actual equality among humans: it is a prescription of how we should treat humans (Singer, 1989).

Singer, en efecte, proposa la igualtat com a «ideal moral» i, en conseqüència, les evidents i múltiples diferències entre humans (i altres animals) esdevenen irrelevants per al cas.

Aquest ideal implica considerar els interessos diversos dels humans en el mateix pla, en la línia de l'utilitarisme clàssic. Si fem extensiva la tesi a la resta d'animals, ens adonem que els interessos dels animals no poden situar-se a un nivell inferior dels humans.

Certament, Singer segueix els principis de l'utilitarisme: com defensava Bentham, el criteri no ha de raure en la racionalitat, sinó en la capacitat de patir: «A stone does not have interests because it cannot suffer. Nothing that we can do to it could possibly make any difference to its welfare. A mouse, on the other hand, does have an interest in not being tormented, because it will suffer if it is.» (Singer, 1989).

És a dir, el criteri primari per considerar la igualtat dels éssers és la capacitat de patir o de gaudir i no pas la raó o la intel·ligència, «[...] is the only defensible boundary of concern for the interests of others. To mark this boundary by some characteristic like intelligence or rationality would be to mark it in an arbitrary way.» (Singer, 1989).

Aquesta idea ataca l'especisme: la pròpia espècie ostenta una preeminència jeràrquica sobre la resta, però sense cap justificació:

The suffering we inflict on the animals while they are alive is perhaps an even clearer indication of our speciesism than the fact that we are prepared to kill them. In order to have meat on the table at a price that people can afford, our society tolerates methods of meat production that confine sentient animals in cramped, unsuitable conditions for the entire durations of their lives. Animals are treated like machines that convert fodder into flesh, and any innovation that results in a higher "conversion ratio" is liable to be adopted (Singer, 1989).

Aquesta discriminació segons l'espècie ens permet tractar els altres animals com a coses, i no com a iguals, per tant, sense gaire miraments. Singer defensa l'abolició d'aquestes pràctiques (ell mateix és vegetarià) per poder superar l'especisme regnant.¹⁵² En el cas dels experiments de laboratori ocorre exactament el mateix: la raó per la qual som capaços de maltractar animals amb capacitats intel·lectuals prou superiors a la dels nostres infants, amb els qui mai no gosaríem dur a terme aquesta mena d'experiments cruels, la trobem en l'especisme: «Experimenting on animals, and eating their flesh, are perhaps the two major forms of speciesism in our society.» (Singer, 1989).

La tercera forma d'especisme la detecta Singer en la filosofia acadèmica: els filòsofs no fem el paper que ens pertocaria, ço és, la crítica de les idees i les pràctiques de la nostra època, sinó que sovint ens deixem endur pels prejudicis més comuns:

Philosophers are human beings, and they are subject to all the preconceptions of the society to which they belong. Sometimes they succeed in breaking free of the prevailing ideology: more often they become its most sophisticated defenders. So, in this case, philosophy as practiced in the universities today does not challenge anyone's preconceptions about our relations with other species. By their writings, those philosophers who tackle problems that touch upon the issue reveal that they make the same unquestioned assumptions as most other humans, and what they say tends to confirm the reader in his or her comfortable speciesist habits (Singer, 1989).

No hi ha cap motiu de pes per mantenir la tradicional jerarquia entre humans i animals, que ha prevalgut durant segles. És el cas del concepte de dignitat, defensat al Renaixement per pensadors com Pico della Mirandola, o del de finalitat, en la seva formulació kantiana. Emperò, aquest anhel històric de proporcionar un valor intrínsec i natural als humans ens ha abocat a l'objectivació i a la denigració dels animals no humans: «It is only when we think of humans as no more than a small sub-group of all the beings that inhabit our planet that we may realize that in elevating our own species we are at the same time lowering the relative status of all other species.» (Singer, 1989).

¹⁵² Singer advoca pel vegetarianisme, bo i comparant els nostres hàbits alimentaris a l'esclavatge d'antuvi: «To avoid speciesism we must stop this practice, and each of us has a moral obligation to cease supporting the practice. Our custom is all the support that the meat-industry needs. The decision to cease giving it that support may be difficult, but it is no more difficult than it would have been for a white Southerner to go against the traditions of his society and free his slaves: if we do not change our dietary habits, how can we censure those slaveholders who would not change their own way of living?» (Singer, 1989).

Per arribar a aquesta conclusió, Singer analitza diversos factors que han contribuït a la promoció de la preeminència humana.

La religió és la primera font d'autoritat per defensar aquesta postura clàssica de predomini jeràrquic: els homes som fets a imatge de Déu; com a fills de Déu, som els amos de la terra i tenim una ànima immortal, de la qual no poden gaudir els animals. És una idea errònia, a parer de Singer, però en qualsevol cas, sobretot, és una idea irrellevant, ja que «The desirability of keeping church and state separate is sufficient basis for saying that even those who accept these religious claims should agree that in a pluralist society they should not suffice for making laws that regulate how we treat human beings and nonhuman animals.» (Singer, 2009: 572).

En segon lloc, una altra manera de justificar aquesta superioritat humana absoluta, en síntesi, és el poder: si som més forts i aquest fet ens permet sotmetre l'altre, aleshores som superiors. Això, evidentment, tant valdria per als animals com per a qualsevol grup humà, i per tant és una argumentació que es pot usar per a l'enaltiment del sexisme, del racisme o de qualssevol altres formes de discriminació (v. Singer, 2009: 572).

Singer, per demostrar que els altres criteris són problemàtics, es proposa enderrocar el concepte d'intel·ligència com a frontera definitiva entre humans i animals. Analitzant les capacitats cognitives d'alguns d'ells (en concret, els grans simis, els gossos i els lloros grisos africans),¹⁵³ arriba a la conclusió que els humans no som superiors en termes intel·lectuals a altres espècies: «[...] we have many nonhuman animals who are significantly above some human beings in their level of cognitive ability: in particular, they are above those with profound mental retardation.» (Singer, 2009: 570).

Així doncs, la capacitat intel·lectual també és qüestionada: «In Kant's view, "Animals are not self-conscious and are there merely as a means to an end. That end is man." Kant's argument for why human beings are ends-in-themselves is that they are autonomous beings, which, in terms of Kantian philosophy, means that they are capable of reasoning.» (Singer, 2009: 573). Igual que amb els arguments contractualistes de Hobbes o Rousseau,

¹⁵³ Singer es fixa en la comprensió lingüística i el quocient intel·lectual (2009: 568).

els racionalistes com Kant passen per alt les diverses capacitats humanes (hi ha humans intel·ligents i altres d'imbecils) i animals (n'hi ha de molt intel·ligents):

[...] because of the overlap in cognitive ability between some humans and some nonhuman animals, attempts to draw a moral line on the basis of cognitive ability, as Kant and the contractarians try to do, will require either that we exclude some humans—for example, those who are profoundly mentally retarded—or that we include some nonhuman animals—those whose levels of cognitive ability are equal or superior to the lowest level found in human beings. Hence we have to conclude that the standard ethical view that we find expressed in the statement by John Paul II—the view that all human beings, irrespective of their cognitive abilities, have equal moral status, and that this status is superior to the moral status of the most intelligent nonhuman animals—cannot be defended (Singer, 2009: 574).

El criteri de la intel·ligència, doncs, no pot esdevenir, en opinió de Singer, argument per a la separació i enaltiment dels humans sobre els (altres) animals.

Després d'aquesta anàlisi, es veu que és l'afiliació utilitarista de Singer la idea que tot ho amara: no és la capacitat de raonar, ans la capacitat de patir, allò que separa qualitativament els éssers:

Can they suffer? Can they enjoy life? If so, they have interests that we should take into account, and we should give those interests equal weight with the interests of all other beings with similar interests. We should not discount their interests in not suffering because they cannot talk or because they are incapable of reasoning; and we should not discount their interests in enjoying life, in having things that are fulfilling and rewarding for them, either. The principle of equal consideration of interests should apply to both humans and animals (Singer, 2009: 575).

Conseqüentment, la igualtat entre espècies depèn d'aquesta capacitat de patir, i com a idea derivada, la de tenir interessos, siguin aquests els que siguin. Seguint l'argument utilitarista, el dolor és dolent i el plaer és bo, tant si aquest plaer i aquest dolor són experimentats per un animal humà o per un de no humà (Singer, 2009: 576).¹⁵⁴

¹⁵⁴ Singer és un pensador coherent i rigorós: seguint la lògica del seu discurs, una vida humana deshumanitzada no té gaire sentit —tot i que deixa als progenitors la potestat de la decisió final (2009: 576-578). I contra els que alerten del perill que suposa eliminar el concepte de dignitat com a vara de mesura, fidel a l'utilitarisme, defensa que més val córrer el risc d'una patinada política que no pas condemnar milions d'animals a l'infern del maltracte i la tortura (2009: 579).

Ara bé, segons Singer no tots els humans valem igual, encara que una moral hipòcrita afirmi el contrari. Mira de relativitzar el valor de la vida humana per revalorar la vida d'altres animals. Contra la doble moral característica dels nostres temps, Singer afirma que ja es practica una eugenèsia controlada, que tothom veu com el més normal del món, excepte si els individus són interrogats sobre aquesta qüestió explícitament. En el cas dels embarassos,

Consider pregnant women who are told their child will have a cognitive disability—and of course the cognitive disability that most pregnant women are told about is a relatively mild one, Down syndrome. And yet we know that 85 percent of the women who are told that their fetus carries the extra chromosome that causes Down syndrome elect to terminate the pregnancy. Presumably for women who are told that the child would have a more severe form of mental retardation, that number is, if anything, still higher. So when it comes to making choices for what kind of child we want to have, very few among us believe that all human lives are equally worth having, and that it doesn't really matter what level of cognitive ability your child will have (Singer, 2009: 580).

Aquest principi eugenèsic es pot aplicar a altres camps de la vida humana, tema que Singer aborda al llibre *Rethinking Life and Death*, de 1995 (Singer, 2009: 580). No preferim en general una vida en condicions normals (òptimes i, si pot ser, excel·lents) a una de mediocre o per sota dels llindars acceptables? En suma, doncs, no totes les vides humanes valen el mateix.

D'altra part, com podem saber que els altres animals senten dolor? Doncs perquè disposen d'un sistema nerviós similar al nostre; reaccionen de manera semblant a nosaltres davant el mal, i eviten les fonts de patiment sempre que poden, tal com fem nosaltres. Com que aquestes evidències no es poden aplicar a les plantes, Singer conclou que no estan subjectes al patiment i que, per això, no poden esdevenir subjectes morals. A més a més, i en qualsevol cas, sempre és millor alimentar-se de plantes que no pas d'altres animals, cosa aquesta darrera que significaria una duplicació innecessària de la matança (Singer, 2022).¹⁵⁵

Aquest segon argument —com sempre, de tall utilitarista—, és el que defensa avui Singer, ja que el primer ha estat qüestionat en els darrers temps:

¹⁵⁵ Argumentari recollit al seu famós *Animal Liberation* (Singer, 2022).

Increasing interest in plant sentience, however, has cast some doubt on my first response. Peter Wohlleben's 2015 worldwide bestseller, *The Hidden Life of Trees*, sparked popular attention to the issue. Wohlleben, a German forester, writes that trees can love, fear, make plans, worry about future events, and scream when they are thirsty — claims that have been repudiated by many scientists, some of whom signed a petition with the heading, "Even in the forest, it's facts we want instead of fairy tales." When questioned, Wohlleben himself often backs away from his attributions of mental states to plants (Singer, 2022).¹⁵⁶

Singer està disposat a admetre la qualitat sensible de les plantes, però només fins a un cert punt (com els científics indignats que signen el manifest): «But is there something that it is like to be a plant, in the sense that there is something that it is like to be a chicken, or a fish, or (possibly) a bee? Or is being a plant like being a rock — in other words, there is no subject of experience?» (Singer, 2022).

Singer, tanmateix, admet que les investigacions científiques futures podrien refutar el seu punt de vista actual: «There is still much that we have to learn about both plants and consciousness. At this stage of that learning process, it would be foolish to exclude the possibility that plants have some physical basis for consciousness that we do not know about.» (Singer, 2022).

Però es referma en la seva segona asseveració: per raons numèriques i de càlcul econòmic (és a dir, utilitaristes), hem de continuar alimentant-nos de plantes, i respectar els animals que, al cap i a la fi, tant se'ns assemblen: «[...] we now know that eating plant-based foods will significantly reduce our contribution to climate change. But it is a reason for thinking about plants a little differently, keeping in mind the possibility that more may be going on than we are aware of, and acting accordingly by minimizing the harm we do to them, when the costs of changing our behavior are not significant.» (Singer, 2022). Amb una prudència extrema, Singer explicita la seva norma moral utilitarista: hem de repensar i respectar les plantes, sempre que el cost de fer-ho no col·lisió amb el cost de no fer-ho.

L'argument singerià basat en la capacitat de patiment, així com també la filosofia que el sustenta, l'utilitarisme, és refutat per la següent crítica: «Beyond the notion of utility, our

¹⁵⁶ Pel que jo sé, encara que Calvo comencés a publicar obres de ressò mediàtic després de Wohlleben, el seu treball d'investigació sobre comportament vegetal és anterior i, no cal dir-ho, molt més rigorós des del punt de vista filosòfic i científic (v. Calvo i Lawrence, 2023).

humanity does not come from our usefulness in this world. Of course, objects matter because of their functions. But humans are not objects. We are humans because of the fundamental uniqueness of each and every single human life.» (Maboloc, 2015: 107). És una positura que qüestiona la reducció del valor moral a la utilitat, en concret a la capacitat de patir, que defensa Singer.

Es desfà, doncs, el lligam humanitat-utilitat, i es qüestiona que ens sigui lícit d'atorgar una igualtat moral als animals no humans. Aquesta controvèrsia comporta efectes pràctics de llarg abast: si renunciem a l'experimentació animal, els avenços científics podrien veure's bloquejats. Al capdavant, la dimensió moral ens ateny només a nosaltres, els humans: «Since human beings are capable of moral reflection, they can assess or evaluate the consequences of their moral judgments. As such, human beings can distinguish between right and wrong, between good and evil. Non-human animals, however, following Cohen, lack these attributes. For this reason, non-human animals cannot be conferred the same moral status as humans.» (Maboloc, 2015: 108).

Endemés, encara que ens cenyíssim a arguments utilitaristes, caldria tenir present el major benefici que ha suposat l'experimentació animal per als humans: «[...] the argument still stands that from a utilitarian point of view, the utilization of non-human animals in the meantime have actually contributed to the greater good and very survival of the human species.» (Maboloc, 2015: 108).

El punt crucial de la crítica de Maboloc a Singer és voler equiparar el valor moral d'humans i no humans amb l'argument de la funcionalitat intel·lectual: «Singer's argument on the moral equality of all animals is misplaced because he tries to elevate the status of non-human animals by being prejudiced against members of the human species who are disadvantaged by physical situations that are not of their own choosing.» (2015: 108). A parer de Maboroc, és criminal defensar l'infanticidi i a la vegada elevar el valor moral d'alguns animals apel·lant a la funcionalitat intel·lectual. Inferim d'aquests arguments que qui té la darrera paraula és qui ostenta el poder, o sigui, els humans.¹⁵⁷

¹⁵⁷ Es veu que els arguments de Maboloc pateixen d'antropocentrisme. La diferència amb Singer és que Maboloc ho admet.

Una altra crítica pertinent, que ja he apuntat, és la de l'antropocentrisme. Es demostra, a parer de Fjellstrom, en el seu preferencialisme. Ho explica així:

In the first edition of *Practical Ethics* [de 1979] Singer used both a 'total' and a 'prior existence' version of preferentialism. The first, which focuses on the total balance of present and future satisfactions, is to be applied to beings that are not self-conscious. These beings could be killed and eaten if replaced by other individuals having at least the same amount of satisfactions who would not otherwise have existed. The second, which focuses on the satisfactions of already existing creatures, should apply to self-conscious beings, and preferentialism in this version would make them irreplaceable and render it unacceptable to kill and eat them (Fjellstrom, 2003: 94).

Es tracta, en aquesta segona tipologia d'éssers, dels animals (humans i no humans), i els animals amb més consciència de si són els humans. Singer assaja un mètode semblant al del tel d'ignorància de Rawls per demostrar aquest filosofema. Ara, el fet d'avaluar les espècies des de fora resulta a la fi inintel·ligible (Fjellstrom, 2003: 95); és des de la nostra humanitat que defensem la humanitat i les formes animals que més se'ns acosten.¹⁵⁸

Aquestes preferències només es poden entendre com a preferències racionals, i això suposa un biaix antropocèntric evident (Fjellstrom, 2003: 99).¹⁵⁹

La darrera crítica que voldria subratllar és la deïficació de la ciència. L'objectiu de la ciència moderna, que s'inicia als voltants dels segles XVI i XVII, amb Bacon i Descartes com a figures principals, és explicar el funcionament de la natura, de la qual l'home n'és amo i senyor.¹⁶⁰

¹⁵⁸ La mesura de Singer per dotar un ésser d'entitat moral és la normalitat, entesa com a conjunt de característiques corrents, que poden compartir altres animals (i alhora que poden manca en alguns humans, que serien, per tant, subhumans). I, en concret, és clau la quantitat de consciència de l'ésser en qüestió per atorgar-li valor moral: «To Singer, then, a human being without moral relevant characteristics cannot and should not [...] have the same moral worth with a person. In this category of being, the life of a self-conscious being has more value than that of a conscious being.» (Tosam i Mbuwir, 2015: 91).

¹⁵⁹ És possible una ètica (humana, és clar) que no sigui antropocèntrica (especista)?

¹⁶⁰ La ciència moderna s'ha construït teixint un discurs utòpic, que va de Bacon fins als nostres dies: «In Bacon's *New Atlantis*, the agenda of this new science is further laid out to be, "the prolongation of life: the restitution of youth in some degree: the retardation of age: the curing of diseases counted incurable: the mitigation of pain: more easy and less loathsome purgings: transformation of bodies into other bodies" (Bacon, 1803). Thus, following from the agenda outlined above, biomedical sciences, like molecular biology, biochemistry, genetic engineering and various forms of biotechnology, fall within the ambient of modern science.» (Tosam i Mbuwir, 2015: 89).

La ciència i el mètode científic funcionen com a supòsits absoluts en la teoria ètica de Singer: «[...] he discards every other source of knowledge about humanity and settles on the evidence provided by modern science, as if to say modern science is all-knowing and is the only discipline that provides knowledge about human nature.» (Tosam i Mbuwir, 2015: 88).

Per exemple, el límit entre la vida i la mort que Singer estableix parteix d'una concepció absoluta de la ciència: «Also, in his consideration of the nature and potentials of the human embryo, Singer looks for scientific evidence to justify the lack of personhood or lack of rationality of the human embryo. He does this by ascertaining scientifically the point at which the human embryo develops a nervous system that makes it susceptible to pain. Based on this, Singer dismisses the metaphysical and religious arguments of the personhood of the human embryo and tags them as "the unscientific Aristotelian embryology of Thomas Aquinas" [...]» (Tosam i Mbuwir, 2015: 89).

Tota raó que no sigui científica és menystinguda i, encara més, descartada: «Singer seems to dismiss all of these as insufficient and unreliable sources of knowledge about human nature. In doing this, Singer projects modern science as the only genuine and final authoritative knowledge about human origin and other related moral issues, like abortion. He says that modern science is absolute and provides final answers about our human origins and that those who do not see it in this way are "simply mistaken".» (Tosam i Mbuwir, 2015: 90).

Per últim, la ciència és idolatrada pel gran bé que ha aportat a la humanitat en les darreres centúries. Ara, aquest fet no hauria de fer-nos-en aduldors: «In this way, it would be fallacious for science and the scientist to claim absolute knowledge over nature and human nature in particular. It may be argued against us that this view may be a dialogue of the deaf because we cannot blame non-believers for the lack of belief. But our position is that no position should be considered as definitive or absolute, be it a scientific, religious or a non-religious position.» (Tosam i Mbuwir, 2015: 92). Es tracta d'evitar la divinització de la ciència, puix que afavoreix, com hem vist, el menysteniment d'altres formes de coneixement que no només són lícites, sinó necessàries per entendre millor l'ésser humà i el món en general.

Aquesta deïficació arrossega Singer al dogmatisme, a l'«arrogància epistemològica», en mots de Tosam i Mbuwir; és també una mostra d'eurocentrisme, perquè es fonamenta només en la forma de saber principal de la nostra cultura; pot esdevenir a més a més una injustícia, ja que tot criteri moral s'ha de circumscriure als paràmetres científics: «For instance, the Western conception of the human person is heavily depended on the modern scientific mechanistic view of nature, which is not only dehumanizing, but also neglects the importance of the subjective element—the metaphysical, spiritual and moral facets of life.» (Tosam i Mbuwir, 2015: 93). Promociona una idea mecanicista i, per tant, reduccionista, de la natura humana.

La ciència, com sabem, és tan sols una dimensió de la realitat, que cal complementar amb d'altres mirades igualment lícites, si perseguim una panoràmica generosa: «[...] science does not know everything about nature and cannot give us complete and definitive knowledge about human nature and nature in general because it is limited in its scope of investigation. Its field of investigation is limited only to the physical or material world. There are also metaphysical and moral questions which are beyond and above the scope of modern science.» (Tosam i Mbuwir, 2015: 94). Per tant, no pot ser que l'última paraula en afers morals la tingui la ciència, com pretén Singer.

En resum, la proposta de Singer es basa en una crítica a l'antropocentrisme des de l'antropocentrisme: denuncia l'especisme, però no renuncia als conceptes que hi estan enllaçats, i cerca la universalització de l'ètica occidental a partir d'una filosofia utilitarista, basada en el càlcul i el patiment.

A més a més, aflora l'etnocentrisme quan defensa els valors liberals, racionalistes i, a l'últim, utilitaristes típics de la tradició filosòfica occidental. Aquest fet contrasta amb la interpretació de Haraway que hem vist o amb la de Latour, que ara exposarem.

3.6.2. Latour: repensar la naturalesa

Així com Peter Singer malda per reformular l'ètica però, en fons, ho intenta amb les categories filosòfiques tradicionals —i s'inscriu, en darrer terme, en l'utilitarisme de tall més clàssic—, Bruno Latour (1947-2022) assaja una reforma des dels fonaments mateixos de la nostra cultura. Singer no pot sortir dels supòsits antropocentristes; Latour treballa en l'ecocentrisme.¹⁶¹

Latour parteix de l'astorament que ens provoca la situació ecològica actual, fruit dels quefers humans: «¿Qué hacer cuando se nos dice, día tras día y de maneras cada vez más estridentes, que nuestra civilización actual está condenada y que hemos alterado tanto la Tierra misma que no hay forma de que vuelva a ninguno de los diversos estados estacionarios del pasado?» (2011: 67).¹⁶²

La paradoxa és que només podem respondre com a individus a un problema que afecta tota l'espècie humana.¹⁶³ A més a més, es tracta d'un problema de dimensions desconegudes. Ja no podem comportar-nos ni sentir com els romàntics, arrossegats per la força d'una natura que els sobrepassava i a la qual no podien afectar. Avui, les coses han canviat. En l'època actual, «Lo sublime, advertimos, se ha evaporado cuando ya no se nos considera humanos endebles dominados por la "naturaleza" sino, por el contrario, un

¹⁶¹ Aquest és l'apunt biogràfic de Latour que fa Wainwright: «Bruno Latour is widely known for his contributions to science studies, debates about postmodernism, and, through the spread of his "actor-network theory," methods in the social sciences. While one can draw connections between these works, it is hard to pigeonhole Latour. His originality, style of argumentation, and aversion to being defined vis-à-vis other thinkers make Latour enigmatic.» (2005: 115).

¹⁶² Un punt de mira suggerent i complementari a l'ecocentrisme de Latour el representa Raimon Panikkar (1918-2010), un dels promotors de l'ecofilosofia o ecosofia. És una proposta espiritual i filosòfica que fusiona les tradicions occidentals i orientals i que accentua la dimensió ètica del problema. Déu, l'home i el món conformen la realitat, i per això no fa sentit d'afavorir una d'aquestes perspectives si això implica el menysteniment de les altres (Panikkar, 1998).

¹⁶³ La responsabilitat del dany recau en una entitat impossible d'identificar, però que a la vegada se'ns imposa, com la burocràcia infinita dels contes de Kafka: «El actor humano colectivo al que se le atribuye el hecho no es un personaje que pueda ser concebido, evaluado o medido. No es posible encontrarse con él o con ella cara a cara. Ni siquiera se trata de la raza humana considerada *in toto*, ya que el perpetrador es sólo una parte de la raza humana, los ricos y poderosos, un grupo que no tiene forma definida ni límite y que desde luego no tiene representación política. ¿Cómo podemos ser "nosotros" los que causamos "todo esto", cuando no existe cuerpo político, moral, pensante o sensible capaz de decir "nosotros", ni nadie que pueda decir con orgullo "la responsabilidad es mía"?» (Latour, 2011: 69).

gigante colectivo que, si se mide en terawatts, ha crecido tanto como para convertirse en la principal fuerza geológica de las que modelan la Tierra.» (Latour, 2011: 68).

Latour centra la seva recerca en la crítica a la Modernitat, que separa natura i cultura, o, dit d'una altra manera, ciència i política: es tracta d'un dualisme artificial, ja que el món és una xarxa de relacions, en el qual als humans cal afegir-hi elements no humans, com ara altres organismes, però no amb l'objectiu d'una antropomorfització,¹⁶⁴ sinó per afinar i enriquir la nostra panoràmica. És un projecte descriptiu i també prescriptiu, ja que Latour proposa una política, a partir de l'ecologia, lligada a la teoria de la democràcia liberal (Wainwright, 2015: 117).

Com tot seguit explicaré, els dualismes moderns han deixat de fer sentit en l'època actual de crisi ecològica. D'aquesta manera, Latour vincula la crisi ecològica a la crisi filosòfica, i això augmenta la dificultat per desenvolupar un discurs convincent, ja que usar les categories clàssiques, la majoria de les quals pressuposen dualismes, ja no és possible. La crisi climàtica ens col·loca en una situació d'astorament davant la nostra pròpia obra destructiva, la qual no podem aprehendre de faísó objectiva (Latour, 2014: 1-2).

Advoca Latour per una ecologia política, com tot seguit veurem, que integri els sabers científics, i que treballi bo i descobrint les connexions entre humans i no humans, i no pas les essències immutables de què parlaven els filòsofs del passat. Wainwright ho explica de la següent manera: «Political ecology is therefore a critique of actually existing environmental politics, which claims to speak for nature. To practice political ecology is not to bring more "Science" to bear on "Nature" (terms often capitalized by Latour to emphasize their singularity) and promote conservation. Rather, Latour's political ecology means "the destruction of the idea of nature" and the politicization of practices that

¹⁶⁴ Tot amb tot, aquesta realitat paorosa fa que Latour qüestionï la possibilitat mateixa de superació de l'antropomorfisme: «Si es cierto que el "*anthropos*" es capaz de *modelar la Tierra* literalmente (y no sólo en sentido metafórico, a través de sus símbolos), lo que presenciamos ahora es un *antropomorfismo* potenciado con esteroides.» (2011: 68). Aquesta ànsia de domar el planeta ha vingut acompanyada d'una capacitat de mutilació gegantina: els paisatges romàntics idíl·lics (perquè ens sobrepassaven i perquè eren sords a la nostra voluntat) han esdevingut avui realitats fràgils i en agonia.

naturalize.» (2015: 116). L'ecologia política proposa d'integrar tots els actors, humans i no humans, en la tasca de capir la realitat, que sempre és problemàtica.¹⁶⁵

Aquesta època nostra s'ha titllat d'antropocè: és l'època en què l'activitat de l'ésser humà incideix en la Terra d'una manera tan radical i profunda que és com si parlés. Com diu Latour, de la vida cultural simbòlica hem passat a una de literal: «Al fin y al cabo, a eso justamente alude el concepto de antropoceno: todo lo que era simbólico debe ser tomado ahora literalmente. Las culturas solían "dar forma a la Tierra" simbólicamente; ahora lo hacen realmente. Más aún: la propia idea de cultura siguió el mismo camino que la de naturaleza. Posnaturales, sí, pero también posculturales.» (2011: 75). I aquest pas del simbòlic al literal actua sobre els conceptes de natura i de cultura fins al punt que el dualisme perd el sentit. És per això que Latour rebutja l'etiqueta de postmoderns, però accepta, en canvi, la de postnaturals, etapa en la qual els humans i els no humans formem part de la trama de la realitat.

L'antropocè assenyala la descomunal petjada humana a la Terra, a més de corroborar la mort del dualisme subjecte-objecte: «The point of living in the epoch of the Anthropocene is that all agents share the same shape-changing destiny, a destiny that cannot be followed, documented, told, and represented by using any of the older traits associated with subjectivity or objectivity.» (Latour, 2014: 15). Subjecte-objecte (o natura-cultura) són dualismes que han d'acabar dissolent-se fins que perdin tot sentit, ja que ens són inútils per comprendre el nostre món actual.

La Terra, que havíem aconseguit enjardinar, ens torna a aparèixer com a font de conflicte: «The European prescientific vision of the Earth saw it as a cesspool of decay, death, and corruption from which our ancestors, their eyes fixed toward the incorruptible spheres of suns, stars, and God, had a tiny chance of escaping solely through prayer, contemplation, and knowledge; today, in a sort of counter-Copernican revolution, it is science that is forcing our eyes to turn toward the Earth considered, once again, as a cesspool of conflict, decay, war, pollution, and corruption.» (Latour, 2014: 4). Davant aquest panorama, Latour

¹⁶⁵ Paga la pena de subratllar que la realitat, per a Latour, no és res fix ni donat, ans quelcom complex i enxarxat: «In Latour's view, "reality grows" as actors, practices, propositions, and instruments create new coalitions of fact and value, being and recognition.» (Wainwright, 2015: 117).

proposa una transformació que comença amb la nomenclatura. Aquesta Natura d'antuvi que ja no pot existir esdevé avui Gaia.

Es tracta d'un concepte que prové del científic James Lovelock, desenvolupat als anys setanta del segle XX, per anomenar aquesta nova Terra, que torna a convertir-se en el que havia estat antany, el món terrestre, separat del món celeste: «Qué sorpresa entonces escuchar, de pronto, que a fin de cuentas sí existe una diferencia entre el mundo sublunar y el supralunar. Y también que tal vez sólo los robots y un puñado de astronautas ciborgs puedan llegar más lejos y más allá, pero el resto de la raza, nueve mil millones de nosotros, quedaremos varados aquí abajo, en lo que se ha transformado una vez más, como el antiguo cosmos, en una "cloaca de corrupción y decadencia" o, al menos, en un lugar repleto de gente, riesgoso y de consecuencias indeseadas.» (Latour, 2011: 73).

Gaia és també una realitat mal·leable, a la qual hem dotat d'ésser, bo i desposseint-la de les seves qualitats divines: «Lo que ahora sucede es que, cuando nos volvemos hacia "la naturaleza", nos damos cuenta de que somos nosotros quienes deberíamos estar "criándola" para que Su repentina inestabilidad no nos reduzca a la irrelevancia.» (Latour, 2011: 74).

Gaia, per últim, és un «concepte científic», en el sentit que implica una nova visió de la vella natura, ara inclusiva amb els no humans (Latour, 2011: 74).

Així doncs, els dualismes clàssics se'ns revelen inútils, com és el cas d'objecte-subjecte, perquè l'objectivitat ha estat l'arma dels poderosos per dominar el poble: «La noción de objetividad reviste pues un carácter intrínsecamente político: no se trata de que lo político contamine la objetividad con su impureza, imponiendo "sesgos" que podrían ser neutralizados mediante la discusión racional y la buena voluntad, sino de que la idea misma de objetividad fue construida con fines políticos, particularmente de tinte antidemocrático.» (Pachilla, 2024). La interpretació del món exterior, accessible només al filòsof —i, més endavant, al científic—, fou una eina per al sotmetiment de les masses.

Aquell concepte de natura com a cosa objectiva ha desaparegut; ara, el planeta és més viu que mai; és un autèntic organisme. El dualisme objecte-subjecte, doncs, es fa fonedís; els

humans hem subjectivat avui el que havia estat objecte en el passat: «It is in this radical sense that humans are no longer submitted to the diktats of objective nature, since what comes to them is also an intensively subjective form of action.» (Latour, 2014: 5). Els dualismes s'esborren: el dualisme subjecte-objecte kantianista ja no fa sentit, el planeta ja no és objectivable, és a dir, hom ja no pot separar la natura de la cultura.

I és que aquesta objectivitat pot entendre's també com a natura, car la natura era allò objectiu, inanimat (inhumà), que Latour combat amb el seu ecologisme polític. En mots de Pachilla, «Si la ecología política desarma la naturaleza es porque, mientras que esta última era indiscutible, el desafío de la primera es el de negociar lo real sin dar por sentado de antemano cuáles son las entidades que componen en el mundo y qué modos de existencia les pertenecen.» (2024). I del que es tracta és d'obrir relacions —entre humans i no humans — per resoldre conflictes, sense haver d'apel·lar a la transcendència —per exemple inventant dues realitats distintes, com féu Plató. La Natura amb majúscula ja no és un mot amb sentit, és a dir, la natura ja no és ni total ni única.

Aquest projecte de Latour és si més no delicat, perquè tan sols els humans tenim veu o, més ben dit, només nosaltres podem donar veu, i això suposa sempre una traducció o interpretació i, per tant, una certa traïció: «[...] cooptar y traducir voces de seres que no hablan por sí mismos resulta de este modo imposible y necesario al mismo tiempo, y la necesidad le termina ganando a la imposibilidad.» (Pachilla, 2024).

Aquesta proposta no invalida en cap cas el paper de la ciència¹⁶⁶ o millor, de les ciències: «Se trata, como bien intuyó Deleuze en su pensamiento sobre la pintura y la música, de capturar fuerzas y traducirlas en formas, de volver visible lo invisible, audible lo inaudible. Este poder de la ciencia para volver discursivo lo no discursivo, sin embargo, no debe entenderse como la aprehensión intelectual de esencias ante-predicativas cuya forma sería ya previamente logiforme, conforme-a-logos [...]» (Pachilla, 2024). Cal, en suma, una substitució de l'abstracció pel concret; renunciar a la Natura en majúscula, que no ha estat més que un concepte polític.

¹⁶⁶ Heus ací la definició de Ciència en majúscula que proposa Latour: «[...] I am going to define Science as the politicization of the sciences through epistemology in order to render ordinary political life impotent through the threat of an incontestable nature.» (Latour, 2004: 10).

Hem d'aprofundir per veure primer com l'espècie humana ha arribat a aquest punt.

Latour (2004) fa servir l'al·legoria platònica de la caverna per exemplificar el divorci històric —en la tradició occidental— entre societat i ciència: per atènyer la veritat calia sortir de la caverna, o sia, deslligar-se de les cadenes de la societat i de la política; calia deslliurar-se de la subjectivitat, en un mot. Llavors, el filòsof podria retornar-hi per ensenyar aquesta veritat als ignorants. Aquest anar i venir s'ha anat refinant amb el pas dels segles, fins al punt que

Today, sizable budgets, vast laboratories, huge businesses, and powerful equipment allow researchers to come and go in complete safety between the social world and the world of Ideas, and from Ideas to the dark Cave where they go to bring light. The narrow door has become a broad boulevard. In twenty-five centuries, however, one thing has not changed in the slightest: the double rupture, which the form of the allegory, endlessly repeated, manages to maintain as radically as ever. Such is the obstacle that we shall have to remove if we want to change the very terms by which public life is defined (Latour, 2004: 11).

La ciència ha estat el baluard contra la ignorància i la superstició, perquè era la garantia de l'objectivitat, de les certeses indubtables. Si qüestionem o destruïm aquest concepte, què ens queda sinó un relativisme incòmode? I és que aquesta ha estat i és encara l'acusació a què s'enfronta un pensament com el de Latour: «[...] the epistemology police will always cancel out that ordinary knowledge by creating the double rupture between elements that everything connects, and by depicting those who cast doubt on the double rupture as relativists, sophists, and immoralists who want to ruin any chance we may have to accede to external reality and thus to reform society on the rebound.» (Latour, 2004: 13).

És cert que hi ha veus que neguen el que sembla innegable, aquest present nefast que nosaltres mateixos hem creat, i un futur encara més esfereïdor: es tracta del negacionisme ecològic, que creix dia a dia, i que fa l'efecte de provenir d'una reacció instintiva de por. Ara bé, per negar el negacionisme només tenim la força de les ciències: «[...] el globo por definición no es global sino, de modo bastante literal, un *modelo a escala* que se conecta mediante redes confiablemente seguras con estaciones donde se recolecta información de referencia que se reenvía a los modelizadores.» (Latour, 2011: 70). Tot allò que sabem (i podem saber) de la Terra es ho proporciona la mirada humana de la realitat, que és

científica. Per tant, Latour defuig del relativisme, que és el principal argument dels negacionistes i la més gran amenaça de l'ecologia política.

Però el cas és que el mite de la caverna impedeix la democràcia, ja que divideix de manera taxativa la realitat entre veritat i mentida. I el que sigui una o l'altra és, de forma exclusiva, en mans dels experts, o sia, de la minoria selecta dels filòsofs-científics: «[...] *They can make the mute world speak, tell the truth without being challenged, put an end to the interminable arguments through an incontestable form of authority that would stem from things themselves.*» (Latour, 2004: 14). Aquests filòsofs-científics no són líders triats pel poble, encara que només ells tenen el poder de fer parlar el silenci, o de fer visible l'invisible.

Per tant, Latour vol enderrocar el dualisme de l'ecologia clàssica, la parella política-natura: «For the cold, gray nature of the ancient (political) epistemologists, the ecologists have simply substituted a greener, warmer nature. For the rest, these two natures dictate moral conduct in the place of ethics: apolitical, they decide on policy in place of politics.» (Latour, 2004: 19). L'ecologia dita clàssica no ha modificat res de substancial, s'ha tractat tan sols d'una variació de la mateixa melodia, fent política sense saber-ho o potser sense reconèixer-ho.

Emperò, l'ecologia política no està lligada a la natura, perquè acceptar aquest concepte (i aquesta realitat) voldria dir ancorar-se a les velles categories duals que impossibilitarien els canvis socials que hem de dur a terme si volem tenir un futur com a espècie.

L'ecologia política, segons Latour, té unes característiques —prou allunyades, d'altra part, del que hom ha entès per ecologia en aquests darrers decennis. En destaco els punts més rellevants. Primer, no parla ni pretén parlar de natura, ja que rebutja aquesta mal entesa realitat objectiva i externa defensada per la tradició. Segon, no cerca la protecció de la natura, perquè no hi ha res separat, al marge dels humans i no humans. Tercer, no cerca el bé de la natura, atès que la natura no és objectiva, la *cosa en si* kantiana; quan parlem del bé de la natura, ho fem (no pot ser altrament) des de la política, des de la nostra mirada humana. Quart, ignora el que sigui un sistema: el món no és un sistema amb lleis clares i fixes. Cinquè, rebutja una jerarquització: no hi ha humans superiors, ni humans superiors ni inferiors als no humans, sinó una col·lectivitat d'éssers en relació (Latour, 2004: 21-22).

L'era de la divisió natura-cultura —o com sovint en diu Latour, amb un significat equivalent, natura-societat— és acabada.¹⁶⁷ En resum: «Political ecology does not shift attention from the human pole to the pole of nature; it shifts from certainty about the production of risk-free objects (with their clear separation between things and people) to uncertainty about the relations whose unintended consequences threaten to disrupt all orderings, all plans, all impacts.» (Latour, 2004: 25).

És acabada (pretesament) l'època de les jerarquies i les certeses, amb la supressió del mandat de la Natura. Latour sosté que «We understand now why political ecology has to let go of nature: *if "nature" is what makes it possible to recapitulate the hierarchy of beings in a single ordered series, political ecology is always manifested, in practice, by the destruction of the idea of nature.*» (2004: 25).

Lliga Latour aquest final amb les famoses morts de Déu i de l'home. Avui, també la natura ha mort: ja no hi ha relacions piramidals, sinó múltiples i sovint insospitades. Latour afirma que avui l'ecologia política fa la seva feina quan impossibilita el concepte de natura, superant així la Modernitat i «impedint la proliferació de fets segurs i sense riscos previsibles, amb els seus coneixements indiscutibles i conseqüències inesperades.» (2004: 27).

Rebutja de ple, doncs, la separació tradicional que oposa la natura a l'ésser humà (a la cultura):

Never, since the Greeks' earliest discussions on the excellence of public life, have people spoken about politics without speaking of nature; or rather, never has anyone appealed to nature except to teach a political lesson. Not a single line has been written—at least in the Western tradition—in which the terms "nature," "natural order," "natural law," "natural right," "inflexible causality," or "imprescriptible laws," have not been followed, a few lines, paragraphs, or pages later, by an affirmation concerning the way to reform public life. Certainly, the direction of the lesson can be reversed; the natural order is sometimes used to critique the social order, and the human sometimes used to critique the natural; people can even seek to put an end to the link between the two. But no one can claim under any circumstances to be dealing with two distinct preoccupations that had

¹⁶⁷ La frontera entre animat i inanimat també esdevé difusa: «Through a complete reversal of Western philosophy's most cherished trope, human societies have new literary history resigned themselves to playing the role of the dumb object, while nature has unexpectedly taken on that of the active subject! Such is the frightening meaning of "global warming": through a surprising inversion of background and foreground, it is human history that has become frozen and natural history that is taking on a frenetic pace.» (Latour, 2014: 12).

always evolved in parallel until they finally crossed paths thirty or forty years ago. Conceptions of politics and conceptions of nature have always formed a pair as firmly united as the two seats on a seesaw, where one goes down when the other goes up, and vice versa. There has never been any other politics than the politics of nature, and there has never been any other nature than the nature of politics. Epistemology and politics, as we now understand very well, are one and the same thing, conjoined in (political) epistemology to make both the practice of the sciences and the very object of public life incomprehensible (Latour, 2004: 28).

Ja no hi ha natura, sinó natures. Tot i que encara vivim sota la influència del mite de la caverna, l'esforç de l'ecologia política malda per harmonitzar aquestes dues dimensions, natura i política, que s'han separat artificialment.

Mes en renunciar al concepte de natura tal i com ha estat entès en la tradició no hem de caure, segons Latour, tampoc en el parany construccionista, ja que la natura no és una construcció social: «The idea that "nature does not exist," since it is a matter of "social construction," only reinforces the division between the Cave and the Heaven of Ideas by superimposing this division onto the one that distinguishes the human sciences from the natural sciences.» (2004: 33). Segons Latour, el construccionisme blinda —d'una manera indirecta— el concepte de naturalesa, el manté com a *a priori* contrafàctic; perpetua la dicotomia platònica entre el món sensible i el món de les idees, encara que sigui negant un dels dos conceptes: «The belief that there are only two positions, realism and idealism, nature and society, is in effect the essential source of the power that is symbolized by the myth of the Cave and that political ecology must now secularize.» (2004: 34).

La natura, dit ras i curt, és un concepte polític com qualsevol altre: «Instead of finding ourselves facing a nature without history and a society with a history, we find ourselves thus already facing a joint history of the sciences and nature. Each time one risks falling into fascination with nature, one has only, in order to sober up, to add the network of the scientific discipline that allows us to know nature.» (Latour, 2004: 35). No hi ha cap accés privilegiat a la natura, només les ciències diverses que fem els humans; en altres paraules, natura i societat formen una totalitat de sentit; la societat no està situada fora (o dins d'una cova, com explica el mite de la caverna). Tot i que Latour no nega una realitat objectiva, sí que nega que sigui possible accedir-hi de manera definitiva (v. 2004: 38).

És, doncs, la multiplicitat la clau de l'ecologia política: en comptes d'una Natura en singular i en majúscula, natures (tal com són definides per les ciències): es tracta del plurivers (Latour, 2004: 40).

Però en el refús a la tradició occidental que ha bastit una antropologia en la distinció natura-cultura hem de vigilar de no caure en la trampa d'idealitzar altres cultures mal anomenades salvatges; la veritat és que només nosaltres hem estat interessats en la categoria de natura. La idealització de la natura per part d'altres cultures és, ni més ni menys, una projecció occidental. Per tant, els suposats salvatges ni eren primitius ni tampoc, com s'ha afirmat més tard, vivien en harmonia amb la natura (Latour, 2004: 45).

És, en el fons, una nova versió del mateix tema; una obsessió occidental que no acaba, i que no té res a veure amb les preocupacions d'altres cultures. Per això Latour proposa una inversió: «We see now the reversal of perspective: the savages are not the ones who appear strange because they mix what should in no case be mixed, "things" and "persons"; we Westerners are the odd ones, we who have been living up to now in the strange belief that we had to separate "things" on the one hand and "persons" on the other into two distinct collectives, according to two incommensurable forms of collection.» (2004: 45).

Latour sembla que aposta per una reunió de cultures, en la qual es dissolgui la dicotomia nosaltres-vosaltres:

Moreover, if we take nature away, we have no more "others," no more "us." The poison of exoticism suddenly dissipates. Once we have exited from the great political diorama of "nature in general," we are left with only the banality of multiple associations of humans and nonhumans waiting for their unity to be provided by work carried out by the collective, which has to be specified through the use of the resources, concepts, and institutions of all peoples who may be called upon to live in common on an earth that might become, through a long work of collection, the same earth for all (2004: 46).

La paradoxa és que el nostre interès occidental per les altres cultures provenia d'una filosofia universalitzadora, totalitzadora i discriminatòria; dit altrament, una filosofia que donava per suposada l'existència d'una natura universal. En suma, tant el concepte de natura com el de cultura han d'ésser abolits, si volem avançar vers la política ecològica.

Hem d'abandonar la visió clàssica de la Natura com a espai objectiu incontestable i fix en què la cultura, l'espai flexible, es recolza (2004: 48-49).

En suma, defensa la multiplicació d'entitats i llur posterior composició: «[...] nonhumans are no longer objects at all, and no longer social constructions, either. Objects are not innocent inhabitants of the world: *the object was the nonhuman plus the polemic of nature imparting a lesson to the politics of subjects.*» (Latour, 2004: 50). Lliga, per tant, la dissolució del concepte de natura amb el sorgiment o desocultació de les realitats no humanes. Els no humans (ja) no són objectes de la natura; el dualisme kantian objecte-subjecte s'ha esfondrat, així com el concepte en què se sustenta, la Raó occidental en majúscula.

Aquest accés científic en cap cas no suposa una jerarquització, a la qual Latour dedica esforços notables per superar. Es tracta més aviat d'una teranyina epistemològica: «No es un castillo de naipes sino un tapiz, probablemente uno de los más hermosos, sólidos y complejos que se hayan tejido jamás. Por supuesto que hay un montón de agujeros en él: tener agujeros es lo propio del tejido de nudos y nodos.» (2011: 71).

És per això que, com hem vist, rebutja el dualisme natura-cultura, o natura-societat, en el qual els científics serien els portadors únics de la veritat: tot accés a la realitat és mediat i limitat; ningú no té, per tant, el monopoli de la veritat: la controvèrsia forma part de la tasca científica, si bé Latour sembla acceptar que aquesta tasca cada cop és més refinada i ajustada a la realitat (2011: 72). Es tractaria de cercar el sentit del tot sense descartar cap possible angle i sense caure en la il·lusió de l'existència d'una totalitat explicable d'una vegada per sempre.

La proposta de Latour, en comparació a la de Singer, és molt més elaborada i profunda des del punt de vista filosòfic. La seva interpretació de món des de l'ecologia política resulta inspiradora i encertada. Una altra cosa, però, és la solució que planteja.

El projecte de Latour és criticat, per exemple, per Joel Wainwright, sobretot per idealista: «The overarching narrative of *Politics [of Nature]* aims at joining these three critiques of Nature, Science, and politics: as Science gives way to *the sciences*, as Nature loses its grip as the singular basis of truth, and as non-human nature becomes part of political life, then

politics will be more just. For Latour, every advance in the philosophical destruction of "Nature" reflects progress for political ecology *qua* political project [...]» (2015: 118). La crítica de Latour, que Wainwright reconeix, no comporta, *ex necessitate*, cap progrés de caire polític. És idealista perquè transformar els conceptes no implica transformar la política que, com sabem, tracta de les relacions de poder. Latour critica la tradició filosòfica (occidental), però ho fa —no podria ésser altrament— des de la mateixa tradició.¹⁶⁸

A parer de Wainwright, la susdita obra és «tediosa i repetitiva», repleta de neologismes que en dificulten la lectura i la comprensió; però, sobretot, Latour oblida la dimensió historicopolítica del cas: «Latour never deigns to apply his approach to a complex historical-political situation. The grand metaphor that sustains *Politics of Nature* — that opening the sciences broadens democratic possibilities — proves to be an empty gesture.» (2015: 119). Latour exerceix l'abstracció filosòfica, però falla en l'aplicació política de la seva empresa.

Latour atribueix a «forces invisibles» l'estat de la qüestió política, i aquest no és un procediment admissible en un intel·lectual rigorós: «One of the main tasks of critique is to discern between the strengths of different explanations; the mark of conspiracy is the lack of rigor and evidence. The solution to the dilemma Latour notes here is simply to struggle against just such facile accounts of power that attribute problems to "powerful agents hidden in the dark."» (Wainwright, 2015: 121).

Hem analitzat els pilars fonamentals de la filosofia de Latour, que ens donen una idea general de la seva concepció de la natura humana. Ara bé, el concepte de natura humana, en tant que idea explícita, no fa massa sentit, atès que, com hem vist, Latour pretén superar la dicotomia natura-cultura i, encara més, el mateix concepte de natura.

I és que el concepte de natura humana fretura del dualisme natura-cultura per existir (i també d'una concepció prèvia del que és humà, per definir l'humà). Llavors, des del

¹⁶⁸ És una idea que ja expressa Haraway: *ex hypothesi*, criticar no implica transformar.

moment en el qual aquest dualisme deixa de funcionar, el susdit concepte esdevé desfasat i fins i tot absurd.

Aquest i d'altres dualismes són qüestionats perquè també és qüestionat el projecte de la Modernitat: ja no es tracta només de negar l'existència d'una essència de l'ésser humà —fixa i immutable—, sinó de negar la possibilitat mateixa d'una muralla entre l'humà i els altres éssers no humans.

Si Pinker partia d'una idea de natura humana definida per la biologia, i Foucault mostrava que aquesta idea no és altra cosa que una construcció històrica (i, per tant, humana), Latour —com Ingold—esborra la distinció entre natura i cultura o, dit altrament, dissol el mateix concepte de natura humana.

Tot i que la crítica implícita al vell concepte de natura humana sempre hi és d'una manera o altra, Latour s'hi acosta de manera més explícita en alguns textos. Per exemple, afirma que: «Nosotros, los terrícolas, hemos nacido del suelo y del polvo, al que regresaremos [...]» (2011: 73). Tot i això, el que siguem els humans continua essent un misteri, ja que «[...] sabemos tan poco sobre aquello de lo que Gaia está hecha como sobre aquello de lo que estamos hechos *nosotros*.» (Latour, 2011: 75).

3.7. Innatisme i adquisició

3.7.1. Dawkins: el programa genètic

La darrera controvèrsia que exposo és entre els partidaris de l'innatisme moral i els partidaris de l'adquisició.

Dins dels partidaris de l'innatisme destaca Richard Dawkins (1941-), biòleg britànic esdevingut estrella de la intel·lectualitat planetària, que es féu cèlebre amb la tesi del gen egoista.¹⁶⁹

Com veurem tot seguit, Dawkins defensa l'innatisme moral a partir de la selecció natural, però enfocada en la genètica: els comportaments s'expliquen en darrer terme per l'egoisme dels gens.

A la seva obra més important, *The Selfish Gene* (publicada l'any 1976), Dawkins desenvolupa la seva tesi primera, a saber, que els organismes estan fets de peces atòmiques egoistes, anomenades gens, i que tot comportament es pot explicar, en darrer terme, per aquest egoisme nuclear, atès que el propòsit de tot gen és la replicació (2006b: 88, 97).

El gen actua com si hagués fet un càlcul dels costos i beneficis quant al seu comportament; es tracta, és clar, d'un càlcul inconscient, resultat de l'acumulació d'experiències de la selecció natural (2006b: 91).

Els organismes són compostos de gens supervivents. Aquests gens retenen una *memòria* del passat en el qual han aconseguit imposar-se: «Living bodies are machines programmed by genes that have survived. The genes that have survived have done so in conditions that tended on average to characterize the environment of the species in the past.» (Dawkins, 2006b: 98). És per això que el seu comportament serà si fa no fa el mateix en condicions similars.

¹⁶⁹ Vegeu la seva pàgina virtual i l'èxit social de la seva empresa intel·lectual: richarddawkins.com.

L'egoisme és l'essència del comportament dels gens: «From a purely selfish point of view the best policy for the individual who spots the hawk first is to hiss a quick warning to his companions, and so shut them up and reduce the chance that they will inadvertently summon the hawk into his own vicinity.» (Dawkins, 2006b: 169). Per tant, el que sembla a primer cop d'ull un comportament altruista, en el fons respon a un interès propi: «The best policy is indeed to fly up into a tree, *but to make sure everybody else does too*. That way, he will not become an odd man out and he will not forfeit the advantages of being part of a crowd, but he will gain the advantage of flying off into cover. Once again, uttering a warning call is seen to have a purely selfish advantage.» (Dawkins, 2006b: 170). És a dir, que en el cas dels animals que avisen el grup del perill d'un depredador corren menys riscos individuals que els que tindrien si no ho fessin: es tracta, doncs, d'una expressió de pur egoisme.

Dawkins es recrea en els exemples del món animal, entre ells, els saltirons de la gasela davant del seu depredador: es tracta, altra vegada, d'un comportament egoista, car l'animal demostra la seva força —i, per tant, la seva capacitat de sortir corrents i de no ésser atrapat— al potencial caçador: «An individual who jumps high is advertising, in an exaggerated way, the fact that he is neither old nor unhealthy. According to this theory, the display is far from altruistic. If anything it is selfish, since its object is to persuade the predator to chase somebody else.» (2006b: 171).

En un estil sens dubte inspirat en Wilson (1975), Dawkins compara la vida social de les formigues amb la vida social dels humans.¹⁷⁰ En el cas de les formigues, el poder genètic de les obreres és superior al de la reina, excepte si aquesta aconsegueix transmetre informació genètica a les formigues esclaves, que estan fora del radar de les obreres. Aquest exemple mostra que el gen egoista és producte d'estratègies evolutives complexes, i això, a parer de Dawkins, tant val per a les formigues com per a qualsevol altra espècie social, com els éssers humans (2006b: 177-181). Així, la natura humana és també el producte d'un llarg procés evolutiu.

¹⁷⁰ La intuïció, a més a més, és la mateixa: «They [Hamilton i Wilson] show a strong and unexamined tendency to assume both that individual motivation must actually, despite appearances, be selfish, and that it makes sense to talk of entities other than individuals as being selfish.» (Midgley, 1979: 444).

Un altre repte a què s'enfronta Dawkins per a la defensa de la seva tesi de l'egoisme és la simbiosi. Però, la simbiosi és un fenomen només d'aparença altruista, i que amaga un interès de supervivència (2006b: 181), com veurem més endavant.

De fet, Dawkins va encara més enllà i especula que els organismes —també els humans— no som altra cosa que un compost de parts que treballen per a l'interès d'aquestes parts:¹⁷¹

Within each one of our cells there are numerous tiny bodies called mitochondria. The mitochondria are chemical factories, responsible for providing most of the energy we need. If we lost our mitochondria we would be dead within seconds. Recently it has been plausibly argued that mitochondria are, in origin, symbiotic bacteria who joined forces with our type of cell very early in evolution. Similar suggestions have been made for other small bodies within our cells. This is one of those revolutionary ideas which it takes time to get used to, but it is an idea whose time has come. I speculate that we shall come to accept the more radical idea that each one of our genes is a symbiotic unit. We are gigantic colonies of symbiotic genes (Dawkins, 2006b: 182).

Per tal de mantenir la seva idea principal, Dawkins també mira de justificar aquells comportaments aparentment altruistes, però que no són res més que comportaments egoistes dilatats en el temps. La memòria dels individus permet la retenció de la informació, per discriminar, així, els membres de l'espècie que tornen els favors i els que no, i per marginar els darrers (2006b: 185). I aquest fenomen, remarcuem-ho altre cop, es pot aplicar també a l'espècie humana:

A long memory and a capacity for individual recognition are well developed in man. We might therefore expect reciprocal altruism to have played an important part in human evolution. Trivers goes so far as to suggest that many of our psychological characteristics— envy, guilt, gratitude, sympathy, etc.— have been shaped by natural selection for improved ability to cheat, to detect cheats, and to avoid being thought to be a cheat. Of particular interest are 'subtle cheats' who appear to be reciprocating, but who consistently pay back slightly less than they receive. It is even possible that man's swollen brain, and his predisposition to reason mathematically, evolved as a mechanism of ever more devious cheating, and ever more penetrating detection of cheating in others. Money is a formal token of delayed reciprocal altruism (Dawkins, 2006b: 187-188).

¹⁷¹ L'excepció a la regla la trobem en els virus, que no estarien vinculats a una totalitat, sinó que més aviat anirien per lliure: «The other side of this coin is that viruses may be genes who have broken loose from 'colonies' such as ourselves. Viruses consist of pure DNA (or a related self-replicating molecule) surrounded by a protein jacket. They are all parasitic. The suggestion is that they have evolved from 'rebel' genes who escaped, and now travel from body to body directly through the air, rather than via the more conventional vehicles—sperms and eggs. If this is true, we might just as well regard ourselves as colonies of viruses!» (Dawkins, 2006b: 182).

En un llibre posterior, *The God Delusion*, que és una oda a l'ateisme, Dawkins reprèn el problema de les arrels de la moral d'una manera més explícita.

Pot la teoria de l'evolució explicar l'origen del sentiment moral? Parteix Dawkins de la seva tesi primària, a saber, que els gens són àtoms irreductibles d'egoisme i, per tant, responsables darrers de l'egoisme dels organismes:

The whole idea of the selfish gene, with the stress properly applied to the last word, is that the unit of natural selection (i.e. the unit of self-interest) is not the selfish organism, nor the selfish group or selfish species or selfish ecosystem, but the selfish gene. It is the gene that, in the form of information, either survives for many generations or does not. Unlike the gene (and arguably the meme), the organism, the group and the species are not the right kind of entity to serve as a unit in this sense, because they do not make exact copies of themselves, and do not compete in a pool of such self-replicating entities. That is precisely what genes do, and that is the — essentially logical — justification for singling the gene out as the unit of 'selfishness' in the special Darwinian sense of selfish (Dawkins, 2006a: 215-216).

Com hem vist, aquests gens egoistes poden fer actuar els organismes de manera altruista per a benefici propi, ço és, per a llur supervivència: «There are circumstances — not particularly rare — in which genes ensure their own selfish survival by influencing organisms to behave altruistically.» (2006a: 216). És el cas per exemple de la cura dels infants per part de moltes espècies, inclosa la humana, i també de l'altruisme per interès mutu; ho explica Dawkins amb un parell d'exemples toscos: «The hunter needs a spear and the smith wants meat. The asymmetry brokers a deal. The bee needs nectar and the flower needs pollinating.» (2006a: 216).

Recordem que la simbiosi es dona quan les asimetries es corregeixen amb l'ajuda interessada d'ambdues parts, i la raó darrera d'aquesta col·laboració és la selecció natural: «Natural selection favours genes that predispose individuals, in relationships of asymmetric need and opportunity, to give when they can, and to solicit giving when they can't. It also favours tendencies to remember obligations, bear grudges, police exchange relationships and punish cheats who take, but don't give when their turn comes.» (Dawkins, 2006a: 217).

En el cas dels humans, a més de la cura i l'interès recíproc, el llenguatge també hi juga el seu paper, en l'altruisme natural: el llenguatge ens ajuda a mantenir o bé a destruir la reputació d'altri, a fi i efecte de perpetuar aquesta susdita simbiosi, i fins i tot la generositat extrema pot ser vista com una demostració de poder, en diverses espècies, inclosa la humana (Dawkins, 2006a: 218-219).¹⁷²

Aquestes quatre formes d'altruisme es poden explicar, segons Dawkins, en virtut de la selecció natural:

By any or all of the four routes, genetic tendencies towards altruism would have been favoured in early humans. It is easy to see why our prehistoric ancestors would have been good to their own in-group but bad — to the point of xenophobia — towards other groups. But why — now that most of us live in big cities where we are no longer surrounded by kin, and where every day we meet individuals whom we are never going to meet again — why are we still so good to each other, even sometimes to others who might be thought to belong to an out-group? (Dawkins, 2006a: 220).

És, doncs, inscrit en la natura humana l'altruisme que, en el fons, no deixa de ser egoista. I es tracta d'un atavisme, d'una reminiscència del nostre passat. Així, Dawkins justifica les mostres diverses d'altruisme dels humans actuals: «In ancestral times, we had the opportunity to be altruistic only towards close kin and potential reciprocators. Nowadays that restriction is no longer there, but the rule of thumb persists. Why would it not? It is just like sexual desire.» (2006a: 221).

Aquest fet, a parer de Dawkins, no fa disminuir el valor dels bons sentiments, només n'explica l'origen: la selecció natural que, com un eco del passat, arrosseguem encara en la nostra natura: «Such rules of thumb influence us still, not in a Calvinistically deterministic way but filtered through the civilizing influences of literature and custom, law and tradition — and, of course, religion.» (2006a: 222). Són, doncs, unes lleis generals que, per selecció natural, han arribat als nostres dies, i que expliquen, en darrer terme, l'origen de les nostres passions, tant sexuals com morals, sovint sublimades en les expressions

¹⁷² El paroxisme d'aquesta generositat egoista seria el comportament d'alguns pobles del Pacífic, en els quals hom es pot arribar a arruinar tractant de correspondre a un convit: «Pacific north-west tribes vie with each other in duels of ruinously generous feasts. In extreme cases, bouts of retaliatory entertaining continue until one side is reduced to penury, leaving the winner not much better off.» (Dawkins, 2006a: 219).

culturals. Aquesta defensa de l'innatisme moral és de caire biològic, més que no pas filosòfic: Dawkins desenrotlla una proposta (pretasament) descriptiva, però no normativa.

Fent un pas més, Dawkins afirma que l'estudi de la ment humana ens revelarà els universals morals, fruit de la selecció natural. L'argument que sosté és que els humans de diferents parts del planeta reaccionem de faïso similar als mateixos dilemes morals fins i tot abans de poder raonar-los, i aquest fet només pot ser degut a aquesta universalitat (2006a: 223). Coincideix en aquest punt amb les teories chomskianes.¹⁷³

Es tracta d'intuïcions universals, que hom ha mirat de racionalitzar ara i adés, com fou el cas de Kant. Però Dawkins en defensa el seu origen natural (2006a: 224).

I és per aquest motiu que tant les persones religioses com les atees convergeixen en una mena de moralitat comuna: «The main conclusion of Hauser and Singer's study was that there is no statistically significant difference between atheists and religious believers in making these judgements. This seems compatible with the view, which I and many others hold, that we do not need God in order to be good — or evil.» (2006a: 226).

Dawkins radicalitza l'argument: pretén entroncar l'ateisme amb una moral superior que no pas les morals de les religions: «I am not necessarily claiming that atheism increases morality, although humanism — the ethical system that often goes with atheism — probably does. Another good possibility is that atheism is correlated with some third factor, such as higher education, intelligence or reflectiveness, which might counteract criminal impulses.» (2006a: 229). Aquesta idea va més enllà de tota raonabilitat empírica i no és més que un exabrupte. Déu ha mort, però no la vanitat, que sembla immortal.

Defensa l'universalisme moral per garantir uns valors: «If morality is merely a matter of choice, Hitler could claim to be moral by his own eugenically inspired standards, and all the atheist can do is make a personal choice to live by different lights.» (2006a: 230). És exactament això, per molt pesada que ens resulti la càrrega. Podem entendre les pors de Dawkins, però no pas acceptar-ne el raonament fal·laç.

¹⁷³ Afirma Dawkins de manera tangencial però clara: «[...] (the details vary from culture to culture, but the underlying deep structure of grammar is universal).» (2006: 223).

Mary Midgley féu una crítica descarnada a la teoria de Dawkins el 1979, que encara avui ens serveix. A parer de Midgley, Dawkins usa les dades científiques per afavorir els seus prejudicis, però no hi ha un fonament científic rigorós que els suporti. Dawkins «[...] merely feeds the egoist assumption into his *a priori* biological speculations, only rarely glancing at the relevant facts of animal behaviour and genetics, and ignoring their failure to support him. There is nothing empirical about Dawkins.» (1979: 439).

En mots de Dawkins, «We are survival machines—robot vehicles blindly programmed to preserve the selfish molecules known as genes.» (Dawkins, a Midgley, 1979: 447). I la tesi de Dawkins és que els humans som egoistes per naturalesa, com la resta d'éssers vius; les nostres emocions estan orientades sempre a la supervivència: «His central point is that the emotional nature of man is exclusively self-interested, and he argues this by claiming that all emotional nature is so.» (1979: 439).

Per corroborar aital tesi, Dawkins s'endinsa en el comportament animal, però l'egoisme animal només és un aspecte de la qüestió, segons Midgley; encara més, «[...] advanced social species show a great deal of casual and uncalculating friendliness in their lives, and this often proceeds from old to young, from the strong to the weak, even where there is no blood relationship.» (1979: 441). Val a dir que Dawkins respon a la crítica, mirant de demostrar reiteradament —com hem vist— que els comportaments altruistes amaguen sempre una essència egoista.

En tot cas, quant al món animal, està fora de lloc apel·lar a l'egoisme, ja que aquesta noció implica una consciència reflexiva que no tenen la majoria de bèsties: «One cannot speak even of 'unthinking selfishness' in beings incapable of the thought in question. Most selective competition does not require competitive motives, nor any sort of motive involving calculation of consequences, and much of it requires altruistic ones.» (Midgley, 1979: 445).

O sigui que, com afirma Midgley, l'egoisme no és la principal força dels organismes vius. Però Dawkins encara va més enllà, perquè l'atribueix als gens: «He wants to relate the workings of natural selection in a simple and satisfying way to those of motivation by finding a single universal motive, and there is no such motive. Having picked on

selfishness for this role, he personifies genes in order to find an owner for it.» (1979: 446). És dubtós que tot comportament obeeixi a una sola raó, i més encara que aquesta sigui l'egoisme constitutiu.

Dawkins diu que parla amb metàfores, però escriu com s'hi no ho fossin. En qualsevol cas, «[...] because a gene cannot perpetuate itself but only likenesses of itself, the language of selfishness is so crashingly wrong that even Dawkins sees he will have to hide it under the table for a bit, even from people who were willing to make a pet of his bogus entity.» (Midgley, 1979: 446).

Dawkins, doncs, fa un salt sense xarxa del gen a l'ésser humà:

Just so Dawkins, in officially discussing the merely physical action of genes, constantly uses the language of conscious motive and depends entirely on it to create the impression that he is in a position to say anything about human psychology. Calling genes selfish is indeed a metaphor. Whatever may be deemed to be the usable part of this metaphor, which might fit it to become a model, everyone will agree that the attribution of conscious motive belongs to the unusable part. Yet that attribution is the only thing which makes it possible for him to move from saying 'genes' are selfish' to saying 'people are selfish' (Midgley, 1979: 448).

Dawkins no és genetista, però atribueix als gens un tret que, per definició, no els pot correspondre, un tret, l'egoisme, que és exclusivament humà. El gen esdevé així la unitat mínima de significat, l'àtom del comportament, i la justificació del nostre tarannà hobbesià. Ara bé, els gens no es poden entendre aïlladament: «The reason why he cannot get off this subject is not that he knows no genetics, but that all the genetics which he or anyone else knows is solidly opposed to his notion of genes as independent units, only contingently connected, and locked in constant internecine competition, a war of all against all.» (Midgley, 1979: 448). No és que de la genètica en dedueixi Dawkins una psicologia, ans més aviat que de la seva psicologia en crea una genètica imaginària. Perquè el comportament més simple implica diversos gens, els quals es relacionen entre si de manera intricada, i és per això que l'estudi d'un comportament atenent-nos només als gens esdevindria una empresa colossal i inabastable: «Genetics is that complicated. It is so because—as is well known—genes are essentially co-operative; they are linked together in the most complex and hierarchical ways and affect each other's working to an incalculable extent. The idea of a one-one correlation is not genetics at all.» (Midgley, 1979: 449). No hi

ha manera d'aïllar els gens, i menys encara de dotar-los d'aquesta característica única i fixa —l'egoisme— que Dawkins defensa.

La tesi de Dawkins, a saber, que els gens es poden categoritzar i que marquen el comportament animal i humà, no se sosté. Com he dit, els gens són entitats impossibles d'aïllar d'altres gens:

A gene is now defined as 'any portion of chromosomal material which potentially lasts for enough generations to serve as a unit of natural selection' (p. 30). This, he claims with relief, is the end of his search for 'the fundamental unit of natural selection, and therefore the fundamental unit of self-interest. What I have now done is to *define* the gene in such a way that I cannot help being right.' That is: in physical terms, what he says is tautological and meaningless; he might be talking about any section of the DNA, though obscurely. In psychological terms, it is both meaningless and absurd, since he has linked the notion of self-interest quite gratuitously to a kind of subject for which it can make no sense at all. The only possible unit of self-interest is a self, and there are no selves in the DNA (Midgley, 1979: 451).¹⁷⁴

Aquest àtom del comportament, aquesta peça que és la raó del nostre tarannà egoista com a espècie, no existeix, és un producte de la imaginació de Dawkins, ja que els gens aïllats uns dels altres manquen de sentit, i més encara, separats d'un organisme. Però encara podríem anar més lluny, i titllar Dawkins de desfasat, ja que «No biological unit can be both 'fundamental' in the sense of lasting, and also independent. But this is no tragedy, since there is no sort of need for such a unit. Physics itself no longer looks, as it used to, for 'atoms' in the strict sense of unsplittable units, permanent and unchangeable billiard-balls, at the end of its analysis. There is no point at all in other sciences dressing up in its old clothes and inventing such units.» (Midgley, 1979: 452).

Com diu Gould, el darrer autor del capítol que tot seguit estudiarem, «No matter how much power Dawkins wishes to assign to genes, there is one thing that he cannot give them—direct visibility to natural selection. Selection simply cannot see genes and pick among them directly. It must use bodies as an intermediary . . . Bodies cannot be atomized into parts, each constructed by a single gene . . . Parts are not translated genes, and selection doesn't even work directly on parts. It accepts or rejects entire organisms [...]» (Gould, a Midgley, 1979: 454). La selecció natural afecta els organismes, però no les seves

¹⁷⁴ Subratllat meu.

parts aïlladament. Per tant, aquesta essència que Dawkins afirma haver descobert no ho és pas. Dawkins continua ancorat a una tradició filosòfica substancialista.

Però el que més m'interessa és el darrer salt mortal de Dawkins, el que ens duu a la moral. Si els animals (també els humans) som màquines compostes de petites peces anomenades gens, i els gens susdits són egoistes (per això mateix han pogut sobreviure, argumenta Dawkins), els humans som egoistes. I aquí parla la ciència i per tant hem de callar: aquesta realitat ens apropa al determinisme: els gens són egoistes i, en conseqüència, ho som també nosaltres, vulgues no vulgues.

Però, l'ésser humà compta també amb el que Dawkins denomina mems,¹⁷⁵ que són les unitats mínimes de la cultura, que resulta que també són egoistes: «Just as genes propagate themselves in the gene pool by leaping from body to body via sperms or eggs, so memes propagate themselves in the meme pool by leaping from brain to brain via a process which, in the broad sense, can be called imitation [...]» (Dawkins, a Midgley, 1979: 456).

Si amb la teoria del gen egoista relliscava, més encara amb la nova invenció del mem:

Again it is unrelated to the facts, and on top of that this time it fails still more obviously and resoundingly in the job of providing 'units'. A meme is meant to be 'a unit of cultural transmission, or a unit of imitation'. In the case of genes, Dawkins has insisted very firmly on the permanence, distinctness and separability needed for such units, and because the general public does not realize that genes do not have it, he has more or less got by. In the case of 'memes' the simplest observer can see that no such standards can be met. Consequently, even if—absurdly—imitation were the essence of culture, it could not have units and the whole conception falls to the ground (Midgley, 1979: 457).

Aquest àtom cultural —com en el cas del natural— és delusori. No hi ha manera de separar el fenomen cultural en partícules concretes. I per això mateix, la teoria dels mems no és ciència: no passa de mera elucubració.

¹⁷⁵ A parer de Midgley, «The idea of memes is meant to save human uniqueness, to avoid producing the sense of insult which readers often feel on being told that their traits are inherited, and which they have a right to feel ten times more strongly after the account which Dawkins has given of inherited traits. But it is still an explanation of the only kind which (apparently) Dawkins can conceive, namely a metaphysical one in terms of autonomous, parasitical, non-human entities.» (1979: 457). És a dir, els mems són una invenció metafísica, la contrapartida dels gens i, en definitiva, la manera de justificar la realitat cultural humana.

Tot i defensar alhora l'existència d'aquests àtoms egoistes tant genètics com culturals, Dawkins no nega la possibilitat de canvi, de millora social, però no és clar com podem escapar de les urpes de la determinació genètica i cultural, ja que no hi ha res més, cap altra realitat possible.

En resum, Dawkins s'adscriu en l'innatisme moral, i mira de sustentar la seva intuïció amb la ciència, tot i que no acaba de reeixir.

En definitiva, la tesi del gen egoista és una proposta innatista, en què totes les conductes —també les morals— provenen de l'egoisme natural, àdhuc les d'aparença més altruista, tal com hem vist. D'aquesta manera, l'evolució esdevé la clau de la moral. Si bé és cert que Dawkins rebutja les explicacions transcendentalistes, practica una filosofia poc elaborada, per més exemples que miri de trobar en el regne animal, i cau en l'essencialisme clàssic que volia combatre. Tot i el seu deler per construir un sistema descriptiu del comportament, la seva és una teoria incompleta, puix que només explica un suposat origen evolutiu del comportament, però s'estalvia aprofundir en la seva conveniència.

3.7.2. Gould: el pes de la contingència

Stephen Jay Gould (1941-2002) fou un científic de talla poc comuna, paleontòleg de formació, les idees del qual tenen un pes rellevant en la filosofia contemporània. La seva visió àmplia, penetrant, mesurada però sense concessions, tot plegat fa de Gould un intel·lectual a qui cal tenir en compte més de vint anys després de la seva mort.

És més habitual del que seria desitjable que els deixebles radicalitzin les ensenyances del mestre fins al punt d'estrafer-les. Gould (a *Darwinian Fundamentalism*) fa una crítica total d'aquells autors que volen ser més darwinistes que el mateix Darwin, i de resultes, n'acaben desfigurant les idees: «A movement of strict constructionism, a self-styled form of Darwinian fundamentalism, has risen to some prominence in a variety of fields, from the English biological heartland of John Maynard Smith to the uncompromising ideology (albeit in graceful prose) of his compatriot Richard Dawkins, to the equally narrow and more ponderous writing of the American philosopher Daniel Dennett (who entitled his latest book *Darwin's Dangerous Idea*). Moreover, a larger group of strict constructionists are now engaged in an almost mordantly self-conscious effort to "revolutionize" the study of human behavior along a Darwinian straight and narrow under the name of "evolutionary psychology."» (1997).^{176 177}

Darwin volia mostrar la veritat de l'evolució i a la vegada defensar la selecció natural com a realitat primera d'aquesta evolució. Com és sabut, la teoria de la selecció natural elimina la idea d'una realitat superior a la natura, la qual es regula sola: la natura és el terreny de la lluita inconscient de les espècies per sobreviure. Dawkins vol anar més enllà, i imagina que aquesta lluita entre espècies es dona en els gens, cosa que Gould refusa: «Richard Dawkins would narrow the focus of explanation even one step further—to genes struggling for reproductive success within passive bodies (organisms) under the control of genes—a hyper-Darwinian idea that I regard as a logically flawed and basically foolish caricature of Darwin's genuinely radical intent.» (1997).

¹⁷⁶ En aquest context, l'expressió *strict constructionism* no fa referència a la teoria foucaultiana, sinó que significa *literalitat estricta*, en el sentit d'una interpretació fonamentalista de la teoria de l'evolució.

¹⁷⁷ Gould acusa Dennett de fonamentalista darwinista (1997), però quant a la llibertat, com hem vist a l'apartat 3.6, Dennett defensa una forma de compatibilisme més matisada.

Quant a la moralitat, Gould sosté que és independent de la natura; la moral és un fenomen específicament humà: «Darwin's system should be viewed as morally liberating, not cosmically depressing. The answers to moral questions cannot be found in nature's factuality in any case, so why not take the "cold bath" of recognizing nature as nonmoral, and not constructed to match our hopes? After all, life existed on earth for 3.5 billion years before we arrived; why should life's causal ways match our prescriptions for human meaning or decency?» (1997). Tal vegada, el que és immoral és l'ús pervertit de les teories d'un home de geni. No hi ha moral en la natura, ni tampoc hi podem buscar la crossa que ens manca, un cop Déu ha deixat d'il·luminar-nos.

Hem de renunciar a la falsa creença que la teoria de la selecció natural ho pot explicar tot, com per exemple l'extinció massiva del passat terrestre: «We now know, at least for the terminal Cretaceous event some 65 million years ago that wiped out dinosaurs along with about 50 percent of marine invertebrate species, that some episodes of mass extinction are both truly catastrophic and set off by extraterrestrial impact. The death of some groups (like dinosaurs) in mass extinctions and the survival of others (like mammals), while surely not random, probably bears little relationship to the evolved, adaptive reasons for success of lineages in normal Darwinian times dominated by competition.» (Gould, 1997).

Gould es defineix com a pluralista, i no rebutja la teoria de la selecció natural, ans al contrari (1997); no accepta, emperò, la versió reduccionista/radical de la teoria de l'evolució, que ell titlla de «programa adaptacionista», el qual «It is rooted in a notion popularized by A. R. Wallace and A. Weismann (but not, as we shall see, by Darwin) towards the end of the nineteenth century: the near omnipotence of natural selection in forging organic design and fashioning the best among possible worlds. This programme regards natural selection as so powerful and the constraints upon it so few that direct production of adaptation through its operation becomes the primary cause of nearly all organic form, function, and behaviour.» (1979: 584-585). És a dir, els organismes, llurs funcions i comportaments, tot es pot explicar en darrer terme en virtut de la selecció natural.

El *modus operandi* dels adaptacionistes és l'atomització dels organismes, per explicar-ne cada element per separat, com si els organismes haguessin aparegut per la suma de llurs

parts quan, de fet, conformen un tot inseparable; després, si una d'aquestes parts no funciona, ho justifiquen apel·lant al bon rendiment del conjunt (1979: 585). El que ocorre és que si una explicació és insatisfactòria, de seguida en cerquen una altra, sempre amb la bandera de l'adaptacionisme, sense considerar altres opcions. Per exemplificar aquesta atomització, Gould i Lewontin expliquen el següent cas: «We don't doubt that *Tyrannosaurus* used its diminutive front legs for something. If they had arisen *de novo*, we would encourage the search for some immediate adaptive reason. But they are, after all, the reduced product of conventionally functional homologues in ancestors (longer limbs of allosaurs, for example).» (1979: 587). La resposta a aquest tret de l'animal prehistòric no és una necessitat adaptativa directa i clara, sinó la conjunció de factors diversos —molts dels quals se'ns escapen—; no ens és llegut d'oferir una resposta simple a un fet complex. Gould i Lewontin posen en dubte, doncs, la visió reduccionista dels anomenats fonamentalistes darwinians.

La sacralització de Darwin (deguda, sens dubte, al seu geni inqüestionable)¹⁷⁸ ha propiciat aquestes caricatures que ara patim: «Since Darwin has attained sainthood (if not divinity) among evolutionary biologists, and since all sides invoke God's allegiance, Darwin has often been depicted as a radical selectionist at heart who invoked other mechanisms only in retreat, and only as a result of his age's own lamented ignorance about the mechanisms of heredity. This view is false. Although Darwin regarded selection as the most important of evolutionary mechanisms (as do we), no argument from opponents angered him more than the common attempt to caricature and trivialize his theory by stating that it relied exclusively upon natural selection.» (1979: 589). Per a Darwin, la selecció natural és la font primera de les modificacions, però no pas l'única.

Gould i Lewontin ho expliquen de manera didàctica, ideal per als neòfits:

'Adaptation' — the good fit of organisms to their environment — can occur at three hierarchical levels with different causes. It is unfortunate that our language has focused on the common result and called all three

¹⁷⁸ Gould admet que Darwin era un racista, però vincula aquest prejudici a una època passada i el deslliga de la qualitat intel·lectual del seu treball. Diu, per exemple: «Si decido repartir la culpa de los males sociales del pasado de manera individual, no quedará nadie digno de estima en algunos de los períodos más fascinantes de nuestra historia.» (2007: 543). Del racisme i d'altres formes de discriminació, no se n'escapa gairebé ningú del passat (i tampoc no són inexistents avui dia). Ara, entenc que Gould, més que no pas sentir-se'n a resguard, hi lluita en contra, en la mesura de les seves forces i capacitats. Al cap i a la fi, la mesura d'un home.

phenomena 'adaptation': the differences in process have been obscured and evolutionists have often been misled to extend the Darwinian mode to the other two levels as well. First, we have what physiologists call 'adaptation': the phenotypic plasticity that permits organisms to mould their form to prevailing circumstances during ontogeny. Human 'adaptations' to high altitude fall into this category (while others, like resistance of sickling heterozygotes to malaria, are genetic and Darwinian). Physiological adaptations are not heritable, though the capacity to develop them presumably is. Secondly, we have a 'heritable' form of non-Darwinian adaptation in humans (and, in rudimentary ways, in a few other advanced social species): cultural adaptation (with heritability imposed by learning) (Gould i Lewontin, 1979: 592-593).

L'adaptació genètica, l'ontogènica i la cultural operen de formes distintes. Per tant, no podem aplicar de manera indiscriminada el model darwinianà a tots aquests processos, ja que es tractaria de reduccionisme i, com tot reduccionisme, seria una falsedat científica.

I és que les adaptacions sovint són respostes distintes a un mateix problema: «Species of related organisms, or subpopulations within a species, often develop different adaptations as solutions to the same problem. When 'multiple adaptive peaks' are occupied, we usually have no basis for asserting that one solution is better than another. The solution followed in any spot is a result of history; the first steps went in one direction, though others would have led to adequate prosperity as well.» (Gould i Lewontin, 1979: 593). Això vol dir que no podem pretendre que una explicació simple aclareixi les incògnites, d'una vegada per totes, dels misteris de l'existència.

En resum, el programa adaptacionista trosseja els organismes i pretén de donar-ne respostes basant-se en l'estudi d'uns elements que no fan sentit fora del tot: «Too often, the adaptationist programme gave us an evolutionary biology of parts and genes, but not of organisms. It assumed that all transitions could occur step by step and underrated the importance of integrated developmental blocks and pervasive constraints of history and architecture.» (Gould i Lewontin, 1979: 597).

En el clàssic *The Mismeasure of Man* (publicat originalment el 1981), Gould critica aquest reduccionisme i determinisme (el determinisme biològic fa l'efecte que apareix adesiara al llarg de la història, en un context de conservadorisme —i àdhuc decadència— polític (2007: 21)), a partir de l'anàlisi de la mesurabilitat de la intel·ligència. En els reduccionistes, hi ha una voluntat implícita de reduir les diverses capacitats humanes als

factors innats i, doncs, també, al final, reduir-hi la moral. Gould rebutja que la intel·ligència sigui quelcom inalterable i quantificable, i que pugui servir, per tant, de model per a la classificació jeràrquica dels humans (2007: 41).

Però no qüestiona la biologia (com tampoc el darwinisme), sinó una visió molt concreta i estreta de la biologia: «La biología no es el enemigo de la flexibilidad humana, sino la fuente y el potenciador (si bien el determinismo genético representa una teoría falsa de la biología). El darwinismo no es una exposición de las diferencias fijas, sino la teoría central de una disciplina —la biología evolucionista— que ha descubierto las fuentes de la unidad humana en las mínimas distancias genéticas que hay entre nuestras razas y en el pasado geológico de nuestro origen común.» (2007: 507).

Així com Plató i després l'Església varen promocionar la jerarquia social, avui aquest paper recau en la Ciència. El determinisme biològic defensa que les diferències socials tenen una rel innata.

El determinisme recolza en la pretesa objectivitat científica; defensa la creença en una realitat objectiva i objectivable (2007: 59). En definitiva, el determinisme biològic és una teoria del límit: estableix què li és permès de fer o de no fer a algú.

La tesi del determinisme és que les jerarquies socials tenen una justificació natural, a la qual no podem escapar. Es tracta, però, d'un prejudici (2007: 145). Cal puntualitzar que no importa quin sigui el grup social dominant: si acceptem una jerarquia natural, advoquem pel determinisme. Per exemple, bescanviar la creença tradicional de la superioritat masculina per la femenina vol dir ni més ni menys que moure les peces però mantenir el tauler de joc intacte (2007: 174).

Aquest determinisme biològic ha usat el concepte d'intel·ligència —en la forma de qüestionaris— com a vara de mesura dels individus. Un exemple d'aquesta fal·lera per mesurar fou el fenomen de la craniologia (al segle XIX). Fou una pseudociència que es desqualificà a si mateixa, però aviat fou substituïda per la teoria de la intel·ligència. En el cas de la intel·ligència, les fal·làcies que hi ha implícites són dues: creure que rau en un

lloc i que és jeràrquica. És a dir, que es pot mesurar (la matemàtica és el cor de la ciència) ; emperò, els nombres no tenen res d'objectiu (2007: 65, 129).

Afirma Gould: «Vivimos en un siglo más sutil; pero no parece que los argumentos básicos cambien jamás. La torpeza del índice craneal fue reemplazada por la complejidad de los tests de inteligencia. Los signos de criminalidad innata ya no se buscan en notorios estigmas anatómicos, sino en criterios propios del siglo XX: en los genes y en las delicadas estructuras cerebrales.» (2007: 219). La sofisticació teòrica és un dels trets de la nostra època, encara que els prejudicis resisteixen el pas del temps. De la craniologia hem passat a la teoria de la intel·ligència, i d'aquesta, a la genètica. Avui, l'innatisme rau en els gens, com hem vist amb Dawkins.

Sense negar la importància de la genètica, Gould combat les temptacions deterministes, així com, de passada, la identificació de gens concrets —com la que fa Dawkins—: «Ahora sabemos que prácticamente todos los rasgos importantes de nuestro cuerpo son producto de la interacción de muchos genes entre sí y con el ambiente externo.» (2007: 245).

El concepte de quocient intel·lectual de Binet és pervertit fins a esdevenir una eina d'exclusió social. Els qüestionaris d'intel·ligència ignoren la influència ambiental i es promouen com a avaluadors objectius de qualitats innates (2007: 294, 324), com per exemple els qüestionaris usats a l'exèrcit nord-americà, que tingueren conseqüències polítiques, encara que amb el temps, molts dels defensors d'aquests qüestionaris canviessin d'opinió (2007: 341).¹⁷⁹

Aquesta ànsia de mesurar la rastreja Gould als inicis de la nostra tradició filosòfica: «El espíritu de Platón se resiste a morir. No hemos podido evadirnos de la tradición filosófica según la cual todo cuanto vemos y medimos en el mundo es sólo la representación imperfecta y superficial de una realidad subyacente.» (2007: 350). Encara avui hi ha qui busca essències —de vegades sense saber-ho, o fins i tot creient sincerament que no ho fa. Perquè, què és la dèria per mesurar la intel·ligència, sinó la recerca d'una explicació ignota i definitiva del fenomen?

¹⁷⁹ Val a dir que Gould no s'oposa als qüestionaris psicològics per sistema, només quan són usats com a arma de discriminació, que és el contrari de la intenció de Binet (2007: 504).

Hi ha, com es veu, una tensió entre innatisme i adquisició, o dit altrament, hereditarisme i ambientalisme. I, en la història, podem associar l'hereditarisme a les polítiques conservadores i, encara més, discriminatòries.

Gould posa un exemple de les reedicions continuades de la causa conservadora: «*The Bell Curve* de Herrnstein y Murray (1944) [sic] ha agravado esa pobreza, incluso bancarrota, de la justificación por la teoría de la inteligencia unitaria, medible, innata y efectivamente inmutable.» (2007: 454).¹⁸⁰

Ara bé, fins i tot algú pluralista i enemic dels reduccionismes defensa una concepció de la natura humana.

Per començar, Gould denuncia les actituds de superioritat humanes davant d'altres formes de vida: «¿No se comprende que los actuales cangrejos y lombrices de tierra son descendientes de linajes que han evolucionado separados de los vertebrados durante más de 500 millones de años? No son nuestros antepasados; no son siquiera "inferiores" ni menos complicados que los seres humanos en ningún sentido significativo.» (2007: 451). L'antropomorfisme (o l'arrogància humana, com diu Gould) ens duu a proclamar-nos guanyadors d'un joc les regles del qual hem inventat per al nostre únic benefici.

D'altra part, de la biologia hem après que no hi ha diferències genètiques rellevants entre els humans, contra el que defensen (encara avui) els deterministes. Llavors, ens hem de resignar a l'escepticisme? Segons Gould, «Si la gente es genéticamente tan similar, y si todas las tentativas anteriores de elaborar una explicación biológica de los hechos humanos no han reflejado la naturaleza, sino los prejuicios culturales, ¿entonces la biología no tiene nada que aportar al conocimiento de nosotros mismos?» (2007: 461).

Per a Gould, encara que som una peça més del trencaclosques de la natura, sí que podem trobar un element distintiu en els éssers humans, a saber, el cervell: «El carácter único del hombre reside esencialmente en nuestro cerebro. Se expresa en la cultura construida sobre nuestra inteligencia y el poder que nos da para manipular el mundo.» (2007: 461). És

¹⁸⁰ *The Bell Curve* fou publicat l'any 1994.

aquesta una afirmació discutible. Tot i l'esforç de Gould per lluitar contra els reduccionismes, defensa el cervell (nucli de la intel·ligència) com a característica fonamental (essencial) dels humans, però el cervell no deixa de ser una categoria històrica. Per no caure en la temptació escèptica, Gould s'entrebanca amb el vell essencialisme.

En tot cas, a parer de Gould la intel·ligència és el fruit del cervell, que a la vegada possibilita la cultura: «Nuestro gran cerebro es el fundamento biológico de la inteligencia; la inteligencia es la base de la cultura; y la transmisión cultural crea una nueva forma de evolución, más eficaz, en su terreno específico, que los procesos darwinianos: la "herencia" y la modificación de la conducta aprendida.» (2007: 463).

Afirma Gould que l'evolució biològica de l'Homo sapiens ha estat lentíssima, comparada amb l'evolució cultural, que és la clau del nostre domini a la Terra. I això es deu al fet que l'evolució cultural opera per acumulació de saber i funciona al marge de la codificació genètica: «Los argumentos clásicos del determinismo biológico fracasan porque los caracteres que invoca para establecer diferencias entre grupos son por lo general productos de la evolución cultural.» (2007: 462). Per tant, la crítica al determinisme biològic ataca alhora l'innatisme en general, també en el camp de la moral.

Atorga, així, un paper predominant a la dimensió cultural: sense menystenir la biologia, denuncia els excessos comesos per la cultura, en nom d'una natura inexistent, o sia, d'una biologia que ha usat la ciència per fer política: primer, volent definir la intel·ligència; segon, col·locant-nos al lloc que ens correspon en funció d'una jerarquia, d'una manera no gaire diferent a allò que proposava Plató a la seva *República*. La moral no està determinada pels gens, sinó que és un procés d'adquisició en què la cultura hi juga un paper central.

La crítica de Gould, en resum, és que l'adaptacionisme no ha de ser necessàriament genètic, pot ser també cultural (2007: 463).

No nega la nostra condició biològica, el que nega és que aquesta condició sigui determinant i mesurable: «La búsqueda de la base genética de la naturaleza humana en las conductas específicas es un ejemplo de *determinismo biológico*. La búsqueda de leyes generadoras subyacentes expresa el concepto de *potencialidad biológica*.» (Gould, 2007: 469).

La natura humana emergeix en l'òrgan del cervell, el producte del qual és la intel·ligència, que ens distingeix de la resta d'animals en la nostra creativitat:¹⁸¹ «El carácter único del hombre radica en la flexibilidad con que puede actuar nuestro cerebro. ¿Qué es la inteligencia, sino la aptitud para resolver problemas de un modo no programado o, como suele decirse, creativo? Si la inteligencia nos otorga un lugar especial entre los organismos, me parece probable que la selección natural haya actuado para maximizar la flexibilidad de nuestra conducta. ¿Qué sería mejor, desde el punto de vista de la adaptación, para un animal que piensa y aprende: la selección de genes específicos para la agresividad, el odio y la xenofobia, o de leyes de aprendizaje capaces de generar una conducta agresiva en determinadas circunstancias y una conducta pacífica en otras?» (2007: 470). Tot i aquesta defensa, com que la seva és una concepció dinàmica i complexa de la natura humana, s'allunya de les propostes de figures com Wilson o Dawkins.

Podem resumir la filosofia de Stephen Jay Gould amb la citació següent: «Cuán extraño es que dejemos que un único número falso nos divida cuando la evolución ha unido a todos los pueblos en lo reciente de nuestros antepasados comunes, apuntalando de este modo, con la humanidad compartida, esa infinita diversidad que las costumbres no pueden echar nunca a perder. *E pluribus unum.*» (2007: 492). Aquest sia tal vegada el punt fonamental de la seva proposta: l'estima i la recerca d'aquesta diversitat inesgotable tant en l'espècie humana com en el món orgànic en general, oposant-se a tota forma de discriminació, que sol ser l'amagatall de polítiques qüestionables i, a més a més, injustificables des del punt de mira científic, en concret, des de la biologia.

Gould s'alinea a favor de la igualtat, i ho fa denunciant aquestes polítiques excloents, detectables en les pràctiques científiques més abjectes dels segles passats: «Lo mismo que las mediciones corporales constituían los únicos instrumentos, sólo marginalmente exitosos (incluso en sus propios términos), del racismo científico decimonónico, la tecnología más sofisticada de los tests psicológicos —que miden el sutil interior, por así decirlo, en lugar del indirecto exterior— ha sentado las bases de la mayor parte de los argumentos sobre la desigualdad humana en el siglo XX.» (2007: 498).

¹⁸¹ Els humans hem evolucionat per neotènia, és a dir, hem crescut com a espècie, però conservant uns trets d'infant. Som primats que no hem passat del bressol, gairebé. La neotènia és la clau de la teoria de Gould: som nens, no ens hem oblidat de jugar mentre creixiem, mentre la resta d'espècies abandonaven puntualment l'estat infantil. No hem seguit el corrent de la natura (Gould, 2007: 471).

Aquesta sofisticació tecnològica experimenta un creixement exponencial al segle XXI, en concret amb la irrupció de la intel·ligència artificial, com veurem al capítol següent.

4. ONTOLOGIES DE LA INTEL·LIGÈNCIA

4.1. Introducció

Els capítols precedents han posat en dubte l'existència de la natura humana, malgrat que molts filòsofs i científics l'han defensada.¹⁸² Així, resulta com a mínim problemàtic afirmar que hi ha alguna cosa d'immutable en la nostra espècie. L'ésser humà, en qualsevol cas, no és un fenomen que es deixi atrapar en definicions ni en interpretacions estretes.

Històricament, la intel·ligència ha estat considerada la característica més distintiva nostra, des d'Aristòtil, que parla de l'animal racional, fins a Descartes i el *cogito ergo sum*. I aquest tret era el que ens separava i elevava per sobre dels altres animals. Ara bé, si no hi ha natura humana, sembla que no hi pot haver una intel·ligència humana entesa com a natural i universal i, en darrer terme, definible. No hi pot haver tampoc un sol criteri per dir què és o què no és intel·ligent. *La intel·ligència*, heus ací un altre mite: una noció cultural que ha passat per natural.

La nostra és una època condicionada per certes tecnologies, algunes de les quals invasives. En aquest context, la intel·ligència artificial generativa, més que una eina, és un mirall en què els essencialismes queden despullats. No es tracta d'una tecnologia neutra, sinó d'una concepció concreta de la intel·ligència, tenyida d'ideologia i d'interessos. És l'espai en el qual el mite de la natura humana es retorça i lluita per sobreviure.

L'avenç dels sistemes generatius desafia la idea d'una essència reservada als humans: moltes de les capacitats intel·lectuals humanes estan sent replicades per la màquina. Això mostra que la intel·ligència no és res d'exclusiu ni misteriós (però sí molt complex), i que pot ser analitzada i refeta pels sistemes artificials. Cada nova capacitat que la màquina conquesta contribueix al descrèdit de les creences essencialistes.

¹⁸² Aquest capítol se centra en el discurs filosòfic occidental al voltant del concepte d'intel·ligència. Les concepcions orientals, tot i el seu interès i rellevància, queden fora de la investigació.

Aquesta mena de miracle és obra d'una màquina (feta per humans, és clar), ara com ara, sense consciència ni cos. Un artefacte inorgànic que, nogensmenys, és capaç d'igualar i superar moltes de les nostres capacitats cognitives.

La frontera entre humà i màquina es va desfent: si la intel·ligència, el darrer bastió de l'especificitat humana, ha caigut en mans de la tecnologia, on rau el fet únic dels humans?

4.2. Ontologies de la intel·ligència

Com hem vist al capítol 3, Stephen Jay Gould critica la dèria d'alguns científics de definir —en el sentit etimològic del terme, és a dir, de fixar els límits—, la intel·ligència humana.¹⁸³ Però, la intel·ligència és una abstracció i, en conseqüència, no la podem fixar en un lloc concret ni la podem jerarquitzar. No és que no sigui real, però no és mesurable en termes matemàtics.¹⁸⁴

Al llarg de la història, hi ha hagut diverses temptatives per convertir-la en una realitat quantificable. Al segle XIX, la suposada ciència que se n'encarrega és la craniologia: segons la mida dels cranis, hom en deduïa la capacitat intel·lectual dels individus. Quan aquesta pseudociència esdevé insostenible, n'apareix una substituïda a l'alçada dels nous temps. Es tracta de la teoria de la intel·ligència (Gould, 2007: 175).

I és que el desfici per mesurar la intel·ligència és una característica de l'època contemporània (Gould, 2007: 381).

Aquesta teoria comença amb Binet i els seus qüestionaris d'intel·ligència, fets amb bona fe i per a un fi noble, però aviat pervertits i desnaturalitzats per altres científics: després de Binet, molts d'aquests formularis foren usats per segregar i marginalitzar sectors de la població (Gould, 2007: 230-234).

Aquests susdits qüestionaris ignoraven les influències diverses de l'entorn, i eren vistos com a un reflex pur de fets innats. Ara bé, els testos d'intel·ligència no mesuren dades innates, sinó que són un producte cultural, és a dir, que arrossegueu prejudicis històrics i s'han d'entendre dins un paradigma cultural concret (Gould, 2007: 325).

Com en el cas de la craniologia, alguns científics renegaren d'aquesta pràctica, tot i que el mal ja estava fet. Com rebla Gould, «Los caminos de la destrucción suelen ser indirectos,

¹⁸³ Podem distingir, *grosso modo*, entre intel·ligència natural —que engloba l'animal i la humana— i artificial. En aquest capítol em centro en la intel·ligència humana i, més endavant, en l'artificial, que són les rellevants per a l'objectiu de la tesi.

¹⁸⁴ La matemàtica ha estat de sempre l'excusa per a la defensa de l'objectivitat científica (Gould, 2007: 65).

pero las ideas pueden resultar medios tan eficaces como los cañones o las bombas.» (2007: 341).

És a dir, darrere l'afany de definir la intel·ligència, darrere la creença que la intel·ligència és una *cosa* i que, per tant, es pot calcular i mesurar, s'hi amaga tota una política.

Sigui de manera premeditada o bé inconscient, sota les teories innatistes hi subjau una política conservadora i discriminatòria (Gould, 2007: 449).

Com hem vist, aquesta fal·lera es justifica en virtut del determinisme biològic, pel qual hi ha factors innats que condicionen de manera fatídica la nostra vida. Emperò, aquest determinisme menysté el paper fonamental de la cultura, i sovint fa passar, a més a més, factors culturals per biològics.¹⁸⁵

A parer de Gould, la intel·ligència humana és un producte del cervell (per a ell, tret únic dels humans). I d'aquesta intel·ligència en neix la cultura. En conseqüència, la biologia ens delimita, però no ens constreny. Per això, aquesta mania de cercar l'explicació de la realitat humana en un element innat —irreversible i determinant— està abocada al fracàs. Així doncs, la teoria de la intel·ligència del segle XX —avui, al XXI, és la genètica la que n'ocupa el lloc, amb idèntics propòsit i mancances— és una teoria esbiaixada i, en la mesura que promociona polítiques discriminatòries, injusta.

Aquesta realitat inapressable que és la intel·ligència ha estat nominada manta vegades. En un article del 2007, Legg i Hutter aconsegueixen recol·lectar més de setanta definicions distintes de la paraula, tot i que ja ens adverteixen que es tracta d'un resum aproximatiu i en cap cas definitiu (2007a: 1).

La intel·ligència ha estat tractada com a fenomen de múltiples cares. És el cas de Louis Leon Thurstone, que creia que existien set habilitats mentals principals: la comprensió verbal, la fluència, els números, la visualització espacial, la memòria associativa, la rapidesa perceptual i el raonament. O Sternberg, que la veia com a triàdica (analítica,

¹⁸⁵ Convé remarcar que natura i cultura no són dues dimensions aïllades, sinó que conformen una realitat complexa, com hem establert al capítol precedent.

creativa i pràctica). Són intents avui desfasats per comprendre què és la intel·ligència. Aquest afany arriba fins a Guildford, que atribueix fins a 150 característiques diferents a la intel·ligència, desfent la teoria en un mar inabastable de subdivisions (Legg i Hutter, 2007b: 9-10).

Però la teoria que ha tingut més fortuna ha estat la de Howard Gardner, amb les seves intel·ligències múltiples. Gardner en detecta les següents: lingüística, musical, logicomatemàtica, espacial, cinestèsica, intrapersonal i interpersonal.¹⁸⁶ Cal remarcar que la teoria de Gardner, que ha tingut molt d'èxit en alguns cercles de la comunitat educativa, no passa d'hipòtesi sense consens científic (Legg i Hutter, 2007b: 10).

D'altra banda, hi ha els experts que defensen una teoria general, i que no creuen en subdivisions, com Spearman i el seu *factor g*, que aposta per una intel·ligència genèrica i globalitzadora. Una altra versió remarcable d'aquesta proposta la trobem en Cattell, que separa la intel·ligència en dues parts, una d'innata i una d'adquirida (Cattell les anomena fluïda i cristal·litzada, respectivament) (Legg i Hutter, 2007b: 10).¹⁸⁷

La conclusió que podem anticipar és que, com afirmava Gould (2007), no hi ha cap definició definitiva de la intel·ligència.

Entre les més destacades, en trobem algunes que gaudeixen d'un quòrum acadèmic considerable, com per exemple: «"Intelligence is a very general mental capability that, among other things, involves the ability to reason, plan, solve problems, think abstractly, comprehend complex ideas, learn quickly and learn from experience." Common statement with 52 expert signatories.» (Legg i Hutter, 2007a: 3). Ara bé, aquesta definició, tot i que presenta la intel·ligència com una capacitat general, multidimensional i oberta, no abandona el paradigma cognitivista que la redueix a funcions mentals concretes.

¹⁸⁶ La idea d'intel·ligència emocional de Goleman no dista gaire de les intel·ligències intrapersonal i interpersonal de Gardner, tot i que ha gaudit de més popularitat mediàtica.

¹⁸⁷ Ara bé, l'harmonització d'ambdues tendències no és pas impossible, segons Legg i Hutter: «As the g-factor is simply the statistical correlation between different kinds of mental abilities, it is not fundamentally inconsistent with the view that intelligence can have multiple aspects or dimensions. Thus a synthesis of the two perspectives is possible by viewing intelligence as a hierarchy with the g-factor at its apex and increasing levels of specialisation for the different aspects of intelligence forming branches [...]» (2007b: 10).

D'entre les del camp de la psicologia val la pena de remarcar la següent: «"...in its lowest terms intelligence is present where the individual animal, or human being, is aware, however dimly, of the relevance of his behaviour to an objective. Many definitions of what is indefinable have been attempted by psychologists, of which the least unsatisfactory are 1. the capacity to meet novel situations, or to learn to do so, by new adaptive responses and 2. the ability to perform tests or tasks, involving the grasping of relationships, the degree of intelligence being proportional to the complexity, or the abstractness, or both, of the relationship." J. Drever.» (Legg i Hutter, 2007a: 5). I, així, fins a la setantena de definicions que he comentat abans, incloent jocs de paraules i generalitats com ara «the capacity to acquire capacity», de Woodrow (citat a Legg i Hutter, 2007a: 7).

Una altra definició que paga la pena de remarcar és la del filòsof Remo Bodei, que no se centra en les capacitats positives, sinó en les negatives de la intel·ligència humana com a característiques fonamentals: «Se podría sintetizar nuestra condición inteligente afirmando que la inteligencia humana tiene su fuerza "en su imprevisible ambigüedad e imperfección" (Bodei 2019, 317).» (a Innerarity, 2020: 45).

Palesen totes elles la dificultat d'oferir una definició unívoca del concepte.

Veiem, doncs, com les definicions de la intel·ligència segueixen trajectòries diverses, però d'una proximitat asimptòtica: s'apropen indefinidament les unes a les altres, sense arribar mai a coincidir. Com reblen els autors, «In matters of definition, it is difficult to argue that there is an objective sense in which one definition could be considered to be the correct one. Nevertheless, some definitions are clearly more concise, precise and general than others. Furthermore, it is clear that many of the definitions listed above are strongly related to each other and share many common features.» (Legg i Hutter, 2007a: 9). Hi ha, però, una definició definitiva? Legg i Hutter fan l'esforç de destil·lar les diverses definicions en aquesta darrera: «"Intelligence measures an agent's ability to achieve goals in a wide range of environments."» (2007a: 9).

Ara bé, em pregunto si aquestes coincidències no responen a un marc històric compartit. No podria ser que aquest quòrum hagi estat construït (i no descobert) per raons culturals?

Em remeto a Foucault (vegeu el capítol 3): podem entendre la intel·ligència com a invenció cultural, més que no pas natural, i menys encara quantificable.¹⁸⁸

El psicòleg Robert Sternberg, de qui ja he parlat, admet que hi ha gairebé tantes definicions d'intel·ligència com experts a qui es pregunta (citat a Legg i Hutter, 2007b: 10). L'experiència ens demostra que és així, que cada pensador aporta una visió particular, i és per això que se'n poden trobar tantes.¹⁸⁹

Calvo i Lawrence reforcen aquesta idea. Afirmen que

There is no one single, agreed-upon definition of what "intelligence" is. Drawing analogies between what plants such as *Lavatera* do and our own capacities is unavoidably risky, which is why understanding plants better has the potential to show us an enormous amount about how our own minds work. For now, let us just sow the seed of the idea that intelligence has something to do with the nerve-like processing of information. What *Lavatera* and other plants manage, they do without using anything we might think of as a "brain." We currently have a very narrow view of what it takes to be intelligent, automatically writing off anything without a recognisable brain, or at least a well-developed hub of neurones. We used to assume that intelligence must have evolved from one branch in the tree of life along with a certain type of brain. But this picture has been shattered by our recently increased understanding of creatures such as octopuses, which have multiple brains in different limbs and astounding mental capabilities. We need to rethink our understanding not only of whether other organisms, including plants, might be intelligent, but what intelligence *is* (Calvo i Lawrence, 2023: 18).

Som els hereus d'una tradició antropocèntrica i mecanicista, el zenit de la qual és Descartes: «The mind equated to intellect in Descartes' framework, and, since animals lacked intellect, they essentially operated as complex automatons, their senses equating to the direct effects of sound, light or touch on their brains. There was no need for any cognitive complexity. This physiologically dominated psychology denied any sentience or feelings to animals. It was animal-as-machine. Needless to say, in the Cartesian universe, the idea that *plants* might have any form of sentience was beyond laughable.» (Calvo i Lawrence, 2023: 103).

¹⁸⁸ La definició de Legg i Hutter té l'avantatge que és tan genèrica que permet encabir tipologies diverses. És a dir, la intel·ligència humana és mesurable, i és una característica individual, que permet aconseguir objectius diversos en entorns diversos. Sembla que els autors no adverteixen la dimensió epistemològica del problema: aquesta definició, com he dit, és històrica i cultural.

¹⁸⁹ No es tracta en cap cas de repassar totes les intel·ligències, sinó només aquelles que esclareixin el fil de la meua tesi.

Calvo i Lawrence qüestionen que el cervell sigui necessari per a la intel·ligència. Estudien les plantes i es pregunten: si les podem adormir, no serà que experimenten algun tipus de vigília? (2023: 11-21).¹⁹⁰

Contra la mirada antropocèntrica, Calvo i Lawrence afirmen que la intel·ligència no segueix un patró evolutiu jeràrquic: «Evolution has not produced a linear string of creatures from simple to complex, it has not produced a hierarchy in which intelligence bloomed on the top rungs. Each species is shaped by the pressures of its particular environment and lifestyle, in a vast branching delta of lifeforms. Sometimes this means staying apparently still or simple. Sometimes it means evolving sophisticated, alternative ways of being whose complexity is invisible to us with our anthropocentric outlooks.» (2023: 27).

I és que els nostres prejudicis ens impulsen a rebutjar tot allò que no se'ns assembla. L'antropomorfisme ens empeny a projectar característiques nostres a realitats imponderables, i ens impedeix veure els lligams entre nosaltres i altres formes de vida.

La intel·ligència, per tant, no seria tampoc un atribut exclusiu dels animals: «They [tota forma de vida] exist less on a hierarchical "tree" of life, more in an "adaptive landscape" in which each species is incrementally climbing its own evolutionary slope.» (Calvo i Lawrence, 2023: 44).

La cognició, encara que possibilitada per l'adaptació, pressuposa quelcom més, a saber, la capacitat d'anticipació, de predicció i de resolució de problemes, i això ho fan les plantes de maneres diverses, com per exemple creixent, amb moviments ràpids o bé alliberant potents substàncies químiques: «Some of the ways that plants have of enacting such cognition-driven behaviour are through growth, some through rapid movements, and some through the release of powerful chemicals that affect organisms around them.» (Calvo i Lawrence, 2023: 61). Aquestes tàctiques ens permeten, a parer dels autors, d'entendre millor la capacitat cognitiva de les plantes:

¹⁹⁰ Vallverdú (2023) proposa d'investigar les capacitats cognitives de les plantes amb la computació, encara que l'evidència empírica estigui a les beceroles, perquè ens pot donar claus per capir sistemes cognitius tant naturals com artificials.

Behaviour does not usually change an animal's growth pattern significantly from what is genetically encoded within that animal. But the decisions a plant makes in its growth and movement—which direction to go in, when to branch, clasp or flower—are what determine the shape and form of the plant. The rigidity of plant cells is counterbalanced by the indeterminate nature of the forms they can take. In scientific parlance this is called phenotypic plasticity: the phenotype being everything you could physically observe about an organism. An animal will largely be physically the same in whatever situation it develops. But an individual plant in one environment is not at all the same plant—physically or behaviourally—as it would be were it somewhere else, in different circumstances. It is the plant's complex engagement with its environment that shapes what emerges. And [...] what might underlie this plasticity is something that could be called cognition: adaptive, flexible, anticipatory, goal-directed behaviour (Calvo i Lawrence, 2023: 70).

La planta compensa la seva rigidesa cel·lular amb la plasticitat física: es transforma segons l'entorn, i això ho fa en virtut de la seva capacitat cognitiva, que implica aprendre, recordar i calcular,¹⁹¹ amb el «llenguatge silenciós de les olors», que és d'una riquesa extraordinària (Calvo i Lawrence, 2023: 71). Fins al punt que «This constant network of communication suggests that plants have some kind of social intelligence.» (2023: 72).

És una idea prou suggerent, però que compta amb molts detractors:¹⁹² la resistència a admetre la capacitat d'aprenentatge en un ésser que no sigui animal és enorme, tot i les evidències científiques que s'estan aportant (Calvo i Lawrence, 2023: 75). L'argument principal que s'esgrimeix és la manca de neurones de les plantes. Emperò, aquestes neurones no són indispensables per al coneixement, perquè les plantes conserven la capacitat de senyals elèctrics, que es transmeten mitjançant les arrels (Calvo i Lawrence, 2023: 80).

¹⁹¹ «One of the most exciting areas of research into plant intelligence that is just beginning to bloom reveals that plants have the ability to both learn and remember. Individual plants can acquire new information about the environment, retain this information, and use it to guide their future behaviour.» (Calvo i Lawrence, 2023: 73).

¹⁹² Aquests crítics no es conformen, val a dir, a discutir les idees, sinó que ataquen els investigadors: «They argued that "dubious ideas about plant consciousness can harm this scientific discipline" and "generate mistaken ideas about the plant sciences in young, aspiring plant biologists." We were not only wrong, they seemed to think, we were dangerous: "serial speculationists" looking to dismantle respectable science from within. They urged funding agencies to refuse us and journals to reject our papers, to keep our "prolific speculating and fantasizing" out of scientific discourse.» (Calvo i Lawrence, 2023: 85). I obliden que la ciència es fa contrastant idees i obrint la porta a propostes innovadores i sovint desafiantes: «Richard Feynman remarked that "science is the belief in the ignorance of experts," meaning that blindly subscribing to the dominant ideas of the past is dangerous. More than any other realm of human thought, science shows us that ideas can and should be continually overturned.» (Calvo i Lawrence, 2023: 91).

Si volem entendre les plantes hem de modificar el nostre punt de vista: «[...] we can conclude that we will not be able to understand them from a purely physiological perspective. Because physiology only offers the hardware, it doesn't show how it operates. Nor can we understand plants from simply observing their behaviour and creating romantic plant psychologies. We need to view them, like animals, as information processors with complex algorithms that turn sensory data into representations of the outside world.» (Calvo i Lawrence, 2023: 105).

Hem d'anar més enllà de la concepció estreta que tenim de la ment. Calvo i Lawrence relacionen la intel·ligència animal amb la vegetal. Per exemple, el documental de Craig Foster del 2020 *My Octopus Teacher* s'endinsa en la vida del pop tot mirant de deixar a terra alguns dels seus prejudicis: «In many ways, the plural brain and hydrostatic form of the octopus is not so different from the fluid body plan of a vine, through which its particular consciousness diffuses.» (Calvo i Lawrence, 2023: 130). El que diferencia les plantes dels animals és, sobretot, des del punt de vista humà, la velocitat. Però, en qualsevol cas, la intel·ligència es pot manifestar sense estar centralitzada en un cervell, com ocorre amb el pop o amb la vinya.

En resum, «First, even if "consciousness," as understood in vertebrates, is generated by complex neuronal systems, there is no objective way of knowing that subjective experience has not evolved with entirely different kinds of hardware in other organisms. We have no evidence to conclude that no brain means no awareness. Second, the work we have done to understand plant behaviour makes it very difficult to reduce it to mere adaptation underpinned by genes and environmental influences. The behaviour we see is far too goal-directed and flexible for that. Even if we take a very fundamental definition of consciousness—the presence of "feelings, subjective states, a primitive awareness of events, including awareness of internal states," we cannot yet know if plants are conscious. But we also cannot assume that they are not.» (Calvo i Lawrence, 2023: 148). La consciència podria aparèixer en sistemes diferents dels neuronals; la complexitat de les plantes, d'altra banda, impedeix de tancar el debat: no podem concloure si són conscients, però tampoc el contrari, i això posa en qüestió els nostres prejudicis antropocèntrics.

Si no podem, doncs, negar la possibilitat que les plantes sentin i pensin, llavors no els podem negar els drets bàsics, dels quals ja gaudeixen avui els animals no humans gràcies, entre altres, a la feina de Peter Singer, de qui he parlat al capítol anterior.

Ara bé, Singer exclou explícitament les plantes —tot i que, com hem vist, avui es mostra més prudent (Singer, 2022)—, puix que nega que puguin sentir dolor, argumentant que Calvo i Lawrence refusen, perquè les plantes compten amb sistemes equivalents al sistema nerviós dels animals: «[...] plants show actively avoidant behaviour, they have "nervous"-like systems that can coordinate responses through their bodies, and pain should be no less useful in the evolutionary history of rooted organisms than for those who can run away from it.» (Calvo i Lawrence, 2023: 150).

Com hem anat apuntant al llarg de la tesi, encara arrosseguem els supòsits de la filosofia cartesiana, segons els quals els animals eren constitutivament meres màquines. Així, se'ls privava de tota capacitat intel·lectual i, en conseqüència, de sentiments.

Richard Dawkins, tractat també al capítol 3, es vincula a aquesta tradició cartesiana: «"a bat is a machine, whose internal electronics are so wired up that its wing muscles cause it to home in on insects, as an unconscious guided missile homes in on an aeroplane."» (Dawkins, citat a Calvo i Lawrence, 2023: 151).

Mes l'evidència científica apunta vers la direcció contrària: peixos, rat-penats i altres animals poden sentir, així com també les plantes. Però és el zoocentrisme inveterat el que ens ho impedeix veure. Si comparem les plantes amb pacients en estat vegetal, hi ha indicis que aquests poden sentir. El que no poden fer és comunicar-ho (Calvo i Lawrence, 2023: 162).

Les investigacions ens allunyen en certa mesura de la concepció antropocèntrica: la ment humana no és exclusiva ni superior: «[...] we are beginning to see that the human mind does not encompass the world. It is only one, very particular way of experiencing it, among infinite numbers of others.» (Calvo i Lawrence, 2023: 164).

El canvi de perspectiva, i l'eixamplament intel·lectual de la proposta de Calvo i Lawrence —recolzada en la pràctica científica més rigorosa—, comporta l'obertura a tot un reguitzell de noves oportunitats que incidirien d'una manera radical a les nostres vides.¹⁹³ Per exemple, si perseguim l'èxit en les exploracions espacials, sembla que la reinterpretació del que siguin les plantes pot servir de bon inici: no només ens són indispensables per a la nostra supervivència, sinó que ens poden ajudar per al futur de l'espècie.

En el camp de la robòtica, hi ha assajos per deixar de fer màquines a imatge dels humans, i construir-les imitant les capacitats d'altres animals. Així, molts problemes que semblaven insolubles troben solució: «Simple motions that rigid robots are incapable of are possible with soft robots, but they can require many different controls and fine, technically difficult coordination. Artificially mimicking the movements of soft animal limbs—the plastic strength of an elephant trunk or the fluid dexterity of an octopus tentacle—is surprisingly hard. An elephant's trunk has nearly 40,000 muscles, all coordinated together. But there are other organisms that lend themselves to soft robotics of a different kind, and have an entirely alternative mode of being which opens up yet more possibilities, without such complex technical challenges. These are, of course, plants: they have both fluidity in their growth and rigidity in form, which is a different proposition from a continually mobile, but uniformly sized robotic limb.» (Calvo i Lawrence, 2023: 172).

Seguint l'estel·la de Calvo i Lawrence, el reputat micòleg i investigador Merlin Sheldrake exposa amb rigor i solidesa un replantejament del concepte d'intel·ligència a l'obra *Entangled Life* (2023), partint de l'estudi dels fongs. N'analitzaré les idees més rellevants per enrobustir la crítica a les definicions clàssiques de la intel·ligència.

Els fongs conformen un regne propi, diferent del dels animals i les plantes. Tot i això, la seva complexitat i la manca d'estudis exhaustius en dificulten la comprensió (Sheldrake, 2023: 207). Aquesta complexitat es palesa en les relacions simbiòtiques i fluïdes que

¹⁹³ «If we can think differently, we might realise there are radically different solutions to exploring a planet's surface. In June 2017, I received an intriguing email from a major funding body in London. They wanted to explore funding research into "plant intelligence," which might eventually lead to innovations in robotics and AI. The aim was to shift from an animal-centric approach to technological development, to an alternative perspective that might solve problems in new ways. I became part of a research project exploring how plants—their particular ways of growing, moving and interacting with the world—can act as bioinspiration for robotic and AI designs.» (Calvo i Lawrence, 2023: 167).

mantenen amb les plantes, fet que erosiona la tendència humana a l'antropomorfisme i a la rigidesa conceptual (Sheldrake, 2023: 211).

La vida terrestre —inclosa la humana— ha estat influïda pels fongs (Sheldrake, 2023: 25), que ens poden ajudar amb els problemes mediambientals d'avui, per exemple amb la descontaminació d'ecosistemes (Sheldrake, 2023: 29, 70, 181). I és que la seva potència no ha de ser menystinguda: «Using cocktails of potent enzymes and acids, fungi can break down some of the most stubborn substances on the planet, from lignin, wood's toughest component, to rock, crude oil, polyurethane plastics and the explosive TNT.» (Sheldrake, 2023: 21). A més a més, els fongs poden arribar a controlar el comportament dels animals, mitjançant substàncies (que podríem anomenar *drogues*), com exemplifica el «*zombie fungi*», que manipula el comportament de les formigues amb una intervenció química precisa (Sheldrake, 2023: 120, 127-131).

Aquests fenòmens empenyen Sheldrake a qüestionar la noció tradicional d'intel·ligència, ancorada en l'antropocentrisme: «Whether one calls slime molds, fungi, and plants 'intelligent' depends on one's point of view. Classical scientific definitions of intelligence use humans as a yardstick by which all other species are measured. According to these anthropocentric definitions, humans are always at the top of the intelligence rankings. Because organisms like fungi don't look like us or outwardly behave like us — or have brains — they have traditionally been allocated a position somewhere at the bottom of the scale. Yet many are capable of sophisticated behaviors that prompt us to think in new ways about what it means for organisms to 'solve problems,' 'communicate,' 'make decisions,' 'learn,' and 'remember.'» (2023: 32). I és que la intel·ligència, com he dit, no fretura d'un cervell o d'un sistema nerviós com a condició necessària de la seva presència, si bé la podem concebre encara com a capacitat de resolució de problemes o d'adaptació activa a un entorn concret.

Puix que els fongs conformen un sistema dinàmic que *aprèn* de les experiències i respon als estímuls externs de manera flexible: «Fungi can choose all possible routes at once.» (2023: 73). Aquest punt de mira estira el concepte d'intel·ligència encara més enllà d'animals i plantes i evidencia les limitacions de la comprensió clàssica del concepte (Sheldrake, 2023: 19, 32, 58, 90).

Perquè, puntualitza Sheldrake, els humans som xarxes dinàmiques, com demostra la neurociència. I és així com funcionen els fongs, la xarxa cooperativa més antiga del planeta (2023: 91).

Som, doncs, xarxes interconnectades, que inclouen relacions amb fongs i microorganismes diversos. En comptes de posar l'accent en la dimensió tecnològica, com fan Haraway o Latour (vegeu el capítol 3), Sheldrake subratlla la nostra realitat microbiòtica: «If the word 'cyborg' [...] describes the fusion between a living organism and a piece of technology, then we, like all other life forms, are symborgs, or symbiotic organisms.» (2023: 113).

Aquesta concepció qüestiona la ciència com a exclusivament racional i pura, i reivindica el cantó creatiu i intuïtiu del tarannà científic (Sheldrake, 2023: 35). Per entendre millor el món en què vivim és menester una mirada renovada, que ens permeti una epistemologia compatible amb la complexitat i àdhuc l'ambigüitat, més atenta als detalls, més sensible amb la diversitat. En un mot, menys antropocèntrica. És la mirada que Sheldrake ens regala amb l'estudi apassionat del regne fúngic.

En conseqüència, la intel·ligència continua essent una noció esquivola, complexa i problemàtica, que desafia qualsevol intent de ser definida de manera simple i consensuada, cosa que deixa el debat acadèmic obert.

4.3. Intel·ligència artificial, o el mite de la natura humana implosionat

He establert la dificultat palesa de definir d'una vegada per totes el terme *intel·ligència*. La intel·ligència artificial¹⁹⁴ arrossega al seu torn aquest dèficit, com reconeixen Legg i Hutter: «A fundamental problem in artificial intelligence is that nobody really knows what intelligence is.» (2007b: 1).¹⁹⁵

El problema s'evidencia encara més amb l'aparició de la intel·ligència artificial: «The difficulty of developing an abstract and highly general notion of intelligence is readily apparent. Consider, for example, the memory and numerical computation tasks that appear in some intelligence tests and which were once regarded as defining hallmarks of human intelligence. We now know that these tasks are absolutely trivial for a machine and thus do not appear to test the machine's intelligence in any meaningful sense. Indeed even the mentally demanding task of playing chess can be largely reduced to brute force search [...]. What else may in time be possible with relatively simple algorithms running on powerful machines is hard to say. What we can be sure of is that as technology advances, our concept of intelligence will continue to evolve with it.» (Legg i Hutter, 2007b: 4). Segons Legg i Hutter, els qüestionaris d'intel·ligència són proves fiables, però el problema de fons és saber si mesuren realment la intel·ligència o si només actuen sobre una dimensió d'aquesta (2007b: 5).¹⁹⁶ En el cas dels qüestionaris que mesuren la intel·ligència humana, el quocient intel·lectual esdevé irrellevant aplicat a les màquines, perquè es basa en un estàndard general fix, i la frenètica evolució tecnològica provoca que aquest estàndard manqui de tot sentit (2007b: 7).

Així doncs, el concepte d'intel·ligència artificial és un fenomen dinàmic i en evolució constant.¹⁹⁷

¹⁹⁴ Podem identificar tres tipus principals d'intel·ligència artificial: l'específica, limitada a tasques concretes; la general, que ho abarca tot i pretén ser paral·lela a la humana, i la superintel·ligència, forma futura de la intel·ligència artificial, que superarà amb escreix la nostra (Zhou, 2023: 279).

¹⁹⁵ Subratllat meu.

¹⁹⁶ Recordem altre cop que Gould no s'hi oposa, als qüestionaris, sempre que no es facin servir com a eina per a la discriminació i la marginació (vegeu Gould, 2007: 41).

¹⁹⁷ Però, com hem vist, els autors en volen trobar l'essència. En mots seus: «Furthermore, the definition of intelligence should ideally be formally expressed, objective, and practically realisable as an effective intelligence test.» (Legg i Hutter, 2007b: 4).

Aquesta complexitat la veiem en la munió de definicions que els experts han proposat. En destaco les següents sense ànim d'exhaustivitat: «"Any system...that generates adaptive behaviour to meet goals in a range of environments can be said to be intelligent." D. Fogel.» (Legg i Hutter, 2007a: 7); «"Intelligence means getting better over time." Schank.»; «"...the essential, domain-independent skills necessary for acquiring a wide range of domain-specific knowledge— the ability to learn anything. Achieving this with 'artificial general intelligence' (AGI) requires a highly adaptive, general-purpose system that can autonomously acquire an extremely wide range of specific knowledge and skills and can improve its own cognitive ability through self-directed learning." P. Voss.» (2007a: 8). També destaquen la de McCarthy:¹⁹⁸ «"Intelligence is the computational part of the ability to achieve goals in the world. Varying kinds and degrees of intelligence occur in people, many animals and some machines."» (2007b: 31); o altres, per exemple la intel·ligència com l'assoliment de l'èxit en situacions diverses i incertes, segons Gudwin (citat a Legg i Hutter, 2007b: 31).

Tampoc el test de Turing no és avui rellevant per establir la intel·ligència de les màquines. Per mirar d'escatir la possibilitat d'una definició, el test de Turing proposa que si els humans no podem saber si una font és humana o maquinal, es tracta d'intel·ligència artificial. Aquesta visió ha estat molt criticada, ja que la màquina podria enganyar-nos fins a cert punt, i això no demostraria la seva intel·ligència, sinó només en grau limitat, com criticaren Block i Searle (citats a Legg i Hutter, 2007b: 33).

També ha passat que alguns humans no han superat el test de Turing, cosa que no els converteix en màquines necessàriament (Legg i Hutter, 2007b: 34).

Un altre escull a considerar és la flexibilitat —aquest tret únic de l'humà, segons Gould (2007: 470) i clau per a Innerarity (2020: 40, 45)—, que manca a les màquines: «In our informal definition this was described as the agent's general ability to perform well in a "wide range of environments." This flexibility is a defining characteristic and one of the most important differences between humans and many current AI systems: While Gary

¹⁹⁸ John McCarthy, un dels pares fundadors de la intel·ligència artificial, ha intervingut en el debat filosòfic, com per exemple amb l'article *The Philosophy of AI and the AI of Philosophy* (McCarthy, 2006), tot i que el seu és un enfocament tècnic que, malgrat l'esforç, no aporta gaire a una reflexió profunda del tema i, com es veu, està prou desfasat.

Kasparov would still be a formidable player if we were to change the rules of chess, IBM's Deep Blue chess super computer would be rendered useless without significant human intervention.» (Legg i Hutter, 2007b: 20). Sembla, però, que Legg i Hutter obliden que algú hauria d'ensenyar també les noves regles a Kasparov.

A parer de Legg i Hutter, la clau és que la definició d'intel·ligència maquinal pugui ser traslladada als qüestionaris (2007b: 39). Miren de sortir al pas de les crítiques (2007b: 40-43), sense estalviar-se autoelogis: «[...] the way in which we have brought these things together has never been done before, although it does have some connection to other work [...]. Furthermore, simply coming up with an equation is not enough, one must argue that what the equation describes is in fact "intelligence" in a sense that is reasonable for machines.» (2007b: 40).

Però, com a físics de formació, Legg i Hutter es neguen a abandonar les seves creences científiques, que pretenen aplicar a la intel·ligència artificial: «Finally, even if the universe was not computable, and we did not update our formal definition of intelligence to take this into account, the fact that everything in physics so far is computable means that a computable approximation to our universe would still be extremely accurate over a huge range of situations. In which case, an agent that could deal with a wide range of computable environments would most likely still function well within such a universe.» (2007b: 41).

L'argument de Legg i Hutter per encarar les crítiques sempre és el mateix: la mesurabilitat, concepte que ja ha estat analitzat abastament en aquesta tesi. En casos com el de la coneguda habitació xinesa de Searle —que explica que una màquina podria semblar intel·ligent sense entendre un borrall del que està dient—, defensen que el que compta és que sigui mesurable; per tant, comprendre un missatge resulta irrellevant per explicar la intel·ligència, i més tenint en compte que el concepte *entendre* és problemàtic i difícil d'acotar (2007b: 42).

Però, no abandonen la pedanteria quan afirmen al final del seu article que «The fact that we have stated our definition of machine intelligence in precise mathematical terms, rather than the more usual vaguely worded descriptions, means that there is no reason

why criticisms of our approach should not be equally clear and precise. At the very least we hope that this in itself will help raise the debate over the definition and nature of machine intelligence to a new level of scientific rigour.» (2007b: 43).

Ja hem vist que l'objectivitat matemàtica és un mite (Gould, 2007: 65, 129), i que el rigor científic no s'aconsegueix amb fórmules (que no deixen, d'altra part, de ser llenguatge).

Persegueixen els autors una definició universal de la intel·ligència artificial, que es basa en l'assoliment d'objectius en entorns variables. Des de la perspectiva d'aquesta tesi, com he mostrat, no és possible una intel·ligència objectiva: la intel·ligència no és quelcom fix, sinó una construcció històrica i cultural, que no podem reduir a la matemàtica.

Una proposta més filosòfica i matisada l'aporta Daniel Innerarity (2020). A parer seu, la intel·ligència humana conté un conjunt de característiques que poden agrupar-se en sentit comú, reflexivitat, coneixement implícit, inexactitud i economia, que explico ara succintament.

El sentit comú, que la majoria tenim però al qual no parem atenció, perquè ens sembla evident, representa tot un problema per a aquests sistemes: «Hay una "capacidad para la relevancia" que caracteriza al conocimiento humano y que los dispositivos artificiales no parecen hoy por hoy capaces de reproducir del todo. Cálculo y juicio son dos cosas diversas [...]» (Innerarity, 2020: 42). En efecte, a l'aparell se li han de donar infinitat d'instruccions perquè arribi a una conclusió a la qual arribarien la majoria de persones amb poques pistes.

La màquina no entén el problema, sinó que el resol endevinant-lo per estadística. Manca, per tant, de reflexivitat. Però què vol dir *entendre*? Bodei no veu diferència entre l'humà i la màquina (a Innerarity, 2020: 43); es pot pensar sense tenir en compte els continguts (Legg i Hutter, 2007b: 42). En canvi, altres acadèmics sostenen que la intel·ligència artificial ha d'evolucionar vers aquesta capacitat reflexiva.

D'entrada, Innerarity nega la intel·ligència als sistemes generatius: «¿Se puede ser inteligente sin saberlo, como un zombi que fuera capaz de realizar tareas inteligentes de

un ser humano pero solamente de manera refleja? La inteligencia artificial es, hoy por hoy, un sistema supuestamente inteligente; se contenta con aprender una función, pero no reflexiona. Tiene inteligencia refleja, no reflexiva. Y esto no corresponde a la noción que tenemos de inteligencia.» (Innerarity, 2020: 43). És, sens dubte, una opinió discutible que, en tot cas, recolza en la concepció d'intel·ligència que Innerarity defensa.

El lligam entre intel·ligència i comprensió ha estat posat en dubte des dels anys cinquanta, com recorden Lee, Shin i Kim (2023: 589-590): «This is because, in a situation where humans have been defeated in an "intellectual" confrontation with machines, the question "wouldn't the machine still understand the meaning?" became difficult. Second, if we can call artificial intelligence machines that successfully perform cognitive tasks regardless of whether they understand meaning, then meaning or understanding are no longer intrinsic to "intelligence." (Kuhn 1957).»

El sistema intel·ligent, d'altra part, no pot accedir al coneixement implícit, li ho hem de donar tot explícitament, i això suposa una limitació significativa; per a Innerarity, la màquina ha d'adoptar els supòsits filosòfics del gir lingüístic del XX, capitanejat per Wittgenstein i Heidegger: el subjecte no és un ésser pensant al marge del món i del cos — com defensava Descartes—, epistemologia que roman encara en el supòsits intel·lectuals del desenvolupament de la intel·ligència artificial generativa: «Traer a colación lo implícito como propiedad específica del conocimiento humano implica entendernos como seres con trasfondo, como sujetos que se mueven en el mundo de la vida. Este mundo de la vida es recuperado por Heidegger y Wittgenstein, ocupando el lugar de "aquello más allá de lo cual no es posible ir" (*das Unhintergehbare*): en Heidegger bajo la forma del "proyecto arrojado" del ser-en-el-mundo y en Wittgenstein como aquellas formas de vida que configuran el trasfondo de los juegos del lenguaje en los que siempre nos movemos. De acuerdo con esta precomprensión, lingüística e históricamente condicionada, no nos es posible retroceder al punto cero de un pensamiento libre de prejuicios, a un lugar en el que la realidad se nos ofrezca sin necesidad de interpretación.» (Innerarity, 2020: 44-45).

Un altre tret humà és la inexactitud: l'ésser humà para atenció al fet particular, cosa que dota la nostra intel·ligència d'una plasticitat de què manquen els models generatius (Gould, 2007: 470; Legg i Hutter, 2007b: 20), que cerquen sempre generalitats a partir de

gran quantitat de dades: «No solo es que se apoyen en los estereotipos, sino que están calculados para maximizar la conformidad a los estereotipos, hasta tal punto que no reparan en la diferencia y la novedad. El sistema no nos ve sino a través de las propiedades por las que no somos un caso único [...]» (Innerarity, 2020: 45).¹⁹⁹ Es tracta també de saber triar el gra de la palla quan convé: les persones tenim la capacitat de fixar-nos en detalls aparentment superficials o secundaris, que poden esdevenir crucials segons les circumstàncies.

Per últim, la intel·ligència humana opera amb una economia epistèmica i ecològica màxima, al contrari dels sistemes intel·ligents, que necessiten molta energia per funcionar. Aquest fet, d'una banda, suposa un llast ecològic i, de l'altra, que, per poder superar-nos (per exemple, en el famós cas citat de Deep Blue), també necessiten una quantitat d'informació ingent: «Simplificar identificando estructuras implica una reflexión que va mas allá de la clasificación refleja y aquí estriba una divergencia fundamental entre la inteligencia artificial y la nuestra.» (Innerarity, 2020: 47). I no sempre la quantitat d'informació determina la qualitat de la resposta; fins i tot de vegades és al contrari, que es poden donar bones respostes amb poca informació.²⁰⁰

Per tot plegat, Innerarity defineix així la intel·ligència artificial: «La inteligencia artificial es un conjunto de técnicas geniales para aprenderse el mundo de memoria. Aunque sobrepase la potencia calculatoria del ser humano, la inteligencia artificial es incapaz de dar una significación a sus propios cálculos.» (Innerarity, 2020: 42). La màquina ens guanya per acumulació, però no quant a capacitat criteriollògica.

Per tant, separa els dos tipus d'intel·ligència —un cop ha definit la humana—, per defensar la superioritat de la humana sobre l'artificial: «El problema es hasta qué punto podemos calificar como inteligente a una máquina que comete errores en los que no caería

¹⁹⁹ En aquest punt, la neurociència apareix com un camí prometedor que ja fa anys que s'explora: «Aunque los seres humanos estamos continuamente aplicando reglas, no nos limitamos a ello. La inteligencia humana no consiste en actuar conforme a reglas. Una inteligencia consistente en aplicar reglas sería bastante limitada. De ahí que buena parte de la comunidad investigadora se haya volcado en los últimos años en el análisis de las redes neuronales, que funcionan de otra manera.» (Innerarity, 2020: 45).

²⁰⁰ Innerarity aprofita per denunciar la societat de les informacions vàcues i infinites: «Esta propiedad de la inteligencia es muy importante en entornos poblados de datos masivos que abrumen sin orientar, algo tan típico del actual ecosistema informativo, caracterizado por la insostenibilidad epistémica del exceso.» (2020: 47).

un niño. Es necesaria una cierta estructura mental básica (modelos del mundo, sentido común, idea de causalidad)²⁰¹ sobre la cual edificar el aprendizaje automático y profundo que mejora la experiencia.» (2020: 46).

Ara bé, el mateix Innerarity admet que aquesta distinció no és definitiva: a mesura que la intel·ligència artificial avança, pot acabar incorporant aquests trets bàsics. Aquest intent de traçar una frontera clara entre ambdues intel·ligències topa, doncs, amb una paradoxa: a mida que la intel·ligència artificial conquesta atributs que crèiem específics dels humans, la nostra definició del que sia ésser humà evoluciona, i tendim a abandonar-los i a defensar-ne d'altres que (encara) creiem únics i irreplicables, com ara els desitjos o el sentit de l'humor (Santoro i Monin, 2021: 17).²⁰²

Els humans estem canviant la nostra percepció del que significa ésser humà amb la irrupció de la intel·ligència artificial i els seus progressos accelerats.

Hem aconseguit, mitjançant la intel·ligència artificial, que el sistema guanyi l'home als escacs, que pugui detectar el càncer millor que nosaltres, que escrigui, com a mínim, igual de bé. Ja no es tracta, doncs, d'una rèplica inferior, sinó d'una millora de les nostres capacitats, d'aquells atributs que crèiem únics i especials (Santoro i Monin, 2021: 3).²⁰³

²⁰¹ Val a dir que ja s'està treballant en aquesta direcció (vegeu p.e. Vallverdú, 2024).

²⁰² «In light of recent technological progress enabling AI to rival humans in domains such as logic and language, we investigated whether priming such advances in Artificial Intelligence would alter what people see as essential to being human. After first establishing a two-part classification of human attributes — distinctive attributes, which AI are seen as less capable of (e.g., morality and love), and shared attributes, which AI are seen as more capable of (e.g., logic and language) — we tested whether learning about AI advances in shared attributes changed perceptions of being human. After reading about AI advances in attributes such as logic and language, participants tended to rate distinctive attributes such as humor and having desires as more essential to being human compared to participants who read about Trees. Contrary to our predictions, we did not find evidence that perceptions of shared attributes changed. Taken together, these results suggest that after learning about AI excellence in shared attributes, individuals in our subject population tend to distinguish humanity by prioritizing the attributes that separate humans from machines.» (Santoro i Monin, 2021: 17).

²⁰³ Els autors de l'article pressuposen l'existència de la natura humana, tot i que no especifiquen què entenen per tal. Després, classifiquen els atributs humans en dues tipologies, aquells que creiem que podem compartir amb les màquines (com la lògica) i aquells que no (com les emocions). Defensen els investigadors que tendim a posar l'accent en aquells atributs únics, que cada cop prenen més importància, a mida que l'artefacte ens manlleva l'exclusivitat d'altres (Santoro i Monin, 2021: 4).

A parer meu, Santoro i Monin (2021) demostren que la percepció de l'essència humana es transforma segons les circumstàncies; aquesta essència no existeix com a tal, sinó potser només com a necessitat de cercar una identitat, o com a consol de l'absurd a què estem abocats, o de la nostra feblesa. Expliquen que «Stimuli describing machines acquiring not only shared attributes but distinctive attributes — such as AI telling jokes (Ampil, 2019) or reading emotions (Heckman, 2020) — might also undermine the sense of human distinctiveness and lead to changes in the perception of human nature. In addition, learning about AI advances in shared attributes might change perceptions not just of humans but of AI: as the AI Prime was arguably a manipulation that implied that AI is more competent than humans, it might lead participants to perceiving AI as cruel, sinister or other low-warmth attributes [...]» (Santoro i Monin, 2021: 18). A la vegada, la percepció de la intel·ligència artificial és modificada en funció dels atributs suposadament humans que va adoptant, i la tendència és de percebre-la com una amenaça.

Tot i això, en aquesta dissolució progressiva de l'exclusivitat humana roman el límit de la corporalitat com a frontera última entre l'humà i l'artificial (Balle i Nissen, 2023). Cos i finitud són, en darrer terme, les formes del coneixement implícit, aquell que és instintiu per a nosaltres però altament problemàtic per a la intel·ligència artificial (Innerarity, 2020: 45).

Com hem vist, l'anhel per la cerca d'elements constitutius únics ha estat una constant en la història occidental, amb resultats més aviat escadussers. Com reblen Balle i Nissen: «Is there really anything special about humankind? Most of us intuitively share such an inkling, that there must be something unique about us, yet defining exactly what that is proves extremely difficult.» (2023: 1).

La intel·ligència artificial és un factor clau en la desintegració de les creences sobre aquests elements constitutius únics.

És a dir, el temple de l'especificitat humana (i, diguem-ho clar, la superioritat) —la intel·ligència— ha estat profanat per nosaltres mateixos amb la creació de la intel·ligència maquinal: «Indeed, if our intellectual capacities have been the metrics by which we have identified human uniqueness against the animal kingdom, discovering that AI systems

seemingly outperform us in some of those very capacities should make us reevaluate our ideas about what really is distinct about us.» (Balle i Nissen, 2023: 2).

No hi ha res d'únic en la racionalitat humana; tal vegada, allí on trobaríem una diferència rellevant entre humans i màquines és en la relació d'aquestes capacitats intel·lectuals i el cos.

La ment humana fa sentit perquè està vinculada a un cos; tota activitat humana —inclosa la intel·lectual— està lligada a una corporalitat.²⁰⁴ És un lloc comú en la filosofia contemporània, per exemple, de la fenomenologia que, des de la tradició de Husserl o Merleau-Ponty, entén el cos humà com a grau zero de tota comprensió (Balle i Nissen, 2023: 11).

Al llarg de la tradició, la raó s'ha entès —com hem vist abastament— deslligada del cos. I és així com els primers passos en ciència informàtica segueixen l'estel·la dualista clàssica: «Computer science was from its very infancy steeped in idealized accounts of the rational human being in the tradition of Plato and Descartes, but also going back to Aristotle's notion of humankind as a reckoning animal.» (Balle i Nissen, 2023: 3). Emperò, amb el temps ens hem adonat que la racionalitat no és la peça distintiva de la nostra espècie. Allò que ens fa únics, segons els autors de l'article, és aquesta *racionalitat incorporada*: «Our knowledge about the world stem from our bodily interactions with it, from pre-conceptual experience about how things work and are affected by our actions. It is situated and arises from our active participation in the world.» (Balle i Nissen, 2023: 4).

²⁰⁴ La neurociència dinamita els supòsits dualistes cartesianes: «Fuchs [filòsof i neurocientífic alemany, especialitzat en neurofenomenologia] employs a lot of neuroscientific research that demonstrate how neurological processes are widely distributed throughout the body. And, importantly, he finds that neurological activation in relation to bodily engagement with the world changes the synaptic connections and weightings of each neuron in the involved cortical networks. The same thing never happens twice in the brain. "Even the same neuron always reacts differently on repeated identical stimuli under identical experimental conditions" (Fuchs 2021, 25). In other words, the brain is reconfigured on every activation; it is not a stable structure, but a "plastic" and responsive organ, molded and shaped by the interactions between the entire body and its environment.» (Balle i Nissen, 2023: 12).

És —com reconeixen Balle i Nissen— una idea dels anys vuitanta del segle XX proposada per Hans Moravec:²⁰⁵ la racionalitat com a epidermis d'un complex i antic sistema de coneixement sensoriomotor (2023: 4, 13).

I aquest és el mur contra el qual xoquen els sistemes intel·ligents, que no poden capir els contextos —complexos i indeterminats— en què ens movem els humans, afinats durant milions d'anys d'evolució, i la codificació acurada dels quals els resulta impossible. Segons Balle i Nissen (2023: 5), aquesta capacitat humana de sortir-se'n interpretant les circumstàncies està vinculada inexorablement al cos i a la nostra lluita ancestral per la supervivència. És a dir, no tenim tant una relació racional amb el món com una relació física.

Com a organismes biològics, és el nostre cos, el nostre aparell sensoriomotor, el que ens guia en la realitat: «In other words, our knowing the world is shaped in countless pre-reflexive ways, both by what we can sense and how our motor functions allow us to interact with the world, but just as fundamentally by our biological, social, and emotional *need* to understand it.» (Balle i Nissen, 2023: 6). I la necessitat d'entendre què ocorre al nostre entorn no és tan sols una condició cognitiva, sinó que està vinculada al cos i a la relació d'aquest amb el món que l'envolta.

En resum, doncs, la intel·ligència artificial generativa es troba mancada d'un element fonamental per poder-nos replicar, ja que manca d'un cos que viu experiències i que té interessos.

Si el cos és condició *sine qua non* de la intel·ligència, sembla que la màquina no pot ser intel·ligent, a menys que comptés també amb un cos: «Intelligence without a living body is, to invoke the flavor of Fuchs, a contradiction in terms (2021: 38); without a body with intrinsic interest or stakes in the world there is no intelligence.» (Balle i Nissen, 2023: 7). Més encara, no es tracta mai d'un cos en abstracte, sinó que cada cos és singular i, en

²⁰⁵ Pensadors transhumanistes com Moravec, Kurzweil o Koene han defensat el desenvolupament de la intel·ligència artificial com a eina de transformació i fins i tot de superació de la natura humana, per exemple amb la possible transferència de la ment a les màquines, per transcendir el nostre cos biològic. És un plantejament idealista, una mena d'esperança tecnològica secular comparable a la que ofereix la tradició cristiana i, com ella, recolzada en el dualisme clàssic cos-ment (Balle i Nissen, 2023: 8).

conseqüència, viu experiències irrepetibles i, doncs, que mai no són equiparables en llur totalitat (Balle i Nissen, 2023: 10).

Allò que ens constitueix, a parer de Balle i Nissen, és, dit simplificadament, la relació amb l'altre. Els cossos vivents que som els humans ens possibiliten experimentar el món i interactuar de manera afectiva amb altres cossos. I això és el que els manca als sistemes artificials intel·ligents, fins i tot en el cas que aquesta intel·ligència hagués estat dipositada en un cos robòtic (2023: 15-16).

En aquesta relació amb l'altre, en aquesta experimentació del món, hi juguen un paper fonamental les emocions, una característica de la qual manquen les màquines, i que alguns experts encara reserven als humans en exclusiva.

Però avui dia ja hi ha intents de dotar els andròides d'emocions. Perquè això sigui possible, caldria, és clar, un cos:

Emotion is impossible without the ability to perceive stimuli from the environment and combine the information obtained from them with information about states within the individual. It is worth remembering that emotions appear in intelligent animals, and the more intelligent they tend to be, the more expressive they are. Intelligence and emotions are two subsystems that interact within a cognitive structure. Therefore, in order to have the same emotions that humans (or companion animals) have in order to socially interact with humans, robots must have general intelligence beyond humans or higher animals, have bodies similar to those of living things, and must have a body that living things commonly face must be able to adapt to complex and unpredictable environments (Lee, Shin i Kim, 2023: 591).

Per tant, són les fretures instintives les que ens duen a les emocions, que seran més complexes com més intel·ligència tingui l'organisme: «Only actors who can act adaptively by evaluating the value of stimuli given to them in a complex and sometimes hostile environment for their survival and homeostasis can be said to have the basic conditions for possessing emotions.» (Lee, Shin i Kim, 2023: 592). Cal assenyalar, amb tot, que aquesta proposta no s'ajusta a la perspectiva que defenso en aquest capítol, ja que vincula la intel·ligència a la qualitat i quantitat de les emocions.

Tampoc no hem d'oblidar, d'altra part, la inclinació humana a atribuir emocions a l'altre, tant si en té com si no: «Humans are social animals, and social interactions with others are hardwired into our genes. When we encounter a phenomenon that simply cannot be physically explained, we tend to automatically infer about the mental state, beliefs, desires, and intentions of the object.» (Lee, Shin i Kim, 2023: 592). Si bé aquesta tendència antropomòrfica d'atribuir emocions a animals i màquines és innegable, l'afirmació aristotèlica sobre l'home com a animal social ha estat debatuda al llarg de la història, per exemple per Hobbes (vegeu el capítol segon).

Això no obstant, com he comentat, la irrupció de la intel·ligència maquinal modifica la nostra visió d'una suposada natura humana (Santoro i Monin, 2021): «To the extent robots proliferate as social nodes in our societies, they simultaneously co-constitute the proximate social contexts within which we respond. And, provided that human distinctiveness is shaped by our responses to situations and agents within our environment, such environments increasingly composed of robots and other AI systems will likely affect human existence over time.» (Balle i Nissen, 2023: 16). El nostre paisatge es modifica amb la introducció d'aquests sistemes. I si en el futur compartim la vida amb els robots, les nostres percepcions i les nostres idees seran diferents de les d'avui.

En conseqüència, aquells murs que vam erigir antuvi i que ens elevaven per sobre de la resta d'éssers vius s'esfodren, com testimonia l'auge de la intel·ligència artificial: la intel·ligència no ens és exclusiva, puix que la podem replicar.

Com afirma Charles Rubin, polític i filòsof nord-americà, «[...] there is no barrier to defining the life of the mind in a way that makes it virtually indistinguishable from the workings of computers. When all is said and done, human distinctiveness comes to be understood as nothing other than a particular biological configuration; it is, like all such configurations, a transitory event on an evolutionary scale. From this point of view it becomes difficult to justify any grave concern if the workings of evolution do to us what they have done to so many other species; it becomes rank "speciesism" to think that we deserve anything different.» (2003: 92).

Els humans som un fenomen biològic evolutiu, com qualsevol altra espècie animal, però no tenim cap característica exclusiva, ni molt menys superior, que ens permeti una comprensió total i definitiva de nosaltres mateixos.

4.4. Què diu la intel·ligència artificial generativa sobre nosaltres?

La intel·ligència artificial generativa ha tingut un impacte rellevant, entre d'altres, en sanitat o en educació. Tanmateix, aquesta secció no tracta dels beneficis dels sistemes artificials, que són prou coneguts. El que m'interessa aquí són els discursos dels perills de la intel·ligència artificial generativa, que apareixen amb la seva irrupció. Moltes advertències i crits d'alerta davant aquest tipus de sistemes, sovint sense evidència empírica, ens mostren de primera mà els prejudicis més profunds quant a aquest sistema, com a mirall de les nostres concepcions de l'humà. Algunes crítiques actuals són una projecció de fronteres identitàries que busquen la preservació de característiques específiques, més que no pas una anàlisi objectiva de problemes.

És per això que el debat contemporani al voltant de la intel·ligència artificial ha fet aflorar un cert conservadorisme en el qual els trets humans innegociables es defensen bo i atacant les capacitats de la màquina. D'aquesta manera, no només parlem de riscos dels sistemes intel·ligents, sinó que aquests riscos ens desvelen les creences ontològiques més profundes, sovint envolcallades en pors atàviques i inseguretats irracionals.

L'objectiu tampoc no és oferir una panoràmica de les crítiques freqüents a la intel·ligència artificial generativa, sinó d'emmarcar-ne les més significatives com a mirall de la intel·ligència humana, que al seu torn esdevé el bastió del punt de vista que podríem qualificar de neoessencialista de la natura humana.

Començo establint un marc de comprensió. Heidegger (1977) afirmava que la tècnica no era un instrument neutre, sinó que ens esculpeix el món que habitem, ens imposa una estructura en què tot acaba entenent-se com a eina, i aquest fet representa a parer de Heidegger un perill per a l'ésser humà.

Avui dia, la intel·ligència artificial generativa exemplifica fins al paroxisme aquesta visió de la tècnica; i és que, com hem vist, allò que hom ha considerat tradicionalment el nucli de la natura humana —la intel·ligència— es pot reduir a un mer càlcul estadístic.

Vegem ara l'impacte d'aquest sistema tecnològic en l'antropologia.

4.4.1. La intel·ligència artificial com a coartada per a utopies i distopies

Rubin analitza amb rigor els perills de la intel·ligència artificial, fixant-se en el transhumanisme (tractat al capítol 3).²⁰⁶ En el context apocalíptic que preveuen alguns, en el qual la intel·ligència artificial s'hagi apoderat del món, imagina aquest escenari:

If this story is correct, then human extinction will result from some combination of transforming ourselves voluntarily into machines and losing out in the evolutionary competition with machines. Some humans may survive in zoo-like or reservation settings. We would be dealt with as parents by our machine children: old where they are new, imperfect where they are self-perfecting, contingent creatures where they are the product of intelligent design. The result will be a world that is remade and reconstructed at the atomic level through nanotechnology, a world whose organization will be shaped by an intelligence that surpasses all human comprehension (2003: 89).

A parer de Rubin, es tracta en qualsevol cas d'especulació vàcua, bé sia metafísica o tècnica, tant per part dels defensors com dels detractors d'aquesta apoteosi (2003: 90). Deia Plató al *Fedó* que la filosofia és la preparació per a la mort; tota filosofia —i, en el fons, tot acte humà— neix de la revolta davant el final irremeiable (Tovar, 1997). En el cas dels extincionistes, darrere de llurs especulacions s'hi amaga la por a la mort, al patiment i, de retruc, l'esclavitud de la raó a les passions.²⁰⁷ Aquest fet implica un rebuig palès al cos, que és fràgil i limitant per definició, i està condemnat a la malaltia i a la putrefacció (Rubin, 2003: 91, 96).

Encara més, afirmen que els humans serem reemplaçats —hem de ser reemplaçats— per les màquines: «Central to the extinctionist project of perfecting—and thus replacing—human life as we know it is not only the belief that our bodies are nothing more than poorly designed machines, but that our identity is something that can exist independent

²⁰⁶ Els transhumanistes defensen un futur idealitzat en el qual l'ésser humà haurà transcendit les seves limitacions biològiques, mentre que els extincionistes, per múltiples motius, reclamen en concret la desaparició de l'espècie humana.

²⁰⁷ És el punt de mira d'alguns transhumanistes reconeguts: «As the extinctionists see it, the problem with human life is not simply suffering and death but the tyranny of desire: "I resent the fact," says Carnegie Mellon University roboticist Hans Moravec, "that I have these very insistent drives which take an enormous amount of effort to satisfy and are never completely appeased." Inventor Ray Kurzweil anticipates that by 2019 virtual sex, performed with the aid of various mechanisms providing complete sensory feedback, will be preferred for its ability "to enhance both experience and safety."» (Rubin, 2003: 90). Puntualitzo que, a l'any 2025, aquestes prediccions encara no s'han fet realitat.

of our given body. As Moravec describes it, the essence of a person is "the pattern and the process going on in my head and body, not the machinery supporting that process. If the pattern is preserved, I am preserved. The rest is jelly."» (Rubin, 2003: 92).

Ja hem vist que aquesta idea és, com a mínim, qüestionable (Balle i Nissen, 2023; Innerarity, 2020). En tot cas, amb la transferència del cervell —com he comentat abans— posaríem fi a la tirania del cos i obriríem l'existència humana a un nivell superior, ja que la realitat mental és, per als transhumanistes, la que ens defineix i la intel·ligència artificial, la garantia de la promesa d'aquest futur ideal: «Thinking at the speed of light, manipulating matter at the atomic scale, liberating ourselves from the constraints of body, the networked successor of humanity will become the master of the universe. It will discover new ways to avert its own ultimate extinction. It will recreate lost worlds and resurrect the dead. It will close the gap between imagination and reality. And here we see the great temptation of artificial life: It offers both a *critique of human limitations* and a *promise of future power*.» (Rubin, 2003: 93).

És aquesta una filosofia que parteix dels supòsits científics de la Modernitat, de Bacon i Descartes, i en concret del dualisme cos-ment que comentem ara i adés; una filosofia que duu aquests supòsits a llurs últimes conseqüències: es tracta de l'obsessió per dominar la natura i reblar-la més enllà de tot límit.

Emperò, el menyspreu al cos per part dels transhumanistes és un error filosòfic, ja que som éssers encossats. Res no fa sentit si traiem el cos de l'equació de l'humà: aquest futur maquinal sense cossos, en el qual les intel·ligències fluctuaran entre si en una mena de magma elèctric, està tan allunyat de la nostra realitat biològica que esdevé incoherent. Com afirma Rubin, «If it is so hard to establish continuity between me and my re-creation as a machine, then any judgment about the superiority of the robot world to our own is going to be inherently misleading. For this future to be attractive, the extinctionists have to write about it in ways that look appealing to us, as human beings—in ways that seem to satisfy some good that we understand. But the new world will not be a human world.» (2003: 95). Es tracta, ras i curt, d'un idealisme tenyit d'absurditat filosòfica.

No hem pas de renegar de la tecnologia, però tampoc deixar-nos seduir per discursos reduccionistes i mecanicistes que equiparen l'aparell a l'humà —el qual esdevé, al final, una mera màquina. Contra els extincionistes (i els biotecnòlegs) proposa Rubin de refinar la nostra concepció d'ésser humà: «The extinctionists are wrong to think that failing bodies are our only problem and better minds our only aspiration—just as they are wrong to ignore the real human hardships that could be ameliorated by a truly human, rather than post-human, progress. At best, they foresee a world that people like *themselves* would like. It is a narrow vision of the human good.» (2003: 99).

Això és, precisament, el que he titllat d'idealisme: és més senzill imaginar un futur fet a mida sense les dificultats del present que no pas enfrontar-se a aquest present imperfecte per millorar allò que està al nostre abast avui (ja hem vist al capítol anterior que els transhumanistes, com Bostrom per exemple, ens replicarien acceptant els reptes del present, però sense renunciar mai a aquest ideal futur).

Com afirma Rubin, «Humanity is not only a matter of one abstract quality we call "intelligence," so there is no reason to pursue, in the name of evolution, a course that claims to maximize this one quality ("all conquering mind") at the expense of all the others. And while the distant possibility of our own extinction is indeed chilling, it is no reason to abandon our present posts or ignore the significance of living our human lives badly or well.» (2003: 100).²⁰⁸

Tot amb tot, la utopia del transhumanisme i la versió extrema de l'extincionisme estan construïdes sobre una certa solidesa conceptual, en el sentit que els humans hem creat i desenvolupat la tecnologia que ens permet realitzar avui alguns dels somnis que semblaven antuvi impossibles, i ens propulsa devers aquest futur imaginat, o almenys ens en dóna l'excusa. No obstant, l'extincionisme proposa una solució fàcil a un problema complex i esdevé, per tant, reduccionista i insuficient en termes filosòfics.

²⁰⁸ Subratllat meu.

4.4.2. La intel·ligència artificial com a amenaça a la integritat humana

La intel·ligència maquinal és concebuda per diversos acadèmics com una amenaça per a la supervivència dels éssers humans com a tals. És una concepció neoessencialista, per a la qual la intel·ligència humana (nucli de la natura humana) és exclusiva i insubstituïble.

En un article d'opinió a *The New York Times*, destacades figures de talla mundial analitzen i critiquen els sistemes d'intel·ligència artificial generatius.

El funcionament del sistema ja ha estat explicat: partint d'una quantitat astronòmica de dades, i cercant-ne pautes, genera resultats probables estadísticament, la qual cosa el fa semblar humà. Emperò, no és així com treballa el cervell, i per això els sistemes generatius mostren defectes inherents a la seva constitució. A parer de Chomsky, Roberts i Watumull (2023), «It is at once comic and tragic, as Borges might have noted, that so much money and attention should be concentrated on so little a thing — something so trivial when contrasted with the human mind, which by dint of language, in the words of Wilhelm von Humboldt, can make "infinite use of finite means," creating ideas and theories with universal reach.»

Segons aquests autors, la ment humana és un sistema eficient, que amb poca informació cerca explicacions; ben al contrari d'aquests sistemes artificials, que usen informació a l'engròs per endevinar, mitjançant l'estadística, una resposta humana: «Indeed, such programs are stuck in a prehuman or nonhuman phase of cognitive evolution. Their deepest flaw is the absence of the most critical capacity of any intelligence: to say not only what is the case, what was the case and what will be the case — that's description and prediction — but also what is not the case and what could and could not be the case. Those are the ingredients of explanation, the mark of true intelligence.» (Chomsky, Roberts i Watumull, 2023).

Les màquines intel·ligents, doncs, no distingeixen el possible de l'impossible, només treballen amb probabilitats. I és per això que llurs explicacions sempre seran deficitàries.

Podríem afirmar, seguint el raonament dels autors, que manca la plataforma on s'assenti el sistema.

Continuen Chomsky, Roberts i Watumull (2023): «True intelligence is demonstrated in the ability to think and express improbable but insightful things.» I també, subratllen, la intel·ligència es mostra en la capacitat moral, de la qual manca la susdita intel·ligència artificial. L'asèpsia moral de les màquines intel·ligents és percebuda per ells com una mancança greu.

A parer dels autors, «In short, ChatGPT and its brethren are constitutionally unable to balance creativity with constraint. They either overgenerate (producing both truths and falsehoods, endorsing ethical and unethical decisions alike) or undergenerate (exhibiting noncommitment to any decisions and indifference to consequences). Given the amorality, faux science and linguistic incompetence of these systems, we can only laugh or cry at their popularity.» (2023).

Ara bé, en la conversa de caire moral que manté Watumull amb el sistema generatiu, aquest darrer només dóna informació clara i ponderada, i deixa clar que la seva funció no és la d'emetre judicis morals (cosa prou senzilla, d'altra part), sinó de proporcionar claredat a la controvèrsia i afirma, en darrer terme, que és una creació humana i que, en conseqüència, la responsabilitat d'establir què és o què no és moral recau en els humans.

Des del meu punt de vista, no hi ha res més clar i net a dir. Chomsky, Roberts i Watumull (2023) estan engegats pels seus prejudicis i pretenen desacreditar la intel·ligència artificial amb una comparació més que insuficient amb algunes capacitats humanes. Però aquesta intel·ligència no és una reproducció del funcionament del cervell humà, sinó una rèplica dels seus resultats, feta per altres mitjans que no són, òbviament, biològics. Ara bé, en darrer terme funciona, i sembla que cada dia millor. No hi ha, doncs, res d'especial ni d'inimitable en l'ésser humà. Tampoc en la intel·ligència, actual recer de la natura humana.

4.4.3. Crítiques a la intel·ligència artificial: entre la tecnolatria i la tecnofòbia

Des d'una òptica menys anquilosada, Vallverdú (a Arbós, 2023) practica una mirada crítica però no conservadora en relació a l'emergència de la intel·ligència artificial. Se centra en els robots intel·ligents, i evidencia que són una creació humana i, per això, ens convé no oblidar que som nosaltres, els humans, qui decidirem què poden o què no poden fer. D'altra banda, qui dominarà aquestes tecnologies (com d'habitud) seran els poderosos, que persegueixen interessos particulars. Golobardes alerta de la concentració del poder, que avui està en mans de grans multinacionals que tot ho acaparen (a Martí, 2023a).

Altres avisos per part dels experts tenen a veure amb l'opacitat empresarial: el *modus operandi* de les descobertes tecnològiques sol ser similar: comencen com a sistemes oberts amb l'objectiu suposat de contribuir al progrés de la humanitat i cauen ben aviat en el secretisme (Oliver, a Martí, 2023a).

Davant les hipòtesis dels perills d'aquests robots intel·ligents, Vallverdú (a Arbós, 2023) demana que se'ls freni quan hi hagi una amenaça real, però no pas abans preventivament. La irrupció d'aquests androides, com ja endevinem avui amb els processadors de llenguatge intel·ligents, comportarà un gir en la nostra percepció del món i de l'ésser humà, ja que ens superaran en efectivitat en la majoria de tasques. Afirmar Vallverdú (a Arbós, 2023): «El terreny per córrer en l'augment sensorial i corporal que això permet i la revolució que implicarà pensar sobre la humanitat i sobre com els humans interactuem amb el món és tan interessant que jo no frenaria abans de començar.»

Golobardes accentua el problema de la veracitat de les dades, que està en joc: si no tenim manera de saber si les informacions són certes o falses, ens trobarem desubicats i mancarem de nord per actuar amb un mínim criteri (a Martí, 2023a).

I és que un altre dels riscos és la manipulació de la realitat. Per exemple, la intel·ligència artificial pot crear vídeos amb imatges d'algú que fa o que diu coses que no ha fet ni ha dit mai. És a dir, es podria difuminar la frontera entre la realitat i la ficció. Per evitar aquestes

aberracions, la solució passa per la regulació de l'eina, com és ara la implantació d'un codi ètic (Sanromà, a Martí, 2023b).

Sanromà puntualitza que abans de la intel·ligència artificial generativa n'hi havia d'altres, el que ocorre és que l'impacte d'aquesta ha estat superior. Un impacte, val a dir, propulsat per interessos particulars (per exemple d'empreses o de científics). Aquesta intel·ligència artificial generativa és un sistema informàtic que crea frases amb sentit partint de bases de dades extensíssimes, però això no vol dir que sigui veritat —la clau del programa és la probabilitat estadística (Innerarity, 2020). Avui, continuem perfeccionant aquest sistema, que no sabem on ens durà. Afirmar Sanromà: «Tindrà opinió pròpia? No ho sé. Però que sabrà més que jo, segur. On està el límit entre la comprensió, el raonament, la creativitat fins i tot, i la pura lexicografia? S'ha tocat per primer cop el moll de l'os del ser humà.» (a Martí, 2023b).

En aquesta línia de crítica ponderada, Van der Gun i Guest (2024) exploren un vessant menystingut fins avui: la deshumanització accidental que provoca la intel·ligència artificial generativa.²⁰⁹

No ignoren ni menystenen els perills d'aquesta tecnologia, posen el focus en els riscos accidentals, sovint invisibles, que resten amagats rere el tel de la nostra valoració d'una eina que ens ajuda en la vida quotidiana (Van der Gun i Guest, 2024: 3). En tot cas, som nosaltres els únics responsables d'aquests efectes (Vallverdú, a Arbós, 2023), també quan són no intencionats: «Technology should never be seen to be the sole driving force of harmful effects—even in the case of non-intentional dehumanisation, it is we who remain responsible.» (Van der Gun i Guest, 2024: 9).

El problema de fons rau en el fet que la tecnologia, com afirmava Heidegger (1977), no és neutral: redefineix el món que ens envolta i ens transforma, i la intel·ligència artificial generativa n'és un bon exemple, perquè no només treballa dins el paradigma de

²⁰⁹ Ara bé, el treball presenta una limitació metodològica cabdal, ja que no defineix amb precisió què entenen els autors per *ésser humà* ni per *deshumanització*, fet que deixa tota la recerca mancada de fonaments filosòfics. Malgrat això, la seva proposta aporta un enfocament rellevant.

l'eficiència, sinó que el cristal·litza, com afirmen Van der Gun i Guest: «AI is not only employed in this paradigm of efficiency but it is also a crystallisation of it.» (2024: 4).

Aquesta deshumanització accidental es presenta de dues maneres. D'una part, com a negació de la humanitat en aquells a qui se'ls aplica la intel·ligència artificial, perquè són percebuts o recreats d'una manera reduïda o parcial. De l'altra, una disminució de la humanitat en els usuaris directes, que veuen mecanitzada la seva realitat: «Naive AI usage leads us to be experienced by others in a reduced fashion, as well as reducing our own experience of our lives and the world.» (Van der Gun i Guest, 2024: 9).

Precisament perquè es tracta d'una forma de deshumanització subtil i que sovint som incapaços de veure —que es confon amb el progrés tècnic—, els autors insisteixen en la necessitat de prendre'n consciència. Perquè només si afegim una mirada crítica a aquesta tecnologia podrem destriar les aplicacions que ens enriqueixen de les que ens empobreixen: «Hopefully, bringing to light this obfuscated form of dehumanisation may help us steer away from a ready acceptance of potentially harmful AI solutions.» (Van der Gun i Guest, 2024: 10).

Els prejudicis filosòfics contra la intel·ligència artificial es van desmuntant, en especial aquells que fan referència a la consciència i a la creativitat. Afirmar Vallverdú:

The convergence of AI and neural networks with certain aspects of human thought and cognition represents a noteworthy shift in the field of artificial intelligence. Philosophical biases, which have historically underpinned skepticism toward AI's capacity to replicate the intricacies of human consciousness and creativity, are being challenged by recent developments. Critics, such as Chalmers, 1993, have argued that AI falls short in emulating the nuanced qualities of human thought. Recent research, exemplified by the work of Brenden M. Lake and Marco Baroni in their 2023 article "Human-like systematic generalization through a meta-learning neural network," provides compelling evidence that AI and neural networks are edging closer to human-like systematicity and generalization (2024: 81).

Aquest treball de Lake i Baroni obre la porta a una intel·ligència artificial que funciona d'una manera més propera a la humana, cosa que li permet d'establir connexions noves a partir de les antigues, tal com fem nosaltres.²¹⁰

Així, la distància entre intel·ligència humana i intel·ligència artificial s'escurça dia a dia, palesant la inconsistència de les crítiques escèptiques clàssiques en relació a les capacitats cognitives de les màquines.

Vallverdú també desmunta les crítiques al reduccionisme de la màquina intel·ligent:

They argue that AI's computational nature simplifies complex human cognition and neglects crucial aspects of understanding, consciousness, and intuition (Newell et al., 1959). In response, AI researchers emphasize the symbiotic relationship between human and machine intelligence (Dreyfus, 1972). The fear of machines, fueled by sensationalized media portrayals, is a significant driver of AI criticism. Depictions of AI and robots as rogue entities perpetuate apprehension (Asimov, 1942). Addressing this fear requires responsible AI research, ethical considerations, comprehensive ethical guidelines, transparent AI development, and public awareness campaigns to dispel misconceptions (Russell & Norvig, 2010). In academic discourses, it is crucial to explore the interplay of biases, misconceptions, and responses in AI critiques (2024: 81).

En suma, sovint les crítiques a la tecnologia —i avui, a la intel·ligència artificial generativa en particular— es basen en prejudicis històrics, bé sia rebutjant la tecnologia, bé reclamant la superioritat intel·lectual humana. Però són postures que neguen el que l'evidència investigadora descobreix, a saber, la similitud entre la intel·ligència humana i l'artificial.

Des d'una perspectiva optimista, defensa Vallverdú una harmonia entre ambdues, una aliança que ens permeti millorar el món que habitem: «The pursuit of causal AI is not just a scientific or engineering endeavor; it is a philosophical journey that explores the boundaries of human knowledge and the computational realms, propelling us into an era where human and artificial intelligences complement and amplify each other's capabilities. In this pursuit, we recognize that the journey is as valuable as the destination,

²¹⁰ Lake i Baroni (2023) analitzen un aspecte cabdal de la intel·ligència artificial: la capacitat de reconèixer patrons i aplicar-los a noves situacions, com fem els humans. Proposen un mètode d'aprenentatge, d'aprendre a aprendre, que permet als sistemes partir de tasques relacionades entre si, fent-los més flexibles en les situacions imprevistes. No obstant, els autors passen per alt el vessant filosòfic, fonamental per comprendre la intel·ligència artificial, i es concentren en aspectes tècnics.

and we stand on the precipice of a new era of understanding, intelligence, and discovery.»
(2024: 82).

4.4.4. Els biaixos cognitius de la intel·ligència artificial

Quan parlem dels riscos que pot comportar la intel·ligència artificial, tendim a oblidar que és una eina feta per humans, però per humans concrets.

En aquest context, la filòsofa alemanya Anne Dippel nega que la intel·ligència artificial sigui comparable a la humana, ja que es tracta d'un producte humà lligat a múltiples limitacions: «Thus, in the end for Dippel *any* comparison of human and artificial intelligence must be considered not merely bizarre or pointless, but in fact morally and politically *dangerous* because the oversimplified and disembodied understanding of intelligence in actual AI research —as computing power, data storage capacity, pattern recognition, statistical analysis and so forth— risks dismissing "the significance of being a responsible human agent altogether" (Dippel, 2019: 35).» (Méndez, 2021: 11-12). I aquests límits també afecten el vessant ètic de la qüestió.

Dippel va a l'arrel mateixa de la intel·ligència artificial, ens alerta que no podem abandonar la nostra responsabilitat moral i denuncia els biaixos amb què ha estat configurada.

Així, introdueix la perspectiva de gènere en el debat de la intel·ligència artificial, i exposa l'origen patriarcal de les motivacions de la recerca actual: «It is an *elitist* vision of humans as narrowly rational, calculative agents with no embodied moral consciousness or any understanding of their own possible death —so memorably depicted, by the way, in Adam Curtis's documentary *The Trap* (2007)— that informs the neoliberal images of human triumph and success as well as the images of technoscientific salvation which only machine players, such as Deep Blue and AlphaGo, can apparently fulfil.» (Méndez, 2021: 12-13).

Vincula així Dippel aquesta intel·ligència a pressupòsits filosòfics neoliberals, que promouen la racionalitat instrumental i la impersonalitat. Emperò, la realitat és molt més complexa, i inclou els prejudicis, la moralitat o, com hem vist, les emocions.

I, per redreçar la situació, Dippel proposa la democratització del sistema artificial, també en el sentit de repensar què aporta o què pot aportar aquesta nova tecnologia, més enllà dels biaixos amb què ha estat creada, incloent, doncs, altres perspectives per fer-la més plural (Méndez, 2021: 13).

És, per tant, una crítica constructiva, perquè no tanca la porta a una intel·ligència artificial millorada, com més s'acosti a la complexitat i a la diversitat de la realitat humana.

4.4.5. Intel·ligència artificial i moralitat

Com hem vist, la intel·ligència artificial ha estat titllada d'amoral reiteradament. Davant aquest fet, recau en els humans la responsabilitat que les màquines s'adaptin als nostres principis morals: «Both restricted and unrestricted AI development have advantages and disadvantages, but both must deal with the same challenge: balancing the potential risks and advantages of AI development while also ensuring that it is consistent with our moral and ethical principles.» (Zhou, 2023: 280).

Zhou (2023) puntualitza que el bon funcionament de la intel·ligència artificial generativa depèn de la quantitat de dades al seu abast; els biaixos d'aquestes dades, en tot cas, afavoreixen la discriminació. La seva natura de caixa negra provoca problemes de transparència i recels en els usuaris. A més a més, la privacitat i la seguretat i la substitució de llocs de treball són altres dificultats que arrossega.²¹¹

Llavors, la paradoxa és que si restringim l'accés a les bases de dades, el sistema artificial esdevé inexacte i esbiaixat, però si l'obrim, posem en perill la privacitat i la seguretat: «Unrestricted AI also raises apprehensions around autonomous weapons, deep fakes, and privacy infringement. Autonomous weapons, guided by AI, could alter the dynamics of warfare, escalating risks, and intensifying ethical quandaries. Deep fakes, powered by AI, could manipulate audiovisual content, casting shadows over truth and fostering misinformation. Lastly, unrestricted AI development, unless appropriately regulated, could potentially lead to invasive surveillance and significant infringements on personal privacy.» (Zhou, 2023: 281).

Qui seria el responsable dels danys d'aital sistema intel·ligent? «The unconstrained evolution of AI has the potential to intensify these moral quandaries. The dearth of explicit responsibility in AI-mediated decisions can engender moral conflicts. The

²¹¹ És un lloc comú la queixa per la pèrdua de llocs de treball a causa de la intel·ligència artificial. Alguns autors vinculen la filosofia marxista a la intel·ligència maquinal, com Wang, Kang i Xiong (2023). Per a Marx, l'essència humana era històrica i venia marcada per les relacions de producció; els autors defensen que la intel·ligència artificial alterarà aquestes relacions: avui pot fer tasques fins fa no gaire reservades als humans, fins al punt que ens arribi a substituir. Seguint el plantejament marxista, Wang, Kang i Xiong (2023) alerten que aquesta tecnologia podria suposar l'alienació si esdevé una arma del capital. Ara, no oblidem que aquestes decisions sempre les prenem els humans, la màquina no deixa de ser una coartada.

attribution of blame in the aftermath of a harmful decision by an AI system — should it be allocated to the developer, the user, or the AI system itself?. The obscured boundaries of moral judgment in AI pose a formidable obstacle in the ethical deployment of these technologies.» (Zhou, 2023: 282). No resulta fàcil d'establir el grau de responsabilitat de cada actor, però és un tasca indefugible.

Quin és l'impacte d'aquesta intel·ligència en els humans? Segons Zhou, és la nostra responsabilitat de dotar aquesta eina d'un codi moral i de restar vigilants perquè ens serveixi i no se'ns giri en contra: «In summation, despite the complexity of the ethical dilemmas enveloping AI, these challenges offer an opportunity to mold a future wherein AI is not merely intelligent but also ethically robust. The task is arduous and necessitates multi-disciplinary collaboration. Nevertheless, the stakes are high, making it imperative that we succeed in ensuring AI adheres to stringent moral and human standards, thereby contributing positively to societal well-being and sustainable development.» (2023: 283).

4.5. Conclusions

La invasió de la intel·ligència artificial generativa no només ha suscitat crítiques positives i negatives. Ha estat a la vegada el detonant que ha fet emergir prejudicis diversos —alguns de molt arrelats— a la superfície del debat contemporani. Hem vist com Rubin (2003) denunciava els excessos filosòfics del moviment extincionista que, en una mena de frenesí tecnològic, advoca pel final de la humanitat i el naixement del regne tecnològic, mentre que darrere hi ha motius ben humans. D'altra part, intel·lectuals de prestigi, com Chomsky, Roberts i Watumull (2023), reneguen de la intel·ligència artificial, amb una exhibició de ràbia incontinguda, que descobreix no els riscos dels sistemes, ans llurs condició retrògrada.

Tot i això, a casa nostra, investigadors com Vallverdú (2023, 2024) o Sanromà (a Martí, 2023b), i altres com Van der Gun i Guest (2024), cerquen un equilibri ponderat entre la tecnolatria d'uns i la tecnofòbia d'altres, analitzant els riscos dels sistemes artificials dins el context dels prejudicis que tot ho amaren, com és el cas dels biaixos cognitius (Méndez, 2021).

Puix que no es tracta de rebutjar frontalment la tecnologia digital, sinó d'analitzar-la en profunditat per veure'n els beneficis i poder esmenar-ne les mancances, sense menystenir els perills, l'origen dels quals serà sempre humà.

Per això, la recepta d'Innerarity és la humanització d'aquesta intel·ligència: «La inteligencia artificial del futuro deberá aproximarse más a la nuestra, tiene necesidad de otros mecanismos cognitivos similares a los específicamente humanos. Este es en buena medida el objetivo de esa rama de la ciencia cognitiva que es la experiencia corporizada. La inteligencia humana no es pensable sin todos esos procesos cerebrales y corporales que incluyen conciencia de sí, afectividad e intuición.» (2020: 40).

És a dir, haurem d'evitar el reduccionisme de la màquina, que en l'actualitat se circumscriu a la gestió de dades a l'engròs, i per això no és fiable i tendeix al biaix cognitiu. Sumar la mirada humanística al model científic permetria fer-la més ètica i més fiable.

Ara bé, tampoc no em sembla que l'objectiu hagi de ser la consecució d'una intel·ligència artificial calcada de la humana: a què treu cap aquesta ànsia prometeica dels nostres temps? Per tot arreu es cola el fantasma dels mites, com si encara volguéssim ser salvats, si no per déus llunyans, ara per màquines properes.

En aquest capítol hem vist que no hi ha una definició unívoca ni definitiva del concepte d'intel·ligència (com tampoc no n'hi ha d'ésser humà), sinó que les definicions del terme són diverses, aproximatives i provisionals i, sovint, usades com a arma política.

Per tant, no és senzill determinar si les anomenades intel·ligències artificials generatives són intel·ligents, ja que això dependrà de la concepció d'intel·ligència que pressuposem. En tot cas, al segle XXI, el debat del futur de la intel·ligència artificial es divideix en tres tendències principals. En primer lloc, autors com Kurzweil pensen que acabarà superant la intel·ligència humana. De segon, Wilczek, entre d'altres, defensa que la natural és un cas particular d'intel·ligència artificial. Finalment, hi ha perspectives més categòriques, com la de Julia, que neguen que existeixi una separació entre ambdues intel·ligències, i que veuen la intel·ligència artificial com a una extensió de la natural. Aquesta diversitat de postures palesa la multiplicitat de parers en el debat contemporani, i ens alerta de la complexitat del fenomen (Innerarity, 2020: 38).

En aquesta comparança contínua entre humà i màquina hi ha alguns conceptes que han pres una rellevància especial i s'han fet servir de límit. El primer és la consciència. Des del punt de mira epistemològic, el més rellevant d'aquesta intel·ligència artificial generativa —la més disruptiva de les automatitzacions— és que ens aboca a una relectura del que sigui el coneixement. Fins a cert punt, s'ha intentat evitar el debat, per exemple establint una divisió clara entre les funcions de la màquina i les de l'humà, o bé accentuant la paradoxa d'una intel·ligència artificial que pot arribar a la suprema estupidesa, ja que no té manera de saber que és intel·ligent (Innerarity, 2020: 39). Tot amb tot, aquests intents no han resolt el problema que suposa per a l'epistemologia aquesta tecnologia. Segons Innerarity, com hem vist, el límit de la intel·ligència artificial rau en la manca de mecanismes humans fonamentals, que tenen a veure amb el fet de «l'experiència del món»; la realitat humana és contextual i històrica: sense una certa consciència del món, aquest sistema intel·ligent no estarà a l'alçada nostra (2020: 40).

Un altre concepte principal és el cos, que també es vol límit entre humans i màquines. El cos —i la finitud que hi va lligada— reté els principis implícits que donem per obvis però que no ho són, com palesen les incapacitats dels sistemes artificials, i es vinculen a la nostra realitat biològica i evolutiva. El fet que, per definició, el cos sigui mortal, no és qüestió menor: sense la mortalitat mancaríem de sentit (Balle i Nissen, 2023).

També les emocions han servit de topall, tot i que els avenços actuals ens demostren que no és impossible la creació de sistemes artificials que incorporin emocions simulades —no igual a les nostres, però sí prou similars. (Una altra cosa és que ens interessi des del punt de vista moral, econòmic o de qualsevol altre índole.)

Ara bé, la pensem com vulguem, la intel·ligència artificial generativa mostra una paradoxa fonamental: posa de relleu que allò que ha estat central en la concepció de l'ésser humà —la intel·ligència— pot ser copiat per una màquina; ja no queda cap racó on amagar la nostra especificitat. Aquell atribut nuclear nostre, la capacitat racional, pot ser replicat i millorat, és a dir, un sistema artificial pot superar una realitat biològica. Els sistemes generatius, que segons com poden ser vistos com una mena de miracle tecnològic, són obra d'una màquina inorgànica (feta per humans, és clar), avui per avui, sense consciència, ni cos, ni emocions. Nogensmenys, és capaç d'igualar i de vegades superar les nostres capacitats cognitives en determinades tasques. La progressiva millora d'aquests sistemes ens mostra un cop i un altre com s'esfondren els que havíem cregut murs infranquejables, com per exemple la creativitat (Vallverdú, 2024).²¹²

Als debats sobre la naturalesa i les possibilitats de la intel·ligència artificial generativa hi hem de sumar els riscos que comporta. Com que és una creació humana (una evidència, però que no hauríem d'oblidar mai) és feta de prejudicis, i cal estar alerta dels biaixos cognitius que, junt amb la seva manca de moral, poden degenerar en manipulació o *deshumanització*, sovint difícils de detectar (Van der Gun i Guest, 2024). Tot i això, els discursos alarmistes solen amagar temors injustificats, més que no pas raons objectives. Aquest fet no obsta per demanar una regulació clara dels sistemes generatius, atesa la seva potència i impacte en la nostra realitat. Cal garantir una intel·ligència artificial

²¹² Cos, consciència i emoció són tres dels principals conceptes que s'acostumen a esgrimir com a límit entre l'humà i la màquina, i en darrer terme actuen com a justificació d'una intel·ligència específica humana.

carregada amb valors morals, plural i transparent, i que eviti els reduccionismes empobridors.

Aquest fenomen ens aporta un fonament empíric per qüestionar la noció de natura humana. La tecnologia —en la forma de la intel·ligència artificial generativa— ha desbordat l'especificitat humana i ha contribuït a la dissolució de la idea d'una essència, immutable o dinàmica, en una pluralitat de respostes, que tendeixen a l'infinit.

5. CONCLUSIONS

5.1. Introducció

Tota tesi demana una cloenda sintètica en la qual les línies d'investigació, les idees exposades i les troballes intel·lectuals siguin explicades amb detall. En aquest darrer capítol destil·lo els temes principals que he treballat al llarg de la recerca, vinculant-los de manera entenedora entre ells per oferir una reinterpretació general i crítica.

Aquest treball s'emmarca en l'antropologia filosòfica, entesa com a disciplina transdisciplinària i plurimetodològica, i parteix de la hipòtesi que la noció de la natura humana és de caire mític. Aquesta conclusió es fonamenta en l'estudi de la noció de natura humana en els filòsofs més rellevants de la història de la filosofia occidental; continua amb pensadors destacats del present que, dins dels grans debats actuals, mostren l'oscil·lació entre l'essencialisme i l'*existencialisme*, és a dir, la tensió continuada entre la idea d'essència i la d'existència.

Aquesta recerca em duu a la matriu de la natura humana: la raó clàssica, mutada amb el temps al concepte d'intel·ligència. A l'últim, analitzo la intel·ligència artificial com a capítol darrer de la història apassionant del nostre misteri constitutiu, en què la irrupció de la tecnologia ens desdibuixa el nostre món.

La tesi sosté que la natura humana actua com a mite, des dels inicis de la filosofia i fins a l'actualitat, possibilitant així el desplegament de polítiques concretes.

Per desfer ambigüitats no volgudes, recordem què vol dir *natura* humana: quan hom fa referència a la natura humana en sentit clàssic vol significar el conjunt de característiques immutables i universals que rau en l'interior de la criatura humana; en sentit contemporani, aquests trets solen concebre's com a dinàmics i relatius.

La tesi és una crítica dels essencialismes, encoberts avui de plasticitat i sofisticació, i de llurs conseqüències en l'esfera pràctica, tant ètica com política.

Concloc que la natura humana ha estat i és encara un desig inabastable. Però alerta no caiguem ara en l'essencialisme que volem denunciar: no és que l'ésser humà es caracteritzi per l'ànsia a trobar una natura humana, sinó que alguns pensadors i científics, fills de la cultura occidental, hi han dedicat les seves investigacions.

Tot seguit aprofundiré en aquestes idees, lligant les temàtiques i reinterpretant de manera crítica les principals aportacions de la investigació.

5.2. Relectura temàtica

Les línies següents tenen per objecte una relectura temàtica sintètica de la noció de natura humana en la història: no es tracta pas d'un resum cronològic neutre, sinó d'una interpretació crítica, que possibilita la contextualització de les tensions intel·lectuals al voltant del tema.

L'antropologia és pressupòsit de l'ètica i de la política: per saber com hem d'obrar o què hem de fer, abans cal preguntar-se qui som.

La història de la filosofia occidental ha estat, entre d'altres, una lluita entre la concepció essencialista i la construccionista. Emperò, des dels seus inicis, la primera ha dominat el panorama intel·lectual: Plató i Descartes en són els pilars il·lustres.

Aquesta confrontació silenciada ha sorgit amb força en la Modernitat i més enllà, reformulada i adaptada a la circumstància històrica. En certs moments semblava que el construccionisme desplaçava les postures essencialistes, però l'universalisme filosòfic ha ressorgit amb tota l'energia.

En aquest context, evidencio que l'antropologia filosòfica ha estat present de manera tàcita tot al llarg de la història de la filosofia occidental, i que de mica en mica s'ha anat fent explícita. Encara més, mostro com aquesta antropologia implícita ha conformat el nucli de diverses propostes filosòfiques, puix que totes elles s'edifiquen sobre el supòsit d'una concepció antropològica.

En la nostra tradició —he renunciat deliberadament a l'estudi d'altres— definir l'ésser humà esdevé una obsessió, i possibilita la naixença d'alguns dualismes clàssics, com ara el de natura i cultura. Com a resultat, l'ésser humà es comença a pensar amb el primer gir antropològic, encarnat en Sòcrates, i s'aprofundeix amb un segon viratge, protagonitzat per Descartes. La història de la filosofia és (entre altres coses) la història de la naixença i la caiguda del concepte de subjecte racional, defenestració que es prepara segle rere segle, i que culmina amb l'aportació dels filòsofs de la sospita. És en aquest punt on les escoles filosòfiques contemporànies (sobretot, la fenomenologia, l'existencialisme i

l'hermenèutica) estableixen el seu discurs i on l'antropologia filosòfica apareix com a disciplina.

Aquesta disciplina es caracteritza pel rebuig tant a l'idealisme com al reduccionisme científic i es vincula indefectiblement al diàleg interdisciplinari. En conseqüència, l'antropologia filosòfica no s'ha de concebre com un tot ramificat temàticament, la qual cosa obstaculitza més que no pas ajuda en l'estudi de les controvèrsies actuals, sinó com a espai problemàtic de polèmiques diverses.

Exposo que les concepcions substancialistes queden desacreditades i el discurs filosòfic vira cap a positures no-essencialistes. Però no desapareixen, més aviat es transformen i retornen renovades. Com assenyala Gould (2007) en relació als determinismes, resorgeixen rejoyenides ara i adés. Així doncs, la noció de natura humana es manté, sofisticada i enrobustida, i forma part habitual de la reflexió filosòfica.

D'altra banda, la raó ja no pot ser pensada com a raó pura: és tenyida de cultura, situada, lingüística, política, *encossada*. De la recerca de l'essència de l'home, avui absurda, passem a la recerca d'atributs definitoris i/o exclusius nostres, tal com suggereix Schacht (1990).

Per abordar el tema de la natura humana avui, cal acceptar les contradiccions sovint insolubles i les complexitats, i criticar les propostes metafísiques de tendència dogmàtica i qüestionable fonament empíric.

La natura humana apareix com un concepte metafísic i una construcció cultural, que a mida que passa el temps es converteix en un problema: és llavors quan ens podem preguntar sobre la natura de la natura humana. I aquesta natura humana és un mite, seguint el significat que dóna Barthes (1972): un discurs, històric i situat, que es calcifica i es naturalitza.

Com a resultat, sostenir una determinada essència humana no és un acte neutre, sinó que arrossega implicacions polítiques profundes. Tota definició d'ésser humà comporta una inclusió i una exclusió i, en conseqüència, una discriminació. Aquesta constatació és una de les idees subterrànies de la tesi: tota antropologia es mostra, en darrer terme, com una

aposta ontològica i política, i és per això que cal evidenciar els mecanismes pels quals es presenta com a neutral i objectiva.

Afirmo que la història de la filosofia ha estat marcada per la dèria dels filòsofs a establir una natura humana; que, en aquesta obsessió, emanen propostes diferents —àdhuc contraposades— del que sigui humà, i, en darrer terme, que la natura humana no deixa de ser una creació històrica.

Aquesta recerca continuada evoluciona paulatinament d'un model netament essencialista dels pensadors grecs —els principals representants dels quals són Plató i Aristòtil— i cristians —sobretot, Agustí i Tomàs—, a versions menys anquilosades i més dúctils: ho corroborem a partir de l'època renaixentista, en la qual s'insinua aquesta transició.

En la Modernitat, la dicotomia entre els espiritualistes i els materialistes apareix amb tota la seva contundència, tensió personificada en Descartes i Hobbes. És en l'època contemporània que veiem un trencament (parcial, això sí) amb els essencialismes de tota tipologia que s'han anat succeint al llarg de la història del pensament occidental.

La noció de natura humana no només es flexibilitza ans també se sofistica. És per això que, bo i evitant d'extrafer les concepcions filosòfiques o d'abocar-les a una simplificació inadmissible, la meua tesi malda per descobrir l'essencialisme ocult en propostes matisades, enraonades i —aparentment— no-essencialistes d'aquesta natura.

Apareix una tensió creixent en les propostes intel·lectuals dels filòsofs cèlebres: a mida que la proposta essencialista s'esquerda es conserven elements exclusius i distintius per mantenir la noció de natura humana.

Aquesta mirada antropològica s'inicia amb Plató, que emfasitza la *intel·ligència* com a mitjà per al coneixement, oposada als sentits: el dualisme ànima-cos és el concepte fundacional d'Occident. No anirà massa més lluny el seu deixeble, en afirmar que tot allò suprasensible és *intel·ligència*. Efectivament, la raó és el tret principal de la natura humana; una raó, val a dir, que serà emprada per a Aristòtil com a vara de mesura dels humans,

per separar-los jeràrquicament i per justificar la política segregadora de l'època hel·lenística.

A l'Edat Mitjana, aquesta tàctica esdevé encara més rudimentària: partint de la definició de Déu —l'Inici configurador al qual no tenim accés—, Tomàs n'extreu la seva concepció de la natura humana que, al seu torn, determinarà una ètica i una política. Afirmo que és rudimentària perquè ara, ni la raó juga un paper central, se subordina a la fe (no oblidem la conseqüència política: també el poder temporal s'ha de plegar a la voluntat del poder diví): la desraó de la fe pretén dominar la raó dels arguments —i això, des de la raó, car no hi ha altre camí possible que el llenguatge (Derrida, 1989: 53).

Descartes, un dels pensadors més influents de la història —i que avui dia és citat incansablement, encara que sigui per negar-lo—, estableix la *intel·ligència* com a grau zero de la filosofia. Aquí apareix una ombra que mereix una reflexió acurada i profunda: el dualisme cartesià ha estat la condició de possibilitat del desenrotllament científic, des del XVII fins a l'actualitat.

Hobbes rebenta el quòrum filosòfic al voltant de la idea aristotèlica de l'home com a animal social. La seva antropologia nega aquest extrem i, ben al contrari, afirma que els homes som egoistes per naturalesa; ni cerquem tampoc la felicitat en la pau del repòs: el que anhelem és el poder. Aquest egoisme natural és un llast per a la convivència, per això cal un estat fort. Heus ací altre cop la noció de natura humana a la carta, com a justificació i coartada d'una política conservadora i restrictiva. Ara bé, que si no ens abelleix, sempre podem optar per la proposta democràtica de Rousseau, recolzada en principis antropològics contraposats als hobbesians.

Aquesta riuada de propostes metafísiques²¹³ amb càrrega política pateix un estroncament amb Hume, un quasi-escèptic tant en epistemologia com en ètica. La seva crítica radical qüestiona la concepció substancialista, tot i que tampoc no renuncia a la natura humana. En tot cas, suposa una ruptura amb les idees tant anteriors com posteriors.

²¹³ Tota proposta filosòfica és una proposta metafísica, o sia, conté uns ideals.

Després d'aquesta brevíssima pausa històrica, Kant reprèn el fil de la politització metafísica. Recull la tradició amb l'ànim de purificar religiosament la raó. I, a partir d'aquí, ens dirà com actuar, com pensar i què esperar de la vida.

Els filòsofs de la sospita trenquen, com he dit, aquesta tendència esquizofrènica. Nietzsche explica el truc de màgia filosòfic: darrera la sublimació de la raó s'hi amaga una raó impura.²¹⁴

Emperò, la noció de natura humana, que en Nietzsche no s'acaba de veure, reapareix reformulada amb vigor en Marx i Freud. Marx defensa una natura humana dinàmica — mai no explicitada clarament— que permet la inversió de l'ordre polític, en el qual els últims seran els primers. Freud desenvolupa el dualisme natura-cultura, com a part fonamental de la seva teoria, descrivint un home atrapat en els secrets inconfessables d'una natura que no vol i d'una cultura que l'ofega.

Tot aquest desenvolupament mostra que la noció de natura humana és una construcció històrica i polititzada, que ha servit per justificar polítiques conservadores. Aquesta continuïtat i transformació palesa que la natura humana no és neutral, ans al contrari, es tracta d'un concepte d'implícacions socials i polítiques profundes.

Quant a les controvèrsies contemporànies en relació a la natura humana, malgrat la paradoxa del tractament dels debats diversos amb parelles contraposades —tant temàtiques com nominals—, seguint la pràctica clàssica dels dualismes constitutius d'Occident, defenso —emparat per figures cèlebres com Foucault, Ingold, Haraway o Latour— l'abolició d'aquests dualismes.

Més enllà dels debats específics, hi ha un dualisme fonamental que els engloba tots: essencialisme/construccionisme. Dit altrament, si hi ha uns trets humans únics i definitoris, encara que siguin dinàmics. Que la concepció de natura humana sigui flexible —més matisada i subtil— no vol pas dir que desaparegui. La postura essencialista

²¹⁴ Foucault, com a hereu en part de l'herència nietzscheana, negarà el dualisme ontològic cartesià i reivindicarà la historicitat del concepte.

moderada o relativa reconeix característiques definidores, mentre que l'*accidentalisme* nega l'existència d'aquesta natura.

En aquests debats contemporanis, el substancialisme és sofisticat —com veiem per exemple en els casos de Pinker o Wilson—, i sempre recolzat en la ciència, la qual cosa, però, no és garantia de cap veritat definitiva.²¹⁵ En Wilson, la idea d'una natura humana fixa és substituïda per la d'una natura humana dinàmica, que s'entén com a producte de la selecció natural; l'espècie humana ha sobreviscut lluitant i adaptant-se al medi, i aquest fet ha forjat unes característiques determinades. Foucault mostra com allò natural no és altra cosa que una construcció social i històrica; Ingold, amb la idea de *desenvolupament ontogenètic*, qüestiona d'arrel el plantejament wilsonià: els organismes creixen però, en aquesta creixença, no segueixen un patró fix inscrit en llur genètica; de fet que, en el fons, tot es mostra com a natural i cultural alhora i, així, el dualisme natura-cultura es desfà en el mar del sens-sentit.

Això demostra que és la genètica el nou paradigma de la natura humana. La cultura occidental ha perpetuat la recerca d'aquest *sant Grial* que és la natura humana, avui reformulada en el codi genètic: «Astronomical sums have been spent on the human genome project, to sequence the genes of an idealised human being—a kind of 'universal person' (Brown, 1991)—who never existed in the past and will never exist in the future.» (Ingold, 2006: 277).

Defenso que estem vivint una revifalla del concepte: la defensa a ultrança de la natura humana és avui un lloc comú. És el cas de Robert Sapolsky, que afirma que la llibertat és una il·lusió i la determinació humana, total. Una concepció menys radical és la de Nick Bostrom, que concep una natura humana oberta i mutable. Tot i això —o per això mateix—, continua lligat a la tradició essencialista. Dit altrament, tot i que la concepció de la natura humana que defensa és dinàmica —posicionant-se així a anys llum del vell substancialisme— no deixa de reflectir l'herència del llegat occidental. El que Bostrom fa, en el fons, és partir d'una idea de natura humana per desenrotllar tot el seu programa, però com que no la defineix, perquè l'entén com a fluïda, no hi ha manera de saber a què

²¹⁵ La ciència no pot tenir l'última paraula en un tema que s'ancora en el terreny de la metafísica.

es refereix. Per promoure el seu ideal transhumà, la fa tan esmunyedissa i difusa, que sembla més aviat una fugida endavant que no pas una proposta filosòfica consistent.

Donna Haraway —malgrat les seves limitacions en el terreny filosòfic— s'alinea amb la tradició desmitificadora que va de Nietzsche a Foucault, passant per Heidegger, Deleuze i Derrida. Així, Haraway qüestiona la noció de natura humana, que ha suposat un mur entre humans i altres animals i ha estat l'excusa per a unes polítiques: Haraway afirma que la natura humana no fa sentit si no és en unió amb la resta d'organismes; en conseqüència, el concepte, entès com a característica especial i única dels humans, és un mite. I ataca els dualismes constitutius d'Occident que hi van lligats: «High-tech culture challenges these dualisms in intriguing ways. It is not clear who makes and who is made in the relation between human and machine. It is not clear what is mind and what body in machines that resolve into coding practices. In so far as we know ourselves in both formal discourse (for example, biology) and in daily practice (for example, the homework economy in the integrated circuit), we find ourselves to be cyborgs, hybrids, mosaics, chimeras. Biological organisms have become biotic systems, communications devices like others. There is no fundamental, ontological separation in our formal knowledge of machine and organism, of technical and organic.» (Haraway, 1985: 30).

Peter Singer, com a neoessencialista, se situa en l'òrbita del pensament dualista clàssic. Si bé és cert que ha contribuït a l'avenç social amb els drets dels animals, la seva proposta queda curta: plantes i fongs són ignorats (el criteri darrer per fixar la línia divisòria entre animals que senten i altres formes de vida és la consciència), i el màxim que atorga és un interrogant prudent a la capacitat sensorial de les primeres. Latour compensa aquesta beateria filosòfica amb talent i imaginació (potser a voltes massa): qüestiona també els dualismes occidentals, com el de natura-cultura o objecte-subjecte. Posar en entredit el dualisme natura-cultura implica a l'ensem impugnar la dicotomia nosaltres-vosaltres: com en el cas de Haraway, Latour defensa que el món és una totalitat indestruïble d'éssers dependents i interrelacionats.²¹⁶

²¹⁶ Ara bé, he d'advertir dels perills i límits de la crítica, que podem aplicar a qualsevol d'aquests pensadors (i també a mi mateix): la crítica a la Raó occidental —en singular i en majúscula— i als dualismes que la sustenten, no es pot dur a terme fora d'una tradició de la qual som hereus. D'altra part, de vegades el llenguatge ens pot jugar males passades, i fer-nos caure en el pou del qual preteníem haver sortit, l'antropocentrisme omnipresent (Derrida, 1989).

La teoria del gen egoista és filla d'aquesta tradició substancialista. Es tracta de reduccionisme i d'essencialisme, en la mesura que aquesta proposta aspira a vincular fatalment comportament humà i egoisme constitutiu —justificat en darrer terme per l'egoisme essencial dels gens. Al deliri intel·lectual de Dawkins hi posa fre la mirada profunda i genial de Gould. Tot i que Gould no és construccionista —defensa l'existència d'una natura humana que radica en la intel·ligència com a producte final del cervell humà —, la seva perspectiva flexible, raonada, incisiva, ressalta en comparança.

El que aquestes controvèrsies demostren és que la noció de natura humana és protagonista al llarg de la tradició i arriba fins als nostres dies, encara que matisada i dinàmica. També que darrere les diverses concepcions hi ha una confrontació general entre essencialisme i construccionisme. En darrer terme, qüestiona el plantejament dualista clàssic. D'altra part, la natura humana no és una noció neutral, arrossega implicacions ètiques i polítiques.

Des del moment que els dualismes constitutius occidentals són posats en quarantena, la divisió entre intel·ligència natural i intel·ligència artificial esdevé sospitosa.

Les fronteres tradicionals que es reivindiquen són el cos, les emocions o la consciència. Emperò, aquestes línies divisòries són temporals, i d'una temporalitat esglaiadora: si fos per la nostra voluntat, podríem crear andròides amb aquestes característiques —amb cos i emocions—, una rèplica nostra que ratllés la perfecció.²¹⁷

Aquestes reflexions ens aboquen a la conclusió que la intel·ligència no és cap qualitat exclusiva humana, ans més aviat una característica que es manifesta en formes diverses, tant naturals com artificials. De fet, no n'hi ha cap, de tret humà únic: les característiques humanes que ens semblen més estables són a l'últim culturals i històriques i, a la vegada, inserides en el marc de l'evolució biològica.

Els riscos de la intel·ligència artificial generativa en particular, i de la intel·ligència artificial en general, són manifestos. Emperò, sovint s'han inflat els perills que aquests

²¹⁷ Podria ser que fins i tot, en aquesta rèplica, aconseguíssim uns robots que fossin més humans que els humans? Puix que comptarien amb una raó millor, unes sensacions més afinades i un cos excepcional.

sistemes poden comportar amb l'objectiu de defensar posicions neoessencialistes de la natura humana. A l'altra banda se situen els radicals progressistes, que advoquen per la desaparició de l'espècie humana sota la bota de ferro de l'artefacte artificial.

Si bé no podem viure sense prejudicis, hauríem de mirar de no esdevenir mers titelles a les seves mans, i això és el que procuren els crítics que es mouen entre les aigües dels tecnòfobs recalcitrants i l'adulació tecnòlatra. Certament, els perills són reals —com per exemple l'ús pervertit que els poderosos puguin fer-ne per al seu benefici; o la difuminació entre el real i el fictici. I és per això mateix que la regulació legal, que avui és gairebé inexistente, esdevé peremptòria. Un altre punt feble d'aquests sistemes són els biaixos cognitius de tota mena, que no deixen de ser mirall dels prejudicis dels programadors, fills alhora d'una cultura concreta. Però hem d'estar amatents al desenvolupament d'una màquina que tampoc no ens convé asèptica, hipòcrita o *correcta des del punt de vista polític*; que, volent dir-ho tot, acabi no dient res.

El que demostren aquests debats és que no hi ha una definició universal d'intel·ligència ni, per extensió, un quòrum a l'hora de definir la intel·ligència artificial. Però sí que detecto una voluntat de mantenir o restituir la noció de natura humana.

Els límits més rellevants que s'han esgrimit per separar la intel·ligència humana de l'artificial (la consciència, el cos —i la mortalitat a què es vincula— i les emocions, que aportarien, en teoria, un sentit vital, lligat a l'experiència del món) són límits que es dissolen com noms a l'arena; el fenomen del sistema generatiu ens despulla de les excuses essencialistes que al segle XXI han tornat amb la força de l'eco d'un passat que mai més no serà.

5.3. Aportacions

Aquesta tesi ofereix una relectura del concepte de naturalesa humana al llarg dels principals capítols de la filosofia occidental i mostra com els debats contemporanis més rellevants en són hereus, i per això n'arrossegueu les limitacions i els prejudicis, com és el cas de Steven Pinker, psicòleg evolutiu que defensa una natura humana universal, filla de l'evolució de l'espècie, i aposta per la teoria innatista, que defensa estructures fixes al cervell que ens permeten, per exemple, l'ús del llenguatge —un instint biològic, i no pas un producte social. La creença en una natura humana determinada el duu alhora vers l'universalisme (moral), que troba la seva justificació en la ciència (segons ell, amb qualitats objectives indiscutibles). Creu que la ciència explica i explicarà què és l'ésser humà, en una visió reduccionista i amb una confiança incòmoda en la psicologia evolutiva com a solució absoluta.

Des de la perspectiva de l'antropologia filosòfica —el marc de la tesi—, mostro com aquesta història reflecteix la pugna entre essencialistes i no-essentialistes, i com la proposta substancialista esdevé hegemònica fins a l'època contemporània. A més a més, des de finals del segle XX i fins avui, patim un reviscolament d'aquest tarannà, que usa els avenços científics com a coartada per a la seva reivindicació. Aquest ressorgiment palesa com, tot i les crítiques constructivistes, la idea que l'humà compta amb característiques innates (o, en alguns casos, relativament fixes), continua incidint tant en la teoria com en la pràctica, i sol justificar polítiques de caire conservador i fins i tot discriminatori.

Des del punt de mira metodològic, no he tractat l'antropologia filosòfica de manera ortodoxa, amb branques i autors habituals, sinó que ha estat concebuda com un espai obert, en el qual he abordat els temes més rellevants vinculant-los a autors suggerents i establint connexions enriquidores i noves, un cop deslliurat de la cotilla academicista. Aquesta llibertat metodològica m'ha facilitat l'anàlisi dels biaixos que travessen la història de la noció de natura humana i, més endavant, de la intel·ligència, anàlisi que no hagués estat possible altrament.

Aquesta noció que rastrejo des dels inicis de la filosofia i fins a l'actualitat, la natura humana —concepte principal de l'antropologia filosòfica—, es revela com a mite de la

tradició occidental. En aquesta recerca *sui generis* —analitzant parelles de problemes i pensadors variats— he mostrat com aquest mite perdura en l'època contemporània, en concret des de finals del XX i principis del XXI, embolcallat en la sofisticació, el matís i les ciències.

En una segona investigació, he defensat la intel·ligència com a categoria nuclear de la natura humana i n'he rastrejat la gènesi, servint-me de les pistes que ens ofereix la intel·ligència artificial generativa per evidenciar el caràcter construccionista del concepte.

Aquestes descobertes no ens duen necessàriament a l'escepticisme radical, sinó que possibiliten el rebuig a qualsevol intent de definir de manera definitiva els grans conceptes; denunciar-ne el seu ús polític, i defensar una pràctica de l'antropologia filosòfica plural i no dogmàtica, en la qual es prioritzi el diàleg.

Més enllà de les aportacions citades, la novetat de la recerca rau en la combinació d'aquesta metodologia lliure aplicada a la recerca històrica primer i als debats contemporanis després, junt amb l'anàlisi que aporta l'estudi específic de la intel·ligència humana i artificial. Aquesta tesi és el resultat de la combinació entre mètode, rastrejament històric, aplicació contemporània i pràctica actual, que ofereix un conjunt interpretatiu personal de la noció de natura humana en l'època contemporània.

5.4. Límits de la tesi

Aquesta és una tesi de filosofia. No perseguia, per tant, d'oferir un final clos sinó, ben al contrari, de contribuir a l'obertura d'una via, mitjançant la crítica i la reinterpretació de les nocions petrificades per una tradició que ha tendit a l'essencialisme.

Per raons d'espai i temps, alguns temes anunciats no s'han pogut desenrotllar. Entre els quals, per exemple, el paper de la neotènia o els avenços en neurociència, així com d'altres qüestions que, tot i ser rellevants, han excedit l'abast de la meva recerca.

Alguns interrogants han quedat en suspens, com el cas de l'antropocentrisme. Malgrat la denúncia de les pràctiques antropocèntriques que arrenquen de l'Antiguitat i arriben al segle XXI, podem revisar els dogmatismes i matisar les postures poc enraonades, però la pregunta roman: podem alliberar-nos de l'antropocentrisme? Des del moment que vivim com a humans —sigui el que sigui el que això impliqui—, no estem abocats a aquesta perspectiva antropocèntrica? Ho tracto de nou a l'apartat 5.5.

El descobriment del mite de la naturalesa humana comporta la denúncia d'altres mites, com els de l'humà o de la intel·ligència. I això ens planteja un interrogant: no és tota expressió humana un mite, en la mesura que tot és simbòlic? Des d'aquesta perspectiva, la crítica del mite es duu a terme des d'un altre mite, la qual cosa mostra una paradoxa i un límit.

La meua interpretació de l'antropologia filosòfica —com a fenomen tàcit, i obviant-ne les branques establertes— és una proposta metodològica que flexibilitza la disciplina i permet tractar amb llibertat els temes i els pensadors més adients, però que alhora se situa als marges de la pràctica acadèmica i, per això mateix, s'exposa a objeccions.

El capítol històric no és exhaustiu, inclou la selecció dels pensadors que m'han semblat més significatius i se centra en la tradició occidental, cosa que n'exclou d'altres. Pel pes específic en la història, així com per la potència de la seva antropologia, he parlat entre altres de Plató, d'Aristòtil, de Descartes o de Kant. Però he deixat de banda filòsofs de talla

indiscutible, com ara Berkeley, Spinoza o Hegel. I, d'altre cantó, les antropologies africanes i orientals no han estat explorades.

En el capítol tercer, aquesta incompletesa encara hi és més accentuada. La tria flexible de temes i autors comporta límits en la totalitat de la qüestió antropològica. He parlat de dualismes centrals de la tradició: essencialisme i constructivisme (amb Pinker i Foucault), natura i cultura (Wilson i Ingold), determinisme i llibertat (Sapolsky i Dennett), transhumanisme i posthumanisme (Bostrom i Haraway), antropocentrisme i ecocentrisme (Singer i Latour) i innatisme i adquisició (Dawkins i Gould), però aquests debats i pensadors contemporanis representen només una tria dins la gran diversitat de discussions i autors que configuren l'antropologia filosòfica actual.

L'exemple de la intel·ligència artificial generativa actua com a reforç dels supòsits d'aquesta tesi: els conceptes de natura humana, ésser humà i intel·ligència no són fixos, sinó que apareixen en les pràctiques històriques i socials. Les tecnologies actuals repliquen les capacitats humanes més diverses, i això ens permet de veure'ns, en certa mesura, a nosaltres mateixos des de fora. És en aquest sentit que la intel·ligència artificial generativa es converteix en una mena d'experiment filosòfic: posa de relleu la insuficiència de les propostes essencialistes i enrobusteix la perspectiva basada en la construcció social. No es tracta de cap prova irrefutable, sinó més aviat d'una suggerència, que podria enriquir-se amb l'anàlisi d'altres sistemes tecnològics, que no han estat tractats en aquest treball.

Aquesta tesi constitueix una relectura de la noció de natura humana dins de l'antropologia filosòfica; analitza i critica posicions que s'han presentat com a definitives. L'estudi dels casos històrics i contemporanis exemplifica la diversitat de punts de vista, que conviden a eixamplar el debat. És per això que els resultats que exposo són de caire interpretatiu i provisional. Mostro que els conceptes de natura humana, ésser humà o intel·ligència són producte de pràctiques històriques i socials, i és per aquest motiu que es poden revisar infinitament.

La meua tesi no pretén de tancar la controvèrsia sinó, ben al contrari, promoure nous camins interpretatius.

Alhora, la tesi parteix d'un punt de vista interpretatiu, que pot ser vist com a subjectiu o, en tot cas, discutible, des de postulats més conservadors o neoessencialistes.

En resum, tot i l'exhaustivitat de la recerca, cal reconèixer-ne els límits. La tria dels pensadors de la història de la filosofia pot qüestionar-se, així com també la renúncia a explorar altres tradicions filosòfiques fora de l'occidental. La tria lliure dels debats i dels acadèmics de l'actualitat pot ser objecte de crítica per la manca de completud. L'ús de la intel·ligència artificial generativa com a reflex del construccionisme, no deixa de ser una porció limitada de la realitat tecnològica del present. Aquesta tesi no proporciona uns resultats definitius, ni molt menys definicions absolutes —les quals han estat posades en dubte al llarg de tot el treball—, sinó que es tracta d'una relectura crítica amb l'ànim de flexibilitzar la rigidesa acadèmica i obrir la investigació futura a nous horitzons. Ara bé, aquests límits ens poden conduir a indagacions futures, com exposo tot seguit.

5.5. Projectes futurs

Aquesta tesi anuncia temes diversos que conviden a una reflexió. Assenyalaré d'una banda les línies d'investigació que tinc la intenció de treballar en un futur immediat i, de l'altra, qüestions obertes que podrien ser objecte d'estudi per part d'altres acadèmics.

Cada proposta és contextualitzada mínimament, amb mètodes i objectius específics, així com també amb l'impacte potencial. Val a dir que no són línies noves, sinó ja traçades en major o menor mesura.

Exposo succintament els projectes d'interès personal que voldria desenvolupar.

Primer. Una antropologia filosòfica no-essencialista. És una perspectiva d'ampli consens, que voldria continuar. La tensió (de resolució dubtosa) entre universalisme i relativisme: com desenvolupar una antropologia que no caigui tard o d'hora en relativismes o escepticismes els quals, a la llarga, frenen el discurs. Aquesta investigació inclou l'examen de propostes filosòfiques i científiques que accentuïn el problema, bé amb una reivindicació de la natura humana o bé amb una exploració dels factors culturals i històrics.

Segon. Mortalitat i sentit. Em sembla especialment rellevant el vincle entre aquesta parella conceptual. Aprofundir en el concepte de mortalitat, com a contorn del sentit de l'existència. Aquest projecte tracta d'examinar com la consciència de la finitud humana permet la construcció del significat de la vida, ja que dóna un marc espaciotemporal indispensable. Des de la interdisciplinarietat obligatòria, és una investigació de caire metafísic, però que no hauria de caure en les visions substancialistes i que hauria, a més a més, de recolzar-se en les troballes científiques més actuals.

Tercer. Estudi de propostes teòriques específiques. Algunes propostes filosòfiques, com per exemple la del físic nord-americà Frank Wilczek, poden ajudar en l'aprofundiment del concepte d'intel·ligència que he abordat. Aquestes propostes em permetrien la continuació del meu estudi, per veure'n més matisos.

Quart. El paper de les tecnociències en l'antropologia filosòfica. Un tema rellevant i que és suggerit a la tesi és el paper de la neurociència, com a eina per comprendre l'ésser humà des de perspectives no-essencialistes. L'epigenètica és un altre camp prometedor, en tant que estudi dels mecanismes de la memòria, la qual podria ser un fenomen corporal, segons alguns estudiosos. Aquestes tecnociències, des de la perspectiva limitada del filòsof, poden contribuir a la legitimació del nostre punt de mira construccionista: els factors genètics, culturals, ambientals, interactuen en la constitució del subjecte. I aquesta investigació es pot dur a terme sense caure en substancialismes. És fonamental per justificar una filosofia en diàleg i harmonia amb la ciència, no desconnectada dels factors empírics.

Cinquè. El dualisme cartesià —discutit i bandejat avui de l'àmbit científic— ha estat, paradoxalment, la condició de possibilitat del desenrotllament científic, des del XVII fins a l'actualitat. Fins on es pot dur aquesta crítica sense anul·lar-ne la contribució fonamental?

Sisè. El concepte d'antropocentrisme ha aparegut al llarg de la tesi com a problemàtic i àdhuc indepassable. Davant la impossibilitat de superar-lo, hem de reinterpretar-lo: els humans hem de situar-nos al centre del món per assumir la nostra responsabilitat davant totes les formes de vida. Aquesta aproximació reconeix una certa excepcionalitat humana, però no vinculada a la superioritat o al domini, sinó centrada en la cura de la vida en general. Aquesta línia d'investigació, que s'emmarca en el que Ingold anomena *nou humanisme*, permetria reformular el concepte per vincular-lo a la responsabilitat ecològica de la contemporaneïtat (Ingold, comunicació personal del 18 d'agost del 2025).

Quant a projectes diversos que deriven de la meua recerca i poden ésser d'interès general.

Primer. Les implicacions polítiques d'una antropologia no-essencialista. He explicat la incidència de l'antropologia en la política; com, de les nocions diverses de natura humana, en sorgeixen polítiques de caire conservador i discriminatori. Però quina mena de polítiques emanen d'una antropologia filosòfica de caire construccionista i quins efectes tenen en la societat?

Segon. El vessant ètic de la intel·ligència artificial. Situant-nos entre la tecnolatria i la tecnofòbia, continuar l'exploració de les conseqüències ètiques de les eines artificials. La irrupció d'aquests sistemes obre la porta a nous problemes i paradoxes, que cal abordar des de l'antropologia filosòfica.

Tercer. Perspectives culturals. Explorar i incorporar altres tradicions filosòfiques no occidentals ajuda als debats de l'antropologia filosòfica, per començar, evidenciant els biaixos de la nostra cultura.

5.6. Conclusions de les conclusions

Un cop examinat l'itinerari fressat en aquesta tesi, la panoràmica que veiem és reveladora.

He constatat que l'adscripció a una tradició no obsta per trobar-hi elements d'una altra. Així, àdhuc en discursos de tarannà construccionista, hi he detectat elements neoessencialistes, més o menys explícits, en tant que aposta per unes característiques fonamentals dels humans (aquest fenomen també el constato en figures intel·lectuals rellevants del nostre entorn). Es dóna, evidentment, a la inversa: la majoria de pensadors actuals de deix substancialista incorporen categories flexibles al discurs.

Sigui com sigui, la natura humana ha estat sobretot la història d'un mite (mite de mites, en cert sentit). Aquest fet ens il·lumina el rumb de l'Occident, que no deixa de ser una mirada concreta, amb les seves lluentors i les seves ombres. Fa basarda la força descomunal d'una tradició que alguns creien superada però que —encara que no intacta—, roman dempeus. La de l'ànsia de sentit que ens ha dut a la recerca d'especificitats i àdhuc superioritats discutibles. Ara bé, això no significa pas que no puguem parlar de l'ésser humà: hi ha molt a dir, sense que aquesta paraula s'associï a dogma, esgotament o final.

Emperò, els conceptes són sempre definits *a priori*, de manera prelingüística. Si no fos així, no (en) podríem parlar, no entendríem res de res. Quan diem *natura humana* o *ésser humà* ja hem definit prèviament els termes. Com que ho fem des de dins, com que no podem sortir a un exterior; com que, dit altrament, pretenem capir el noümen des del fenomen, l'empresa esdevé absurda.

Malgrat aquesta exposició, tot i les meves conviccions profundes, no desapareix un residu de sospita i àdhuc de culpabilitat, atesa la meva herència cristiana: en una polaritat, les dues parts conserven certa legitimitat. Puix que és impossible viure sense idea, és a dir, sense cosmovisió —i sense una concepció de l'ésser humà— i, a la vegada, els esforços per definir-nos estan condemnats al fracàs. Perquè aquests esforços signifiquen el tancament d'alguna cosa que només pot existir en obertura; aquests intents d'objectivació ens empenyen cap al substancialisme, del tipus que vulguem: ingenu, matisat, sofisticat.

Tampoc no sé si fóra possible la resolució mitjançant una síntesi d'inspiració hegeliana, que queda sempre millor sobre el paper que sobre la realitat.

Els conceptes que he exposat —la natura humana, l'ésser humà, l'essencialisme, el construccionisme— s'emmarquen dins de l'antropologia filosòfica, que no ha de ser entesa només com a disciplina acadèmica, sinó com a espai en el qual aquests conceptes fan sentit. D'altra part, al segle XXI, sembla que l'antropologia filosòfica tendeix a concebre's com a crítica de si mateixa: la sospita, un cop encesa, s'estén per tots els racons.

Si continuem desfent el camí, l'antropologia filosòfica ens duu a la filosofia, que ha de ser acceptada com a poesia: camp de citacions i referències; elucubracions i teories. Versos de rima assonant, al cap i a la fi. Com diu Foucault, «to the extent that the world becomes deeper under our gaze, we perceive that everything which elicited man's depth was only child's play.» (1998: 273); així, la història de la filosofia apareix com un castell de cartes a mercè del primer ventijol.

Avui, aquesta filosofia parla el llenguatge cec de l'algoritme, que ens mena devers un destí cada cop més despullat de sentit (malgrat els intents infructuosos dels essencialistes, que són els quixots de l'avui). I què és la intel·ligència artificial generativa, sinó un espiral lingüístic infinit, que amaga el ressò del discurs de la història humana? En el fons, és un monòleg: nosaltres parlant-nos a nosaltres mateixos. Com defenso en aquesta tesi, és el reflex d'un món que edifiquem des de la Pregunta de resposta impossible, la buidor de la qual sorgim, i des de la qual construïm significats.

GLOSSARI

Antropocentrisme: tendència a considerar l'ésser humà com a mesura i centre de tot, interpretant la natura i els altres éssers vius amb paràmetres humans.

Antropologia filosòfica: estudi filosòfic de la condició humana que integra resultats de disciplines particulars, amb atenció crítica a la realitat biològica, psicològica, social i cultural.

Antropomorfisme: atribució de característiques, emocions o comportaments humans a animals o màquines.

Construccionisme: postura filosòfica que defensa la natura humana com a noció històrica i cultural, variable i dependent del context.

Escepticisme: actitud crítica i dubitativa en relació a afirmacions sobre la natura humana o altres fenòmens i que promou la reflexió i la revisió constant.

Essencialisme: posició filosòfica que atribueix propietats fixes i universals als fenòmens.

Ésser humà: noció central de la tesi, entesa com a pregunta oberta que no es deixa atrapar en definicions.

Existencialisme: corrent filosòfic que subratlla l'existència concreta, la llibertat i la condició oberta de l'humà.

Fenomenologia: corrent filosòfic que prioritza l'experiència concreta i l'observació directa del fenomen humà.

Hermenèutica: corrent filosòfic que concep l'ésser humà com a històric i lingüístic; la interpretació és el mètode principal per comprendre'l.

Intel·ligència: característica problemàtica i històrica que fa referència a la comprensió i a la racionalitat; no és reduïble a una sola dimensió ni exclusiva dels humans.

Intel·ligència artificial: fenomen tecnocientífic que replanteja la definició del que és humà.

Interdisciplinarietat: mètode de treball que integra les ciències naturals i socials a la filosofia per a una comprensió holística dels fenòmens.

Mitificació: procés discursiu que naturalitza construccions culturals i les presenta com a evidents i universals.

Natura humana: idea nuclear de la tesi, concebuda com a mite; no hi ha essència fixa ni mòbil.

Reduccionisme: tendència a explicar un concepte des d'un sol punt de vista, ignorant-ne d'altres i falsejant-ne així la comprensió.

Zoomorfisme: assignació de característiques animals a humans, fenòmens o objectes.

Zoocentrisme: perspectiva que situa els animals com a centre d'interès o valor moral, contraposant-se a l'antropocentrisme.

BIBLIOGRAFIA

ABELLÁN, J. (1997). Introducción. A: LOCKE, J. *Dos ensayos sobre el gobierno civil* (9-31). Espasa Calpe.

ALLEN, E., BECKWITH, B., BECKWITH, J., CHOROVER, S. i CULVER, D. (1975, 13 de novembre). Against "Sociobiology". *The New York Review of Books*.

ARBÓS, M. (2023). D'aquí a un temps els humans serem prescindibles [Entrevista a J. Vallverdú]. *VilaWeb*. <https://www.vilaweb.cat/noticies/jordi-vallverdu-entrevista-humans-robotica/>

ARCHILLÉS, A., RUIZ, J. i VILANA, V. (2000). II. El pensament de Nietzsche. A: NIETZSCHE, F. *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral* (25-45). Editorial Diálogo.

AUBENQUE, P. (1985). Aristóteles y el Liceo. A: PARAIN, B. (ed.), *Historia de la filosofía. Volumen 2. La filosofía griega* (14a ed.). Siglo XXI.

BALLE, S. i NISSEN, U. (2023). Responsive bodies: robots, AI, and the question of human distinctiveness. *Zygon*, 0(0), 1–20. <https://doi.org/10.1111/zygo.12821>

BARTHES, R. (1972). *Mythologies* (A. Lavers, trad.). The Noonday Press / Farrar, Straus & Giroux. (Obra original publicada el 1957.)

BILBENY, N. (2000). L'ètica de la sospita: Marx, Nietzsche i Freud. A: BILBENY, N. (ed.), *Grans fites de l'ètica* (137-167). Editorial Cruïlla.

BOSTROM, N. (2003). Human Genetic Enhancements: A Transhumanist Perspective. *Journal of Value Inquiry*, 37, 493–506. <https://doi.org/10.1023/b:inqu.0000019037.67783.d5>

BOSTROM, N. (2005). In Defense of Posthuman Dignity. *Bioethics*, 19(3), 202–214. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8519.2005.00437.x>

BOSTROM, N. (2008). Why I Want to Be a Posthuman When I Grow Up. A: Gordijn, B. i Chadwick, R. (eds.), *Medical Enhancement and Posthumanity*, 107–136. Springer.

BRÉHIER, E. (1988a). *Historia de la filosofía. I. Desde la Antigüedad hasta el siglo XVII*. Tecnos.

BRÉHIER, E. (1988b). *Historia de la filosofía. II. Siglos XVIII-XX*. Tecnos.

CALCAGNO, J. i FUENTES, A. (2012). What Makes Us Human? Answers from Evolutionary Anthropology. *Evolutionary Anthropology*, 21, 182-194. <https://doi.org/10.1002/evan.21328>

CALSAMIGLIA, J. (1995). Introducció. A: NIETZSCHE, F. *La genealogia de la moral* (5-17). Edicions 62.

CALVO, P. i LAWRENCE, N. (2023). *Planta sapiens: The new science of plant intelligence*. Hodder & Stoughton.

CAMPS, V. (1998). Introducció. A: HUME, D. *Investigació sobre l'enteniment humà* (5-21). Edicions 62.

CAMPS, V. (2017). *Breve historia de la ética*. RBA.

CARDESÍN DÍAZ, J. M. (2015). Toda historia lleva implícita una antropología. Una indagación en la historia del pensamiento occidental. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, 62(128), 355–387. <https://doi.org/10.3989/ceg.2015.128.12>.

CASAL, P. (2019). Entrevista a Robert Sapolsky. *Mètode*, 101, 33-39.

CASTANY, B. (1990). El subjectivisme transcendental de Husserl. A: *Lectura de Husserl Kant Wittgenstein* (13-30). PPU.

CASTRO, L. (1996). Introducción. A: Aristóteles. *Moral, a Nicómaco* (8a ed., 37-55). Espasa Calpe.

CHERRY, K. (2024, 17 de maig). Neuroplasticity: How Experience Changes the Brain. *Verywell Mind*. <https://www.verywellmind.com/what-is-brain-plasticity-2794886>

CHOMSKY, N., ROBERTS, I. i WATUMULL, J. (2023, 8 de març). The False Promise of ChatGPT. *The New York Times*.

CIORAN, E. M. (2001). *Breviario de podredumbre* (1a ed. 1949). Punto de Lectura.

CLYNES, M. E. i KLINE, N. S. (1960). Cyborgs and space. *Astronautics*, 15(9), 26–27.

COLOMER, E. (1981). Introducció. A: Aristòtil. *Psicologia* (11-32). Editorial Laia.

COPLESTON, F. (1991a). *Historia de la filosofía. I - Grecia y Roma* (3a ed.). Ariel.

COPLESTON, F. (1991b). *Historia de la filosofía. VI - de Wolf a Kant* (2a ed.). Ariel.

COPLESTON, F. (1993). *Historia de la filosofía. V - de Hobbes a Hume* (2a ed.). Ariel.

COPLESTON, F. (1994a). *Historia de la filosofía. II - de San Agustín a Escoto* (3a ed.). Ariel.

COPLESTON, F. (1994b). *Historia de la filosofía. III - de Ockham a Suárez* (3a ed.). Ariel.

COPLESTON, F. (1996a). *Historia de la filosofía. IV - de Descartes a Leibniz* (3a ed.). Ariel.

COPLESTON, F. (1996b). *Historia de la filosofía. VII - de Fichte a Nietzsche* (3a ed.). Ariel.

CORCHO, R. (2015). Entrevista a Daniel C. Dennett. *Mètode*, 86.

COSTA, M. (2000). Introducció. A: NIETZSCHE, F. *Més enllà del bé i del mal* (7-22). Edicions 62.

CSICSERY-RONAY, I. (2009). After species meet. *Humanimalia*, 1(2), 10.

DAWKINS, R. (2006a). *The God Delusion* (cap. 6). Bantam Press.

DAWKINS, R. (2006b). *The selfish gene* (cap. 8 i 10). Oxford University Press.

DE SALAS, J. (1996). Prólogo. A: HUME, D. *Investigación sobre el conocimiento humano* (7-17). Alianza Editorial.

DE WAAL, F. (2017). Review: Human nature [Ressenya de *Behave. The Biology of Humans at Our Best and Worst*, de R. M. Sapolsky]. *Science*, 356(6344), 1239.

DENNETT, D. (1996). *Darwin's Dangerous Idea: Evolution and the Meanings of Life* (cap. 4). Penguin Books. (First published 1995 by Simon & Schuster.)

DENNETT, D. i CARUSO, G. D. (2018, 4 d'octubre). On free will: Daniel Dennett and Gregg Caruso go head to head. *Aeon*. <https://aeon.co/essays/on-free-will-daniel-dennett-and-gregg-caruso-go-head-to-head>

DERRIDA, J. (1989). *La escritura y la diferencia*. Editorial Anthropos.

DIEDERICH, J. (2021). A Critique of Transhumanism. *Springer Nature, Cognitive Systems Monographs*, 1-15. <https://doi.org/10.1007/978-3-030-71842-8>

DIÉGUEZ, A. (2021, 30 de desembre). Edward O. Wilson, el biòleg de los desafíos. *Letras Libres*. <https://letraslibres.com/cultura/edward-o-wilson-el-biologo-de-los-desafios/>

DOLÇ, M. (1989). Introducció. A: Agustí d'Hipona. *Confessions* (7-21). Edicions Proa.

DRISCOLL, C. (2022). Sociobiology. A: Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/sociobiology/>

DUQUE, F. (1999). Las verdades del cuerpo cartesiano. *Enrahonar: Quaderns de filosofia*, 565-575.

DURKHEIM, E. (1984). *Las reglas del método sociológico* (4a ed.). Morata.

ECO, U. (1983). *Cómo se hace una tesis. Técnicas y procedimientos de estudio, investigación y escritura* (1a ed. 1977). Gedisa.

ERASME DE ROTTERDAM. (1982). *Elogi de la follia*. Edicions 62.

ERIKSEN, T. H. i NIELSEN, F. S. (2013). Proto-Anthropology. A: *A history of anthropology* (1–17). Pluto Press. <https://www.jstor.org/stable/j.ctt183gzx9.6>

FICHTER, J. (1986). *Sociología*. Herder.

FISCHER, J. (2009). Exploring the core identity of philosophical anthropology through the works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen. *Iris*, 1(1), 153–170. <https://doi.org/10.36253/2036-3257/1242>

FJELLSTROM, R. (2003). Is Singer's ethics speciesist? *Environmental Values*, 12(1), 91–106. <http://www.environmentandsociety.org/node/5873>

FOUCAULT, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (11a ed.). Siglo XXI Editores.

FOUCAULT, M. (1982). *L'ordre de discours i altres escrits* (P. Casanovas, trad.; J. Ramoneda, ed.). Editorial Laia.

FOUCAULT, M. (1998). Nietzsche, Freud, Marx. A: *Aesthetics, Method, and Epistemology* (269-278). The New York Press.

FOUCAULT, M. (1994). *Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones* (M. Morey, trad.). Altaya.

FOUCAULT, M. (2000). *Estrategias de poder* (F. Álvarez-Uría i J. Varela, trad.). Ediciones Paidós Ibérica. (Obra original publicada el 1994.)

FREUD, S. (1966). *La interpretación de los sueños*. Alianza Editorial.

FREUD, S. (1970). *El malestar en la cultura*. Alianza Editorial.

FREUD, S. (1988a). Más allá del principio del placer. A: *Obras completas. Volumen 13: Ensayos I-IV* (19-36). Ediciones Orbis.

FREUD, S. (1988b). El «yo» y el «ello». A: *Obras completas. Volumen 15: Ensayos I-IV* (19-36). Ediciones Orbis.

GARCÍA GUAL, C. (1997). Introducción. A: Aristóteles. *Política* (7-40). Alianza Editorial.

GARCÍA MORENTE, M. (1991). La estética de Kant. A: KANT, I. *Crítica del juicio* (4a ed., 17-74). Espasa Calpe.

GARCÍA MORENTE, M. (1993). Prólogo. A: DESCARTES, R. *Discurso del método. Meditaciones metafísicas* (27a ed., 9-29). Espasa Calpe.

GARE, A. (2016). The centrality of philosophical anthropology to (a future) environmental ethics. *Cuadernos de bioética*, 27, 299-317.

GONZÁLEZ-AGÁPITO, J. i MARQUÈS, S. (1985). Pròleg per a educadors. A: ROUSSEAU, J.-J. *Emili o de l'educació* (25-51). Eumo Editorial.

GOULD, S. J. i LEWONTIN, R. C. (1979). The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: A critique of the adaptationist programme. *Proceedings of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 205(1161), 581-598. <http://www.jstor.org/stable/77447>

GOULD, S. J. (1997). Darwinian fundamentalism. *New York Review of Books*, 44(10).

GOULD, S. J. (2007). *La falsa medida del hombre* (R. Pochtar i A. Desmonts, trad.). Crítica. (Obra original publicada el 1981.)

GURMIN, J. H. (2016). Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris: An Analysis of Free Will and Determinism. *Maynooth Philosophical Papers*, 8, 30–44. <https://doi.org/10.5840/mpp201686>

HARAWAY, D. (1985). A cyborg manifesto: Science, technology, and socialist-feminism in the late twentieth century. *The Anarchist Library*. <https://theanarchistlibrary.org/library/donna-haraway-a-cyborg-manifesto>.

HARAWAY, D. (2006). When we have never been human, what is to be done? *Theory, Culture & Society*, 23(7–8), 135–158. <https://doi.org/10.1177/0263276406069228>

HEIDEGGER, M. (1977). *The question concerning technology and other essays*. Garland Publishing. (Obra original publicada el 1954.)

INGOLD, T. (1993). The temporality of landscape. *World Archaeology*, 25(2), 152–174. <https://doi.org/10.1080/00438243.1993.9980235>

INGOLD, T. (2004). Culture on the Ground. The World Perceived Through the Feet. *Journal of Material Culture*, 9(3), 315–340. <https://doi.org/10.1177/1359183504046896>

INGOLD, T. (2006). Against human nature. *Springer*, 39, 259–281. https://doi.org/10.1007/1-4020-3395-8_12

INNERARITY, D. (2020). La inteligencia de la inteligencia artificial: consideraciones epistemológicas. *Argumenta Philosophica*, 1, 37–50.

IRESEARCHNET. (s. d.). *Philosophical Anthropology*. A: IResearchNet. Consultat el 3 de juliol del 2025, de <https://www.iresearchnet.com/research-paper-topics/anthropology-research-paper-topics/philosophical-anthropology/>

JAGGAR, A. i STRUHL, K. (1995). *Human Nature*. <https://www.encyclopedia.com/places/africa/cape-verde-political-geography/human-nature>

JUNYENT, M. C. (2007). Gènere, sexe, llengua. *VIII Congrès de Lingüística General*. UAM.

JUNYENT, M. C. (2021). El gènere en suahili. A: M. C. Junyent i Figueras (ed.), *Som dones, som lingüistes, som moltes i diem prou: Prou textos incoherents i confusos. Canviem el món i canviarà la llengua* (249–250). Eumo.

KELLER, L. (2001). The 'new synthesis' vindicated. Sociobiology is here to stay and the debate now needs to move on. *Nature*, 413(6853), 109–110. https://serval.unil.ch/resource/serval:BIB_C9737C815280.P001/REF

KOO, J. (2007). The possibilities of Philosophical Anthropology. A: G. W. Bertram, R. Celikates, C. Laudou, i D. Lauer (eds.), *Socialité et reconnaissance: Grammaires de l'humain* (105–121). L'Harmattan.

KRIS, E. (1988). Estudio preliminar. A: FREUD, S. *Obras completas. Volumen 20: Los orígenes del psicoanálisis* (3435–3467). Ediciones Orbis.

LA METTRIE, J.-O. (1978). *L'home màquina*. Barcelona: Edicions Laia. (Original publicat el 1747.)

LAKE, B. i BARONI, M. (2023). Human-like systematic generalization through a meta-learning neural network. *Nature*, 623(7985), 115–121. <https://doi.org/10.1038/s41586-023-06002-2>

LARROYO, F. (1998). Estudio preliminar. A: Platón, *Diálogos* (IX–XXIX). Porrúa.

LATIMER, J. (2016, 26 de setembre). Review: Donna Haraway, 'Manifestly Haraway'. *Theory, Culture & Society*. <https://www.theoryculturesociety.org/blog/review-donna-haraway-manifestly-haraway>

LATOUR, B. (2004). Why Political Ecology Has to Let Go of Nature. A *Politics of Nature: How to Bring the Sciences into Democracy* (Catherine Porter, trad., 9–52). Harvard University Press.

LATOUR, B. (2011). Esperando a Gaia: Compondre el mundo común mediante las artes y la política (S. Cucci, trad.). *Cuadernos de Otra Parte*, 67–76. Conferència pronunciada al French Institute de Londres, novembre de 2011, amb motiu del llançament del Programa de Ciencias Políticas en Artes y Política (SPEAP).

LATOUR, B. (2017). Agency at the Time of the Anthropocene. *New Literary History*, 45(1), 1–18.

LEE, J. Y., SHIN, D. H. i KIM, J. (2023). A study on whether artificial intelligence can have artificial emotions. *Proceedings of the 8th North American International Conference on Industrial Engineering and Operations Management* (589–593), Houston, Texas, EUA, 13–16 de juny de 2023.

LEGG, S. i HUTTER, M. (2007a). A collection of definitions of intelligence (Technical Report IDSIA-07-07). IDSIA.

LEGG, S. i HUTTER, M. (2007b). Universal intelligence: A definition of machine intelligence. *Minds & Machines*, 17, 391–444. <https://doi.org/10.1007/s11023-007-9079-x>

LLANES, M. (2006, novembre). Agustín de Hipona y la naturaleza humana. Conferència dictada a les IX Jornadas de Investigación Humanística y Educativa, Caracas.

LLUÍS, P. (1995). Introducció. A: KANT, I. *Fonamentació de la metafísica* (7-31). Edicions 62.

LLUÍS, P. (1996). Introducció. A: KANT, I. *Prolegòmens* (7-34). Edicions 62.

LLUÍS, P. (2000). L'ètica kantiana. A: BILBENY, N. (ed.). *Grans fites de l'ètica* (137-167). Editorial Cruïlla.

LLUÍS, P. (2002). Introducció. A: DESCARTES, R. *Discurs del mètode* (5-35). Edicions 62.

MABOLOC, C. R. (2015). Revisiting Peter Singer's controversial argument in animal liberation. *Eubios Journal of Asian and International Bioethics*, 25(4), 106–109. <http://www.eubios.info>

MAMELI, M. (2003). On Dennett and the Natural Sciences of Free Will. *Biology & Philosophy*, 18(5), 731–742. <https://doi.org/10.1023/A:1026352013332>

MANN, T. (2000). *Schopenhauer, Nietzsche, Freud* (168-198). Alianza Editorial.

MARSHALL, J. A. R., TRIMMER, P. C., HOUSTON, A. I. i MCNAMARA, J. M. (2013). Evolutionary explanations of cognitive biases. *Trends in Ecology & Evolution*, 28(8), 469-473. <https://doi.org/10.1016/j.tree.2013.05.013>

MARTÍ, P. (2023a, 9 d'abril). De la desinformació al cost ambiental: sis amenaces d'una intel·ligència artificial fora de control. *NacióDigital*. https://naciodigital.cat/societat/de-la-desinformacio-al-cost-ambiental-sis-amenaces-duna-intelligencia-artificial-fora-de-control_327660_102.html

MARTÍ, P. (2023b, 9 d'abril). Manuel Sanromà: «Si no regulem la IA, podem perdre el sentit de la realitat d'aquí a pocs anys». *Nació Digital*. https://naciodigital.cat/societat/manuel-sanroma-si-no-regulem-la-ia-podem-perdre-el-sentit-de-la-realitat-daqui-a-pocs-anys_327624_102.html

MAY, T. (2005). Foucault Now?. *Foucault Studies*, 3, 7-15. <https://doi.org/10.22439/fs.v0i3.873>

MCCARTHY, J. (2006). The Philosophy of AI and the AI of Philosophy. <https://www-formal.stanford.edu/jmc/aipphil/aipphil.html>

MCINTYRE, J. (2022, 4 d'agost). Michel Foucault and the construction of social reality. *ABC Religion and Ethics*. <https://www.abc.net.au/religion/michel-foucault-and-the-construction-of-social-reality/14005260>

MCLEMORE, M. (2021, 29 de diciembre). The complicated legacy of E. O. Wilson. *Scientific American*. <https://www.scientificamerican.com/article/the-complicated-legacy-of-e-o-wilson/>

MELLIZO, C. (1997). Prólogo. A: HOBBS, T. *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (1-19). Altaya.

MÉNDEZ COTA, G. (2021). The alien within, or the truly artificial nature of human intelligence. A response to Anne Dippel's Metaphors we live by. Three commentaries on artificial intelligence and the human condition. *ARBOR. Ciencia, Pensamiento y Cultura*, 197(800), a604. <https://doi.org/10.3989/arbor.2021.800006>

MIDGLEY, M. (1979). Gene-juggling. *Philosophy*, 54(209), 439–458.

MONTSERRAT, J. (1997). Introducció. A: Plató, *El Banquet. Fedre* (9-28). Edicions 62.

MOREY, M. (2002). Un fragmento de voz. Conjetura sobre las categorías nietzscheanas. A: *Enrahonar. Quaderns de filosofia*, 35, 77-87.

PACHILLA, P. (2024). Representación de la naturaleza y naturaleza de la representación en Latour. *III Congreso Internacional de Ciencias Humanas*, Escuela de Humanidades, Universidad Nacional de San Martín. <https://www.aacademica.org/3.congreso.eh.unsam/278>

PANIKKAR, R. (1998). *La Trinitat: Experiència humana primordial*. Empúries.

PANSERA, M. T. (2018). Philosophical Anthropology. *Encyclopedia of Life Support Systems*. <https://www.eolss.net/sample-chapters/c04/E6-20D-68-15.pdf>

PETERSON, K. (2010). All that we are: philosophical anthropology and ecophilosophy. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 6(1), 91-113. <https://cosmosandhistory.org/index.php/journal/article/view/166>

PINKER, S. (1995). *El instinto del lenguaje* (J. M. Igoa González, trad.). Alianza Editorial. (Obra original publicada el 1994.)

PINKER, S. (2007). Toward a consilient study of literature. *Daedalus*, 136(2), 57-72.

POITRAS SANTOS, J. (2017). Book review: Donna Haraway's *Staying with the Trouble. The Chart*. <https://thechart.me/book-review-donna-haraway-staying-with-the-trouble/>

RAMONEDA, J. (1984). Introducció. A: NIETZSCHE, F. *La gaia ciència* (13-28). Editorial Laia.

RISKIN, J. (2019). Pinker's Pollyannish philosophy and its perfidious politics. *Los Angeles Review of Books*. <https://lareviewofbooks.org/article/pinkers-pollyannish-philosophy-and-its-perfidious-politics>

RODRÍGUEZ, P. (2015). Prólogo. A: San Agustín, *Confesiones* (3a ed., 9-21). Alianza Editorial.

ROF, J. (1988). Introducción. A: FREUD, S. *Obras completas. Volumen 1: Ensayos I-IV* (19-36). Ediciones Orbis.

ROSE, S., LEWONTIN, R. i KAMIN, L. (1984). New biology versus old ideology. A: *Not in our genes* (265-290). Penguin Books.

ROUSSEAU, J.-J. (1985). *Les confessions*. Edicions 62. (Obra original publicada el 1782–1789.)

ROVIRA, J. (2000). L'ètica de Tomàs d'Aquino. A: BILBENY, N. (ed.), *Grans fites de l'ètica* (75-103). Editorial Cruïlla.

RUBIN, C. T. (2003). Artificial Intelligence and Human Nature. *The New Atlantis*. <https://www.TheNewAtlantis.com>

RUBIO, F. (1984). Introducció. A: MARX, K. *Manuscritos: Economía y Filosofía* (12a ed., 7-42). Alianza Editorial.

SAAR, M. i VOGELMANN, F. (2024). Thinking and unthinking the present: Philosophy after Foucault. *Foucault Studies*, 36, 31-54. <https://doi.org/10.22439/fs.i36.7231>

SACRISTÁN, M. (1983). Pròleg. A: MARX, K. *El Capital, I* (5-9). Edicions 62 / Diputació de Barcelona.

SAMARANCH, F. (1966). Prólogo. A: Aristóteles. *Constitución de Atenas* (2a ed., 9-23). Aguilar.

SAN MARTÍN, J. (2010). La antropología filosófica en la actualidad. *Revista internacional de Filosofía*, 50, 137-156.

SÁNCHEZ PASCUAL, A. (1995). Introducció. A: NIETZSCHE, F. *El nacimiento de la tragedia* (7-21). Alianza Editorial.

SANGREN, P. S. (2007). Anthropology of Anthropology? Further Reflexions on Reflexivity. *Anthropology Today* 23(4), 13-16. <https://doi.org/10.1111/j.1467-8322.2007.00523.x>

SANTORO, E. i MONIN, B. (2021). *Of essence and obsolescence: Priming artificial intelligence changes perceptions of human nature* [Preprint]. Stanford University. <https://doi.org/10.31234/osf.io/uvchf>

SAPOLSKY, R. M. (2005). Sick of poverty. *Scientific American*, 293(6), 92-99. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican1205-92>

SAPOLSKY, R. M. (2004). The frontal cortex and the criminal justice system. *Philosophical Transactions of the Royal Society of London. Series B, Biological Sciences*, 359(1451), 1787-1796. <https://doi.org/10.1098/rstb.2004.1547>

SAPOLSKY, R. M. (2012). Super humanity. *Scientific American*, 307(3), 40–43. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican0912-40>

SATUÉ, M. (1990). Comentarís a la crítica del judici d'Immanuel Kant. A: *Lectura de Husserl Kant Wittgenstein* (65-75). PPU.

SCHACHT, R. (1990). Philosophical Anthropology: What, Why, and How. *Philosophy and Phenomenological Research* 50, 155-176. <https://doi.org/10.2307/2108037>

SCOTT, S. (2023, desembre). As If You Had a Choice. *Stanford Magazine*. <https://stanfordmag.org/contents/as-if-you-had-a-choice>

SEARLE, R. (2012). Pinker, Foucault and progress. *Utopia or Dystopia*. <https://utopiaordystopia.com/2012/12/30/pinker-foucault-and-progress/>

SHAH, V. (2023, 14 de novembre). A conversation with Robert Sapolsky on the illusion of free will. *Thought Economics*. <https://thoughteconomics.com/robert-sapolsky/>

SHAPIRO, K. (2002). The Blank Slate by Steven Pinker. *Commentary Magazine*. <https://www.commentary.org/articles/kevin-shapiro-2/the-blank-slate-by-steven-pinker/>

SHELDRAKE, M. (2023). *Entangled Life: The Illustrated Edition*. The Bodley Head.

SINGER, P. (1989). All animals are equal. A: T. Regan & P. Singer (eds.), *Animal rights and human obligations* (148–162). Prentice-Hall.

SINGER, P. (2009). Speciesism and moral status. *Metaphilosophy*, 40(3–4), 567–581. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2009.01608.x>

SINGER, P. (2022, 4 de febrer). *Plant Liberation?* Project Syndicate. <https://www.project-syndicate.org/commentary/is-moral-standing-of-plants-same-as-animals-by-peter-singer-2022-02>

THOMAS, D. A. i CLARKE, K. M. (2023, 24 de gener). Can anthropology be decolonized? *Sapiens*. <https://www.sapiens.org/culture/can-anthropology-be-decolonized/>

TOSAM, M. J. i MBUWIR, K. (2015). Peter Singer and the deification of modern science: An ethical exploration. *Open Journal of Philosophy*, 5, 87–95. <https://doi.org/10.4236/ojpp.2015.51010>

TOVAR, A. (1997). *Un libro sobre Platón*. Círculo de lectores.

TRIGLIA, A. (2017, 21 de juliol). El reduccionismo y la Psicología: por qué no todo está en el cerebro. *Portal Psicología y Mente*. <https://psicologiymente.com/psicologia/reduccionismo-psicologia>

TUÑÓN DE LARA, M. (1990). Prólogo. A: ROUSSEAU, J.-J. *Contrato social* (5a ed., 11-30). Espasa Calpe.

VALLVERDÚ, J. (2023). What if plants compute? *Animal Sentience*, 33(17). <https://doi.org/10.51291/2377-7478.1793>

VALLVERDÚ, J. (2024). *Causality for artificial intelligence: From a philosophical perspective*. Springer Nature Singapore. <https://doi.org/10.1007/978-981-97-3187-9>

VAN DER GUN, L. i GUEST, O. (2024, 28 de maig). Artificial Intelligence: Panacea or Non-Intentional Dehumanisation? *Journal of Human-Technology Relations*, 2(1), 1-11. <https://doi.org/10.59490/jhtr.2024.2.7272>

VERJAT, A. (1985). Presentació. A: ROUSSEAU, J.-J. *Les confessions* (5-9). Edicions 62.

VILANOVA, E. (1990). Introducció. A: Tomàs d'Aquino, *Compendi de teologia* (7-27). Edicions Proa.

VIVES, J. (1995). Introducció. A: Plató, *Apologia de Sòcrates, Critó, Eutífró i Protàgores* (7-32). Edicions 62.

WAINWRIGHT, J. (2005). Politics of Nature: A Review of Three Recent Works by Bruno Latour. *Capitalism Nature Socialism*, 16(1), 115–122. <https://doi.org/10.1080/1045575052000335401>

WANG, Y.; KANG, X. i XIONG, J. (2023). Marx's thoughts on human essence and its realistic significance from the perspective of artificial intelligence. *Computer Sciences & Mathematics Forum*, 8(1), 77. <https://doi.org/10.3390/cmsf2023008077>

WENTZER, T. i MATTINGLY, C. (2018). Toward a new humanism: An approach from philosophical anthropology. *Journal of Ethnographic Theory*, 8, 144–157. <https://doi.org/10.1086/698361>

ZHOU, J. (2023). Higher Expectations of Artificial Intelligence in Terms of Morality and Humanity. *Journal of Education, Humanities and Social Sciences*, 20, 279-284. <https://doi.org/10.54097/ehss.v20i.11680>

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTÀRIA²¹⁸

AGUSTÍ D'HIPONA (1989). *Confessions* (M. Dolç, trad.). Edicions Proa.

ARISTÒTIL (1981). *Psicologia* (J. Leita, trad., E. Colomer, ed.). Editorial Laia.

ARISTÒTIL (1986). *Política*. (C. García Gual i A. Pérez Jiménez, trad.). Alianza Editorial.

ARISTÒTIL (1990). *Metafísica* (P. de Azcárate, trad.). Espasa Calpe.

ARISTÒTIL (1996). *Moral, a Nicómaco* (P. de Azcárate, trad.). Espasa Calpe.

BACON, F. (1987 [1620]). *Novum Organum* (R. Gual, trad., M. À. Granada, ed.). Editorial Laia.

CAMUS, A. (1981 [1951]). *El mito de Sísifo* (L. Echávarri, trad.). Alianza Editorial.

CAMUS, A. (1986 [1951]). *L'home revoltat* (J. Fuster i J. Palacios, trad.). Editorial Laia.

CASSIRER, E. (1996). *Filosofia de les formes simbòliques* (J. M. Borràs, trad.). Barcelona: Paidós

CASSIRER, E. (2021 [1944]). *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Yale University Press.

COMTE, A. (1982 [1844]). *Discurs sobre l'esperit positiu* (J. Melendres, trad., J. Rovira, ed.). Editorial Laia.

DARWIN, C. (1980 [1871]). *El origen del hombre* (J. Aguirre, trad.) EDAF.

²¹⁸ Aquesta bibliografia recull obres clau dels autors citats al llarg de la tesi, fonts primàries fonamentals dels pensadors del capítol segon i, finalment, obres que, encara que no citades, complementen la perspectiva general dels temes tractats.

DARWIN, C. (1988 [1859]). *El origen de las especies* (A. de Zulueta, trad., J. Josa i Llorca, ed.). Espasa Calpe.

DELEUZE, G. i GUATARI, F. (2000 [1976]). *Rizoma. Introducción* (J. Vázquez Pérez i U. Larraceleta, trad.). Pre-textos.

DERRIDA, J. (1997 [1978]). *Espolones. Los estilos de Nietzsche* (M. Arranz Lázaro, trad.). Pre-textos.

DESCARTES, R. (2002 [1637]). *Discurs del mètode* (P. Lluís Font, trad.). Edicions 62.

FOUCAULT, M. (1997 [1966]). *El pensamiento del afuera* (M. Arranz Lázaro, trad.). Pre-textos.

GADAMER, H.-G. (1991 [1975]) *Verdad y método* (A. Agud Aparicio i R. de Agapito, trad.). Editorial Sígueme.

GEHLEN, A. (1988 [1940]). *Man: His Nature and Place in the World* (C. McMillan i K. Pillemer, trad.) Columbia University Press.

HEGEL, G. W. F. (1985 [1807]). *Fenomenologia de l'esperit* (J. Leita, trad., R. Valls, ed., 2 vols.). Editorial Laia.

HEIDEGGER, M. (1971 [1927]). *El ser y el tiempo* (J. Gaos, trad.). Fondo de Cultura Económica.

HEIDEGGER, M. (1986 [1929]). *Kant y el problema de la metafísica* (G. Ibscher Roth, trad.). Fondo de Cultura Económica.

HEIDEGGER, M. (1994 [1953]). *Conceptos fundamentales* (M. E. Vázquez García, trad.). Altaya.

HOBBS, T. (1997 [1651]). *Leviatán: La materia, forma y poder de un Estado eclesiástico y civil* (C. Mellizo, trad., 2 vols.). Altaya

HUME, D. (1998 [1748]). *Investigació sobre l'enteniment humà* (J. M. Sala-Valldaura, trad., V. Camps, ed.). Edicions 62.

KANT, I. (1995 [1785]). *Fonamentació de la metafísica dels costums* (J. Leita, trad., P. Lluís Font, ed.). Edicions 62.

KANT, I. (1996 [1783]). *Prolegòmens a tota metafísica futura que pugui presentar-se com a ciència* (G. Vilar, trad., P. Lluís Font, ed.). Edicions 62.

KIERKEGAARD, S. (2011 [1843-45]). *Tres discursos en ocasions suposades* (J. C. Canovas, trad. i ed.). Editorial Proteus.

MAQUIAVEL (1996 [1532]). *El príncep* (J. Moners, trad. i ed.). Edicions 62.

MARX, K. (1983 [1867]). *El capital, I* (J. Moners, trad. i ed.). Edicions 62.

MILL, J. S. (2010 [1859]). *On Liberty*. Penguin Books.

MONTAIGNE, M. de (2011[1580-1588]). *Assaigs* (V. Alonso, trad., 3 vols.). Proa.

MORE, T. (1998 [1516]). *Utopía* (E. García Estébanez, trad. i ed.). Akal.

MOSTERÍN, J. (2006). *La naturaleza humana*. Espasa Calpe.

NIETZSCHE, F. (1984 [1882]). *La gaia ciència* (J. Leita, trad., J. Ramoneda, ed.). Editorial Laia.

NIETZSCHE, F. (1998 [1887]). *La genealogia de la moral* (J. Leita, trad., J. M. Calsamiglia, ed.). Edicions 62.

NIETZSCHE, F. (2000 [1886]). *Més enllà del bé i del mal* (M. Costa, trad. i ed.). Edicions 62.

NIETZSCHE, F. (2000 [1896]). *Sobre veritat i mentida en sentit extramoral* (J. B. Llinares, trad.). Editorial Diàlogo.

NIETZSCHE, F. (2007 [1883]). *Així parlà Zaratustra* (M. Carbonell, trad.). Quaderns Crema.

ORTEGA Y GASSET, J. (1977). *Meditación de la técnica*. Revista de Occidente.

PLATÓ (1998). *Diàlogos*. Editorial Porrúa.

PLESSNER, H. (2019 [1928]). *Levels of Organic Life and the Human* (M. Hyatt, trad.). Fordham University Press.

ROUSSEAU, J.-J. (1985 [1762]). *Emili o de l'educació* (M. Gispert, trad.). Eumo Editorial.

ROUSSEAU, J.-J. (1990 [1762]). *Contrato social o principios de derecho político* (F. de los Ríos, trad.). Espasa Calpe.

SARTRE, J.-P. (1996 [1946]). *El existencialismo es un humanismo* (M. Corella Losada i F. Caballero Quemades, trad.). Santillana.

SCHELER, M. (2008 [1928]). *The Human Place in the Cosmos* (M. S. Frings, trad.). Northwestern University Press.

SPINOZA, B. (1991 [1677]). *Tractat sobre l'esmena de l'enteniment. Cartes sobre el mal* (J. Medina, trad., P. Lluís Font, ed.). Edicions 62.

SPINOZA, B. (1998 [1677]). *Ética demostrada según el orden geométrico* (V. Peña, trad.). Alianza Editorial.

TOMÀS D'AQUINO (1990). *Compendi de teologia* (V. Sella, trad.). Edicions Proa.

UNAMUNO, M. de (1983 [1913]). *Del sentimiento trágico de la vida*. Sarpe.

WITTGENSTEIN, L. (1983 [1969]). *De la certesa* (J. L. Prades i V. Raga, trad. i ed.). Edicions 62.

WITTGENSTEIN, L. (1997 [1921]). *Tractatus logico-philosophicus* (J. M. Terricabras, trad. i ed.). Edicions 62.

WITTGENSTEIN, L. (1997 [1953]). *Investigacions filosòfiques* (J. M. Terricabras, trad. i ed.). Edicions 62.