

---

This is the **published version** of the bachelor thesis:

Russa Puig, Àlex; Sastre-Juan, Jaume , dir. Escalar l'Olimp: investigació sobre el desnivell prometeic. 2023. 32 pag. (Grau en Filosofia)

---

This version is available at <https://ddd.uab.cat/record/293208>

under the terms of the  license

# Escalar l'Olimp

## Investigació sobre el desnivell prometeic

Treball Final de Grau en Filosofia

Autori: Àlex Russa Puig  
Tutor: Jaume Sastre Juan



Portada: Neil Pra Monego

## Índex de continguts

1. Introducció .....	4
2. El desnivell prometeic.....	4
3. Desplegament del concepte en el cas històric de la banalització de l'àtom .....	8
4. Eatherly com a exemple paradigmàtic d'humanitat .....	13
5. Propostes per superar el desnivell prometeic .....	21
6. Conclusions .....	29
Referències .....	31

## Resum

El desnivell prometeic és la desigualtat de magnitud entre les facultats de fer, d'imaginar i de sentir. Suposa un obstacle per la reflexió ètica i política, que adquireix la profunditat històrica necessària per orientar una possible superació en l'aplicació a la representació cultural de l'àtom i la seva banalització. La resolució ètica no ve en forma de contraargumentació conceptual, sinó en la interpretació, des de l'ètica de la cura, del personatge històric Claude Eatherly, qui es resisteix a negar els crims que va cometre contra la humanitat. La resposta no pot ser adequada, però tenim guies per cultivar-ne una millor.

Paraules clau: desnivell prometeic, ètica de la cura, cultivar responsabilitat, filosofia de la tecnologia

## Summary

The promethean gap is the inequality in magnitude between the faculties of doing, imagining, and feeling. It poses an obstacle to ethical and political thinking, which gains the historical depth necessary to guide a potential overcoming in its application to the cultural representation of the atom and its banalization. The ethical resolution does not come in the form of conceptual counterargument but in the care ethics interpretation of the historical figure Claude Eatherly, who resists denying the crimes he committed against humanity. The response may not be adequate, but we have guides to cultivate a better one.

Keywords: promethean gap, care ethics, cultivating response-ability, philosophy of technology

## 1. Introducció

El filòsof Günther Anders descriu la incapacitat humana de copsar allò de què som capaços en l'època actual. Podem elaborar complexes armes nuclears, però no podem representar-nos què significa que existeixin: la nostra imaginació no és tan plàstica com ho és la nostra capacitat d'innovar. L'actitud general respecte la innovació és d'acceptació alegre i d'inclusió de nous artefactes tecnològics sense qüestionament. I, si hi ha neguit, es considera que es deu al fet que l'usuari encara s'ha de familiaritzar amb el progrés, o que és una qüestió de mala premsa; l'àtom és pacífic. Ara bé, el món ha canviat radicalment amb la mera existència de l'armament i l'energia nuclear. Ser conscients d'això implica entendre la responsabilitat inherent a viure en un món així, i obliga a preguntar-nos com relacionar-nos-hi de manera ètica.

El mètode que seguirà el treball serà el d'anàlisi, comentari, comparació i interpretació de textos de tal manera que s'exposin, es relacionin i es comparin idees per tal de resoldre les qüestions plantejades més amunt. Analitzarem el desnivell prometeic de Günther Anders que desenvolupa en *La obsolescència del home*; compararem aquesta idea amb l'anàlisi de la banalització de l'àtom dels estudis publicats per *Centaurus* "Fun and Fear" i editats per Jaume Sastre Juan i Jaume Valentines Álvarez, així com l'estudi tecnoestètic del nuclear de Joseph Masco per veure com s'arriba, històricament, a la condició banal de l'àtom; interpretarem i comentarem la correspondència amb Anders de Claude Eatherly per veure en els actes, les idees i els desitjos d'aquest pilot una expressió de resistència que descriu també Carol Gilligan, així com el paradigma d'humanitat de l'ètica de la cura, que obre una possibilitat de resposta a l'obstacle del desnivell. Acabem profunditzant aquestes possibilitats, comparant altres textos d'Anders amb idees de Langdon Winner i Donna Haraway per millorar la comprensió política i ètica de la mena de compromís que demana una existència caracteritzada per l'àtom.

## 2. El desnivell prometeic

Abans d'analitzar el concepte de desnivell prometeic, cal contextualitzar l'obra i l'autor. Günther Anders (1902 – 1992) és un filòsof austríac i crític cultural del segle XX conegut especialment pel seu treball filosòfic sobre tecnologia i societat. De manera ocasionalista, és a dir, prenent com a punt de partida els fenòmens del seu temps (la ràdio, la televisió, una obra de Beckett, la bomba nuclear), va reflexionar sobre l'estat i la naturalesa filosòfica i històrica de l'ésser humà.

Va tenir cert contacte amb l'escola de Frankfurt, ja que era cosí Walter Benjamin, però en general era un filòsof independent. Com la majoria dels seus companys jueus, va haver d'escapar d'Alemanya. Va conèixer a Hannah Arendt, amb qui formà un matrimoni durant

vuit anys. Com ella, la temàtica de la banalitat del mal i la figura d'Eichmann foren aspectes rellevants en la seva obra. En el cas d'Anders, ell centra la seva atenció en la figura que considerarà antitètica d'Eichmann: Claude Eatherly.

El 1956, havent tornat a Àustria, Günther Anders va conèixer a Claude Eatherly, qui, després d'haver col·laborat de forma directa en el bombardeig d'Hiroshima, va ser l'únic pilot que es va mostrar reticent a la lloança dels actes comesos com actes de pau, i va començar a delinquir per tal de ser castigat; el 1959 va decidir escriure'l. Disposem de la seva correspondència en la recopilació publicada sota el nom *Burning Conscience*, en anglès. Eatherly, contràriament a Eichmann, era conscient dels efectes que el seu treball com a pilot comportaven, i mai no va intentar excusar-se ni delegar la seva responsabilitat a una autoritat superior.

També Anders es va implicar activament en moviments antinuclears. Entenia que amb l'expressió "d'ús pacífic" de la bomba, que acabava guerres o que servia només a manera d'instrument polític d'ultimàtum o amenaça, era en realitat una forma d'apartar la mirada sobre el que ell considerava l'aparell nuclear. Afirmava que, fins i tot si es creu en la bomba com un instrument de poder, la tranquil·litat que algú expressa quan diu "realment no empraran la bomba" continuava infundada. Primer, perquè en la lògica econòmica de la producció d'armament nuclear, és *immoral* (Anders 2011, 246) no servir-se d'un producte que es crea, de la mateixa manera que és un malbaratament no destinar un producte per a la seva consumició. I segon, perquè no "s'empra" a la manera que s'empra un artefacte per atènyer un fi; perquè no es pot contenir en la categoria de mitjà. Precisament, la tesi que cap artefacte tecnològic és un mitjà, sinó que introdueix canvis i patrons en el món en què s'inclou, és una constant d'Anders que apareix en tots els seus assajos sobre les tecnologies.<sup>1</sup>

Günther Anders, en l'obra *La Obsolescència del Hombre*, va elaborar el concepte de *desnivell prometeic*. L'obra consta de diversos assajos en què reflexiona sobre innovacions tecnològiques i les seves implicacions, característiques psicològiques de les masses en el seu temps, el nihilisme i obres de teatre, entre d'altres coses. En "Sobre la bomba i les arrels de la nostra ceguesa de l'apocalipsi", descriu el terme de què ens servirem en tot el treball com: "el desnivel que existe entre nuestra 'capacidad prometeica' —los productos hechos por nosotros, los 'hijos de Prometeo'— y todas las demás capacidades" (Anders 2011, 259). Dit en altres paraules: podem fer, crear, calcular, planificar en una magnitud que no coincideix amb la petita escala amb què podem imaginar; i aquesta tampoc coincideix, per comparació, amb l'escala encara més petita del que podem sentir i del que podem assignar-nos responsabilitat.

---

<sup>1</sup> Aquí, la distinció entre *mitjà* i *medi* és prou rellevant, tot i que la versió del text que estem emprant està en castellà i, per tant, no la fa servir. Per *mitjà* es fa referència a la concepció acrítica dels artefactes, que els entén com una manera de realitzar una possibilitat o atènyer un fi. Per *medi*, en canvi, es fa referència a la concepció dels artefactes com integrants que componen un món o una forma de vida determinada, per emprar l'leguatge aliè a Anders.

Un esclarament: aquest desnivell no és necessàriament un defecte natural i és possible que ens ajudi a viure millor els diferents aspectes de la nostra vida. Per exemple, sentir el dolor aliè com si el patíssim nosaltres mateixos seria horrible, però sentir-lo en un grau menor, de manera empàtica, permet que actuem sense paraitzar-nos i que podem ajudar als altres. Ara bé, aquesta distància entre facultats afecta negativament els contextos als quals mai no havíem estat subjectes, com el de la producció a gran escala o la violència sistematitzada (com va ser el cas de l'Holocaust). Tot i ser natural, el desnivell prometeic és mal·leable, i ara més que mai la *facultat de fer* és tan llunyana de la *facultat de sentir* que la majoria d'esquemes ètics no serveixen. La facultat d'imaginació és elàstica, la facultat de sentir, immòbil. En canvi, la facultat de produir i crear es pot ampliar lliurement.

El desnivell prometeic és la principal arrel del que l'autor anomena *la ceguesa de l'apocalipsi*, perquè incapacita veure allò de què som capaços, és a dir, de la fi del món. Perquè el simple fet que disposem d'armament nuclear canvia les nostres potencialitats destructives fins al punt d'eliminar el futur, el present i el passat:

[L]o pasado incluso jamás habría pasado, pues ¿en qué se diferenciaría lo que sólo es pasado de lo que jamás existió, si no hay nadie, que se acuerde de lo pasado? Y tampoco escaparía el futuro, que estaría muerto antes de que hubiera llegado la hora de su vida, de manera que en vez del futuro anterior del Eclesiastés, que todo lo devora, en vez del desconsolador "Será pasado" empezaría su dominio [...] el aún más desconsolador "Nada existió". (Anders 2011, 236)

El principal motiu pel qual empra el terme *desnivell prometeic* és per la necessitat de donar un nom a la banalització de la bomba nuclear. Necessita exagerar i apel·lar a la mitologia grega, perquè tant en el seu temps com en el nostre és impossible que prenem consciència de les capacitats destructives de l'ésser humà actual i que, per tant, tinguem qualsevol mena de resposta ètica. Si en algun altre temps, com en la modernitat, els problemes ètics eren sobre si buscar el plaer o seguir el deure, si ser egoista o altruista, si hi ha una virtut moral a què hem d'aspirar... aquests problemes ja no ressonen de cap manera, perquè l'ésser humà està separat entre aquell que fa, a una banda de l'abisme, i aquell que sent, a l'altra. I això és en gran part perquè en la lògica capitalista, o moral econòmica, en el text (Anders 2011, 246), la producció demana un tipus de persona específic: *l'home medial* (Anders 2011, 278), que es desentén d'allò que produeix o del treball en què col·labora. Aquest tipus de persona és el que tracta en les altres arrels de la ceguesa de l'apocalipsi; si la principal arrel és antropològica-filosòfica, aquestes són històriques. L'arrel històrica que ha ampliat més el desnivell prometeic és el que l'autor anomena "medialitat".

La "medialitat" (Anders 2011, 273) fa que no podem concebre cap mena de *telos* en la nostra capacitat de fer. Amb el terme "medialitat" designa aquella existència que ni és agent ni és pacient, sinó que pretén simplement col·laborar en una acció, portant-la d'un pas a un altre. El tipus de treball predominant demana que cadascú col·labori en la seva empresa com una peça en un gran engranatge, de manera que es treballi movent i essent mogut, cap a un lloc

que no és útil qüestionar. S'exclou el treballador de les finalitats de l'empresa, perquè no hi pot intervenir, perquè no és propietari dels mitjans (ni encara menys dels fins) de la producció. Llavors, no necessita ser conscient dels fins que obté el grup per al qual treballa. En aquest mode d'existència: "el producto del trabajo está 'más allá del bien y del mal'" i, en canvi, "trabajar, en cuanto tal, se considera "moral" en todas las circunstancias". (Anders 2011, 276) La facultat de responsabilitzar-se que mencionàvem més amunt és completament absent; la facultat prometeica, en canvi, és la més lloada.

Podem anar més enllà i afirmar que la consciència de l'home medial no és només *innecessària*, sinó que també és *indesitjada*. L'assaig sobre la vergonya prometeica contribueix a aquesta proposició si és comparada amb l'anàlisi sobre el mode d'existència ja mencionat. En aquest assaig, Anders descriu el sentiment que predomina respecte als productes humans en el que ell anomena l'època de la segona revolució industrial: la vergonya. En com un instructor d'aviació parla de l'home com una construcció fallida (Anders 2011, 47), en com un malalt es lamenta que no hi ha "homes de recanvi" (Anders 2011, 47), en com es va preferir una màquina a la decisió humana per determinar qüestions de conflicte bèl·lic (Anders 2011, 72)... en totes aquestes anècdotes que exposa l'autor s'expressa un desig de transformar-se en, no una criatura que aprèn contingentment aquesta i aquella destresa per interactuar amb el món, no un humà mortal que intenta i s'equivoca, sinó en un aparell dissenyat, perfecte per realitzar les seves funcions, reemplaçable peça a peça. És el desig dels fills de Prometeu de convertir-se en els aparells que ells mateixos fan.

Aquest desig implica una vergonya de ser lliure i de *no* ser merament un cos. En l'intent de transformació, la llibertat i la consciència són impediments al bon funcionament de l'aparell, que l'humà deu a la màquina. Aquest és el problema de la transformació; no que pugui ser un rebuig al destí natural o morfològic de l'espècie (Anders 2011, 61), sinó que la transformació té per objectiu sinó una adaptació de l'ésser humà al seu aparell, i no pas una millora de l'ésser humà.<sup>2</sup> Això comporta l'extremitat del desnivell prometeic en tant que l'aparell, a què ens volem aproximar, no pot imaginar ni encara menys responsabilitzar-se o veure les conseqüències dels seus actes. Tenir aquestes facultats faria possible la deliberació moral que es genera quan les facultats de fer, d'imaginar i de sentir es troben en sincronia, com hem dit més amunt. Així, la consciència no només és innecessària per l'home medial, sinó també indesitjada.

A més, apunta Günther Anders que a aquesta "moral" contribueix el fet que encara es creu en un progrés gradual de la història. Tot i que el pensament europeu contemporani ha

---

<sup>2</sup> Aquesta part pot semblar una anàlisi dels sentiments humans del passat, aplicables només el segle XX. En especial en la màxima que es tenia respecte la bomba atòmica: "arriba a ser el que ets" (Anders 2011, 55). Però pensem en els problemes que troben les persones grans que no estan *adaptades* als aparells digitals, moltes incapaces d'anar a la majoria de bancs amb una llibreta d'estalvis. Aquí, en comptes de modificar les màquines o els artefactes tecnològics per tal que s'adaptin als nostres cossos, a les nostres capacitats, modifiquem els nostres cossos per tal que s'adaptin als artefactes.



abandonat la idea de Déu, no ha abandonat, com a mínim en la lògica de producció, la fe en el progrés. A conseqüència d'això, no és possible pensar un final de la història, sigui bo o dolent, perquè el progrés és *cap a millor*, no *cap a un final*. Encara menys pot existir una apocalipsi, segons aquesta creença, perquè el mal és vist seguint l'esquema de la teodicea de Leibniz, en què és simplement allò que encara no és bé (o *millor*, en aquest cas) (Anders 2011, 266). Si el futur, que va gradualment cap a millor, ja està determinat, no té cap mena de sentit per a l'ésser humà actuar com si les seves accions afectessin la posteritat de manera permanent. I en el cas de l'home medial encara menys, ja que aquest no actua, sinó que col·labora; no projecta un futur, sinó que practica el mateix seguit d'accions intentant imitar l'aparell que el supera. El desnivell prometeic, aquí, es desplega com la incapacitat de concebre el futur que l'humà està, de fet, realitzant.

En resum, l'obra d'Anders entén amb el concepte de desnivell prometeic, d'una banda, una distància natural entre la magnitud de les facultats humanes i, de l'altra, un desnivell ampliat en el curs de la història recent, donat el context econòmic, bèl·lic, ideològic, de forma de producció o condicions de treball, i de psicologia de masses.

### **3. Desplegament del concepte en el cas històric de la banalització de l'àtom**

Un cop examinat en detall el concepte del desnivell prometeic en l'ordre discursiu de l'autor que l'encunya, és igualment rellevant explorar el concepte en l'ordre material, amb el qual descobrirem de quina manera es desplega el desnivell prometeic en la banalització de les tecnologies nuclears. Si no sabem com s'ha intentat pacificar l'àtom, no podrem elaborar cap mena de plantejament ètic al respecte.

Per banalització es pot entendre la transformació d'un objecte o fenomen estrany en una cosa propera, familiar, domèstica (Anders 2011, 123-124). Ara bé, aquesta significació no necessàriament implica que l'objecte banalitzat es torni mundà o poc important. En els textos de què ens servim per exposar la banalització de l'àtom es mostra com aquest procés no exclou el caràcter excepcional de l'objecte banalitzat: "nuclear energy is often portrayed as a safe and exceptionally benign achievement of human ingenuity" (Sastre-Juan i Valentines-Álvarez 2019, 6).

En referència a aquest objectiu, un estratagema recurrent i exitós ha estat lligar simbòlicament l'acceptació innocent de l'àtom amb la infància, tant metafòricament com socialment i política. En la dècada dels noranta, la planta nuclear Khmel'nitski, part d'una Ucraïna independent i post-Txernòbil, va organitzar una competició de dibuixos que havien d'expressar temes nuclears, amb l'objectiu d'educar sobre els beneficis de l'energia nuclear i infondre l'orgull que es vivia a prop d'una planta: "We live in the city of energy specialists" (Kasperski 2019, 57). En aquests dibuixos, la investigadora Tatiana Kasperski troba elements recurrents escenaris bucòlics, nens jugant, dones amb vestits tradicionals, tots davant un fons

decorat per una central nuclear. Les poques imatges que feien referència a l'accident de Txernòbil eren només seleccionades pel jurat quan era inclòs en un missatge positiu sobre el futur de la nació. Aquesta competició va ser coordinada arreu d'Ucraïna per l'empresa Energoatom, que controla totes les centrals nuclears del país. La iniciativa, que seguia la lògica de qualsevol altre govern amb accés a l'energia nuclear, era guiar l'opinió pública des del rebuig i obstaculització del desenvolupament d'aquestes tecnologies i cap a la banalització i admiració d'aquestes. Es volia també presentar la indústria com oberta i accessible. (Kasperski 2019, 58).

Per a la indústria, la raó per la qual el públic no creia en l'àtom era perquè no estava prou educat ni podia estar-ho fàcilment. El prejudici i el neguit de la guerra negaven el correcte judici de la majoria. Excepte, és clar, dels infants, que no tenen gens de por ni odi educats per encara, que són més "mal-leables" i plens de curiositat. També podien ser, els nens, aquells qui educarien la seva família i n'inspirarien l'entusiasme (Kasperski 2019, 62). En aquests sentits la metàfora és comú a altres Estats: n'és un exemple l'exposició "Atomsville USA" al Hall of Science de Nova York, als Estats Units, exclusiu per nens. En altres exposicions de la Hall of Science també el recurs retòric de deixar lliure el "nen interior" és igualment emprat.

El Hall of Science de Nova York el 1969 tenia el projecte d'instal·lar un reactor en funcionament (Sastre-Juan 2019, 40). Tot i tenir plans per realitzar activitats educatives d'alumnes d'instituts i obrir l'accés a la recerca científica des del districte de Queens, el seu ús principal anava a ser l'establiment d'un espai on fer demostracions públiques (Sastre-Juan 2019, 40). L'Atomarium, així es deia l'exposició, seria un reactor de 100 kW que el públic podria veure i acostar-s'hi de manera segura. L'historiador Jaume Sastre Juan analitza les principals estratègies de banalització de què l'experiència estètica de la demostració es faria servir. La primera, la transparència controlada. L'únic element que separa l'espectador del laboratori és una finestra de plexiglàs; es controlen els marcs específics des dels quals s'observa, a part del discurs que acompanya i guia el que el públic sent. La segona, la immersió. El fet que s'estava dins de la planta nuclear la proximitat de la qual es temia. (2019, 42-43).

L'Atomarium va fracassar com a projecte, i la idea de tenir un reactor en una exposició no és nova. Tanmateix, els intents de banalitzar l'àtom a través de la tècnica estètica persisteixen com una de les materialitzacions més significatives del desnivell prometeic (en tant que modula la percepció de l'artefacte tecnològic i minimitza la seva realitat política). Encara menys s'arriba a la realització que s'és incapaç d'entendre aquesta darrera realitat: un cop dins el reactor nuclear, aquest "era aparentment segur. Res passava" (Sastre-Juan 2019, 42).

Si bé la pacificació de l'àtom va requerir de grans esforços mediàtics i culturals per convèncer l'escena pública des del segle XX, "de portes cap endins" la banalització va ser gradual; també en els espais on es fabrica la bomba es va donar el mateix cas. Si considerem l'anàlisi de Günther Anders vàlid, i una de les arrels de la ceguesa de l'apocalipsi té lloc en el mode d'existència del treballador, llavors els membres del laboratori també experimenten la

banalització del nuclear; per tant, vegem també com es relaciona el desnivell prometeic en el context específic dels fabricants de la bomba.

El primer assaig de la bomba nuclear (i, com s'ha anotat abans, qualsevol assaig d'armament nuclear real és superat per l'armament nuclear mateix), anomenat Trinity, va ser presenciada per més de quatre-centes persones. Els seus testimonis recullen la impotència i fragilitat de l'ésser humà davant de la força destructiva del nuclear. Robert Oppenheimer, físic teòric present en l'experiment, i director científic del Projecte Manhattan, va intentar descriure el que sentia amb mites com el destructor de móns al Bhagavad Gita, així com amb la llegenda de Prometeu.

When it went off, in the New Mexico dawn, that first atomic bomb, we thought of Alfred Nobel, and his hope, his vain hope, that dynamite would put an end to wars. We thought of the legend of Prometheus, of that deep sense of guilt in man's new powers, that reflects his recognition of evil, and his long knowledge of it. We knew that it was a new world, but even more we knew that novelty itself was a very old thing in human life, that all our ways are rooted in it. (Rhodes 1988, 676)

Afirma l'historiador Josep Masco que, en l'assaig *Trinity*, s'obren experiències ètiques i estètiques: l'enfrontament ètic o la necessitat de parlar des d'una "banda de l'abisme" cap a l'altra, trobant versos i històries que puguin servir d'espai per concebre de què és capaç la bomba; l'estranyesa de trobar-se amb un *sublim nuclear*, una infinitud que amenaça l'ésser humà i que alhora parteix d'aquest. El cos dels fabricants, els seus sentits i òrgans, estan en una proximitat vulnerable respecte la bomba i els seus efectes. Ara bé, des de 1992, les grans potències nuclears no assagen armament nuclear, sinó que mantenen el material per "quan sigui necessari". L'estat actual de les ciències d'armes nuclears obstaculitzen l'accés cognitiu vers els efectes de la bomba.

Per tal de comprendre aquest estat, cal explicar certs canvis en el curs de la història des de l'assaig Trinity fins ara. Masco divideix la manera com operen els laboratoris dedicats a l'arsenal nuclear en tres règims: el règim d'experiments per sobre de terra, el règim d'experiments per sota de terra i el règim de la "Science-Based Stockpile Stewardship" o SBSS (Masco 2004, 347).

El primer règim tenia per objectiu la producció i l'experimentació amb armes nuclears. La seva dimensió principal, la militar, era l'única dimensió concebible. Per exemple, els científics de Los Alamos d'aquell temps, en plena Guerra Freda, investigaven dissenys de bombes amb més rendiment (més quilotones) i preparaven escenaris nuclears com l'*Operation Cue*, en què es va construir una ciutat-simulacre perquè soldats practiquessin l'evacuació de civils en tal situació d'alerta i perquè la població aprengués les possibilitats de sobreviure un escenari aniquilat per la bomba. La lliçó didàctica no treu el fet que la detonació de la bomba, així com

l'exposició a la pluja radioactiva per part del personal present,<sup>3</sup> van ser reals. Entre 1945 i 1963, Estats Units va conduir un total de 210 experiments per sobre el terra i a elevades altituds atmosfèriques, i uns altres cinc que van tenir lloc sota l'aigua (Masco 2004, 352). Cadascun d'aquests experiments va tenir efectes que perduren avui dia, i fins i tot víctimes mortals, com la d'Aikichi Kuboyama.

El 1963 es va signar el Tractat de Prohibició Parcial de Bombes de Proves Nuclears, que limitava l'experimentació d'arsenal nuclear a espais exclusivament sota terra. Sota aquest nou règim, doncs, els científics de Los Alamos accedien l'experiment de manera mediatitzada per instruments i càmeres, i els efectes només es podien calcular. La bomba nuclear existeix en un reialme inaccessible pel científic, excloent d'aquesta manera el producte del fabricant. No es veu el cràter de l'explosió, ni ningú observa com si "la terra s'hagués obert i els cels s'haguessin partit" (Masco 2004, 352). Ja que no era visible la precipitació radioactiva, els científics dedicaven els seus esforços a estudiar la complexitat de la detonació, no tant els efectes que podia tenir en el cos humà, aliè a una explosió ja banalitzada. "The underground regime contained the bomb both physically and cognitively, allowing the process of conducting weapons research to be increasingly abstracted from the military reality of the technology" (Masco 2004, 358)

L'objectiu de l'experimentació va canviar radicalment: es va passar de la dramatització del poder destructiu dels artefactes nuclears, o de l'associació estètica de la seva figura amb, estrictament i exclusiva, una arma; a la depuració d'elements insegurs i disruptius, com el sabotatge, o al desenvolupament de la bomba de manera abstracta, gairebé sense considerar la seva realitat (destructiva). Com expressa un testimoni entrevistat per l'historiador Joseph Masco: "We were ordered to take beryllium out of nuclear weapons because it's a poison. [...] You're worried about the health effects of a bomb that is in the megaton range!" (Masco 2004, 357).

Si en el primer règim era oportú parlar de *sublim nuclear*, en aquest regna la banalitat de qualsevol treball "medial". Pels propòsits del treball, l'expressió de sublimitat prové de la teoria estètica de Kant, en què el *bell* (contingut, plaent, perfecte) s'oposa al *sublim* (incontenible, paralitzant, amorf) (Kant 1790, §23). Si *Les tres gràcies* de Rubens pretén evocar la idea de bellesa, el *Caminant sobre un mar de núvols* de Friedrich inspira el sublim. El sentiment de sublim pot ser matemàtic, caracteritzat per quelcom la comprensió de la magnitud del qual supera qualsevol altra cosa. També pot ser dinàmic, llavors es caracteritza per intentar copsar una força que supera les nostres capacitats. De la mateixa manera, el teòric i historiador David E. Nye, l'autor Jonathan Schell i el director del laboratori Harold Agnew, entre d'altres, creuen que l'arsenal nuclear evoca el sentiment de sublim (Masco 2004, 350). El sublim que provoca és diferent, però, en el sentit que sorprèn una magnitud

---

<sup>3</sup> I no tant present, ja que els efectes van ser notats fins i tot a Missouri, a uns mils cinc cents quilòmetres de distància del centre de l'operació.

que s'ha dissenyat i que es coneix numèricament, i que la força que aclapara els sentits és una força artificial, no una tempesta ni cap mar de núvols.

En el segon règim, la conceptualització de la bomba es dotava d'un sublim matemàtic, si cap. Els efectes dels experiments eren sabuts pels científics primer a través de l'anàlisi i interpretació de dades: el temps que durava una explosió era calculat en centenars de milions de dècimes de segons. El que es calculava era impressionant numèricament, però era una quantitat mesurable. L'experiència fenomènica va passar de ser mediatitzada per una tecnologia que canvia el món sensorial però encara hi dona accés directe, a ser mediatitzada per tècniques hermenèutiques. Dit d'altra manera, en aquest règim la bomba no es veu, es llegeix.<sup>4</sup> En aquest sentit, l'experiència de la detonació pot arribar a ser banal: "whereas an aboveground explosion was always an exciting spectacle and a marked event for weapons scientists, an underground detonation could be boring" (Masco 2004, 356).

El 1970 Estats Units va signar el Tractat de No Proliferació Nuclear, sota el qual no es podien provar bombes de més de 150 quilotones. Ara bé, això no va comportar que la producció d'arsenal nuclear amb més rendiment fos detinguda. No va ser fins al 1992 que es va abandonar el disseny de bombes atòmiques a Los Alamos; no es van abandonar les instal·lacions com a tal, però. Masco situa el darrer règim el 1995 amb el pla de quinze anys anomenat "Science-Based Stockpile Stewardship" o SBSS, que tenia la missió de protegir el material ja produït i estudiar com els seus components envellien amb el pas del temps.

En aquest règim, s'introdueixen noves mediacions perceptives i transformacions conceptuals que separen més els treballadors de l'artefacte amb què treballen i la causa perquè col·laboren. Pel que fa al concepte de la bomba, aquesta no es veia com un aparell principalment destructiu, sinó com un organisme. La gerontologia és l'objectiu d'aquest règim: s'intenta estendre l'obsolescència planificada de cada tipus, per la qual cosa s'ha de portar la "bomba vella" a constants anàlisis. Es comprova la resistència del circuit de cada detonador, s'elaboren imatges amb rajos X per veure si hi ha anomalies, es desmunten alguns detonadors per inspeccionar l'assemblatge, es proven els temps de trànsit i es comproven amb el seu temps original... (Masco 2004, 360). La forma de la bomba adopta un cos fràgil que necessita "atenció i aliments", es "posa malalta" i "va l'hospital", té "revisions mèdiques" regulars..." (Masco 2004, 359). La vulnerabilitat s'ha traslladat a l'arma, no al subjecte dels seus efectes. Amb aquesta nova significació, l'àtom és personal. L'antropòleg Hugh Gusterson observa com al laboratori la metàfora del naixement<sup>5</sup> precedeix la de la destrucció en un "intent d'emetre el significat d'aquesta tecnologia en clau afirmativa" (Gusterson 1996, 145); inevitablement s'amaguen les implicacions polítiques i socials de la producció de la bomba sota la caracterització natural i reproductiva que l'envolta.

---

<sup>4</sup> Sobre les tècniques encarnades i hermenèutiques, veure Ihde 1990, 72-96

<sup>5</sup> Un altre cop, la connexió entre infància i ciència és present amb els mateixos motius de banalització.

A partir dels canvis al laboratori de Los Alamos que inicia el pla de 1995, l'instrument a través del qual s'experimenta la realitat de l'arsenal nuclear configura una relació hermenèutica entre el subjecte i el món, amb la diferència clau que el "món" és simulat.

The experiment is no longer an earthshaking rumble in the Nevada desert registered on seismographs around the world but is now a virtual nuclear explosion simulated on the world's fastest computers at Los Alamos, Lawrence Livermore, and Sandia National Laboratories. (Masco 2004, 364)

Poder contenir l'experiment en una simulació virtual implica que es té domini absolut sobre l'experiència estètica. Es pot mirar la plaent figura esfèrica de la implosió, canviar la quantitat dels components atòmics per observar diferents resultats, parar, amb realitat virtual, la detonació i simular la reacció en cadena de la fissió nuclear pas per pas... La satisfacció de la curiositat i la modelació lliure de la realitat fan que la bomba evoqui, si un cas, *bellesa*. Els científics que decideixen treballar a Los Alamos poden gaudir, llavors, d'equipament d'última generació i fer una mena de recerca simbòlicament separada de la realitat (destructiva, val la pena repetir-ho) de la bomba.

La relació entre l'experiència de sublim i el desig moral de desmantellar l'arsenal només la defensa el director del laboratori de Los Alamos Harold Agnew. Però l'afirmació que veure una explosió nuclear porti al subjecte immediatament a prendre una acció política específica com la cerca de la pau mundial, és una afirmació discutible. En primer lloc, perquè pot generar actituds contràries a la vulnerabilitat, com es pot inferir de l'experiment conduït per Theodore Taylor a Los Alamos per encendre una cigarreta amb el flaix de llum produït per una detonació i redirigit amb un mirall parabòlic (Masco 2004, 353). També hi ha actituds de celebració de l'arsenal nuclear i de suport amb la destrucció causada per la bomba atòmica, per estranyes que puguin sonar-nos. En segon lloc, perquè pot no generar cap mena de resposta ètica, com són els casos de la majoria dels soldats responsables de llançar armes, o aquells que participaren en el manteniment de camps de concentració sota la premissa que era el seu treball. Les transformacions estètiques que hem tractat fins aquí sobre els laboratoris d'armes atòmiques serveixen per explicar la desconexió entre la producció i la conceptualització de la bomba, és a dir, de dues facultats en desnivell. El canvi estètic experimentat pels científics a Los Alamos es pot llegir amb les claus proporcionades abans sobre l'existència medial, i així resulta evident que el canvi estètic separa els treballadors dels efectes reals del seu producte. El desnivell prometeic aquí es troba entre les capacitats destructives i les capacitats imaginatives dels fabricants i "cuidadors" de la bomba.

#### **4. Eatherly com a exemple paradigmàtic d'humanitat**

Anders planteja el desnivell prometeic com una desigualtat entre les diferents capacitats humanes, a saber, entre la capacitat de fer, la capacitat d'imaginar i la capacitat de sentir. Ja hem vist com es desplega aquest desnivell tant en el context de les reflexions sobre l'ànima després de la Revolució Industrial, com en el context mediàtic i tecnoestètic de la segona

meitat del segle XX. Plantejar una qüestió ètica tenint en compte aquest desnivell és un obstacle, en el sentit que s'ha de problematitzar l'aparent banalitat de l'àtom. I, fins i tot si s'assoleix aquesta fita, encara resta un problema: podem elaborar una resposta (o una pregunta) ètica al voltant de la relació que establím amb un artefacte *les possibilitats del qual són inimaginables?*

Com superar aquest desnivell és la qüestió que inspira Anders per escriure la primera carta a Claude Eatherly. El filòsof austríac veu en el pilot nord-americà certa humanitat, ja que és l'única persona que reacciona de manera normal en la situació d'anormalitat que li ha tocat viure, contrària a la calma que expressen la resta dels seus companys. "No s'ha d'esperar alegria i indolència d'un home que ha passat per tanta misèria; no és ell qui és anormal, l'experiència va ser anormal; i seria anormal respondre a una experiència com aquesta d'una manera totalment normal" (Anders i Eatherly 1962, 88).

Eatherly és l'única persona normal en "situacions anormals". Els seus actes, les seves idees i les seves paraules reflecteixen una veu oberta a les seves emocions que es resisteix a ser callada. Però la seva sensibilitat no és particularment única ni virtuosa: al contrari, el que fa especial la figura d'Eatherly és la seva humanitat *en el sentit més genèric del terme*. Així i tot, proposar Eatherly com un exemple d'humanitat necessita primer un esclariment del concepte *humanitat* com a tal. Per aquest motiu, és rellevant explicar l'ètica de la cura i com entén aquesta les característiques bàsiques de l'ésser humà.

Pel que fa a la cura, les significacions d'aquest terme són diverses. En Heidegger podem trobar una caracterització fenomenològica de la cura com concerniment i sol·licitud, lligats a la vista a través del mateix lexema. En la traducció de Macquarrie i Robinson s'aprecia la connexió per aquells que no sabem alemany:

In its projective character, understanding goes to make up existentially what we call Dasein's "sight" [Sicht]. [...] Dasein is this sight equiprimordially in each of those basic ways of its Being [...]: as the circumspection [Umsicht] of concern, as the considerateness [Rucksicht] of solicitude, and as that sight which is directed upon Being as such [Sicht auf das Sein als solches], for the sake of which any Dasein is as it is. (Heidegger 1962, 186)

Per vista s'ha d'entendre no només l'aparell perceptiu, sinó la manera com el món s'obre a nosaltres, "l'accés cognitiu" a qualsevol entitat: és veure, però especialment mirar; és sentir, o millor, escoltar. I la cura depèn d'aquesta noció perceptiva/interpretativa: és l'ansietat i les preocupacions (*Sorge*) pel futur que es pot concebre, l'actitud d'obtenir o proveir (*Besorgen*) quelcom a un altre o un mateix segons el que es percep o s'entén que necessita, les relacions de sol·licitud (*Fürsorge*) que demanen un enteniment mutu de normes o obligacions entre les entitats involucrades (Heidegger 1962, 158).

En relació amb l'ètica de la cura, des de la teoria crítica feminista va començar essent interpretada com un conjunt de valors que pertanyien a la "naturalesa femenina". La raó

d'això té origen en l'estudi del desenvolupament moral que realitza el psicòleg Lawrence Kohlberg. Ell va observar com dels diferents estadis morals a què un ésser racional podia arribar, les dones no solien adquirir el "més desenvolupat". Quan donaven les seves respostes a diversos dilemes morals, decidien segons inclinacions o segons la situació concreta de cada individu involucrat en el dilema, en comptes de guiar-se segons un ideal de justícia o de bé.<sup>6</sup> De les moltes crítiques que podria rebre aquest estudi, la de Carol Gilligan és la que ens interessa més pels propòsits del treball. En comptes de veure les valoracions d'aquestes dones com una decisió "moralment inferior", va veure l'expressió d'una sensibilitat socialment rellevant, en què entendre l'altre, empatitzar i col·laborar són actituds molt més ètiques que no pas una abstracció avaluable de les accions que s'han de prendre. Segons ella, l'ètica de la cura parteix de la no-violència (Gilligan 1993, 174) i considera la posició d'un mateix i les seves relacions en qualsevol context donat, escoltant les veus de tothom involucrat.

La lectura que es fa de Gilligan, tanmateix, és que la revalorització de les idees expressades per dones estableix un paradigma ètic consistent en una doble moral, en què l'ètica de la cura complementa les mancances de l'ètica de la justícia. Així, els valors tradicionals de les societats patriarcals quedarien revestits de validesa moral: les dones *han* de cuidar de la família, els homes *han* de participar en la vida pública i intentar assolir un Estat just. Ara bé, l'autora, revisant la seva teoria en *Joining the Resistance*, esclareix: "within a *patriarchal framework*, care is a feminine ethic. Within a *democratic framework*, care is a human ethic" (Gilligan 2011, 22). En una democràcia, es considera donar escolta a les veus de tothom una part necessària de la societat. En un patriarcat,<sup>7</sup> l'ètica de la cura és "subsidiària" de l'ètica de la justícia, en què ocupar-se de les relacions interpersonals és un àmbit separat d'ocupar-se de la protecció de drets i llibertats. Però ambdues ètiques tenen obligacions que intersequen, en el sentit que "l'ordre moral 'no oprimeixis, no exercitis el poder injustament o t'aprofitis d'altres' conviu amb l'ordre moral de no abandonar, no actuar negligentment ni negar aquells que necessiten ajuda, tant tothom com un mateix" (Gilligan 2011, 23).

Finalment, l'ètica de la cura no es diferencia per gènere, sinó per *tema*. L'ètica de la cura es basa en les relacions i en les veus, en l'escolta i consideració de cadascuna d'aquestes. No entén la raó com una part separada de l'emoció, ni el si mateix separat de la resta. I, si bé

---

<sup>6</sup> A part de la contra-evidència que elaboren filòsofes com Carol Gilligan, la recerca no estava ben conduïda d'entrada. L'escala de valors que Kohlberg emprà per determinar el creixement moral presuposa un seguit de "valors universals" que en cap moment es justifiquen. Llavors, és fàcil veure com el públic masculí, blanc i d'Estats Units puntua millor que no pas persones que pertanyen a altres realitats culturals. A més, la recerca no pot distingir entre què és enculturat i què és natural, i encara menys què és personal, en especial pel que fa a les diferències de gènere i sexe, ja que el procés de socialització en un gènere comença tan bon punt naixem. Fins i tot si aquests valors fossin vertaderament universals, no es podria determinar res de la psicologia dels individus investigats, només com es desenvolupen en una realitat social concreta de forma quantificable. Una forma que, com s'ha dit fa unes línies, no està ben fonamentada.

<sup>7</sup> Entenc *patriarcat* com un sistema de jerarquització per gènere, de dominació d'un gènere sobre la resta, però en general també de manteniment d'un estat de les coses que requereix oposar-se al marc democràtic. Per això, en el treball termes com *sistema opressiu*, *antidemocràtic*, etc. venen a dir el mateix.



Gilligan creu que tothom, amb independència del gènere, és capaç de cura, empatia i cooperació, en el cas de les dones s'observa millor una resistència a separar la ment del cos, el que veuen amb el que han de veure o han de dir, una veu honesta d'una veu impostada, en definitiva: les dones tendeixen a resistir-se més a deslligar-se dels valors que importen en l'ètica de la cura (Gilligan 2011, 39-40). "Deslligar-se", perquè, com suggereix l'autora, la capacitat de cura és un tret característic de ser humà. Reflexionant sobre les respostes de dones que van prendre grans riscos per ajudar jueus en persecució durant el règim nazi, Carol Gilligan escriu:

I am haunted by these women, their refusal of exceptionality. When asked how they did what they did, they say they were human, no more no less. What if we take them at their word? Then, rather than asking how do we gain the capacity to care, how do we develop a capacity for mutual understanding, how do we learn to take the point of view of the other or overcome the pursuit of self-interest, they prompt us to ask instead: how do we lose the capacity to care, what inhibits our ability to empathize with others, and most painfully, how do we lose the capacity to love? It is the absence of care or the failure to care that calls for explanation. (Gilligan 2011, 164-165)

Aquesta proposta, contrària a altres filòsofes de l'ètica de la cura com Nel Noddings, implica que la capacitat per a la cura no és una virtut moral, sinó un tret genèricament humà que consisteix en escoltar i reconèixer el món que ens envolta. Aquests aspectes es poden fins i tot justificar dins d'un marc antropològic evolutiu. Segons l'antropòloga Sarah Blaffer Hrdy, la capacitat per l'entesa mútua, l'empatia i la col·laboració són trets que asseguren la supervivència humana; també afirma que l'emoció i el pensament estan lligats neuralment pel mateix propòsit (Gilligan 2011, 62). Però Gilligan recull en els seus estudis que la dissociació entre l'emoció i el pensament és una part que s'experimenta en la iniciació en els rols que estableix un sistema de dominació. Com es perd una veu oberta a les emocions? Com es transforma una veu honesta en una veu discordant? Noies que excel·leixen a entendre els problemes que les envolten, es veuen forçades a reinterpretar la realitat d'acord amb el que altres veus diuen que s'ha de dir. Nois que es mostren vulnerables i connectats amb les relacions de què formen part, són introduïts a rols que consideren la vulnerabilitat un tret no humà, sinó femení i, per tant, indesitjable.

Carol Gilligan entén per l'expressió *veu* una facultat humana referida al cor de si mateix; dit d'una altra manera, és l'expressió de la vivència personal en un context cultural. És natural, ja que es compon de cadència, so i respiració; i alhora és cultural, perquè és un instrument i canal psicològic que connecta el món interior amb el món exterior. (Gilligan 1993, XVI).

Si tornem ara al pilot Eatherly, podem llegir els seus actes, els seus desitjos i la seva veu com un exemple d'aquesta humanitat que expressa l'ètica de la cura; encara més, podem interpretar la cura com una superació de la ceguesa de l'apocalipsi que elabora Anders.

Claude R. Eatherly (1918 – 1978) fou un pilot nord-americà que va participar en la missió per llançar la bomba atòmica *Little Boy*. El seu treball consistia a avançar-se a l'*Enola Gay*, l'avió que portava la bomba, i informar de les condicions atmosfèriques per tenir un llançament estratègicament ideal. Va donar "l'Endavant" a la tripulació i, uns quaranta-cinc minuts més tard, Hiroshima va ser reduïda a cendres (Anders i Eatherly 1962, 80). Paul W. Tibbets, el pilot d'*Enola Gay*, considerava la tasca una feina ben feta i se'n sentia orgullós; no va ser el cas per Eatherly. Ell va ser l'únic que, immediatament després de tornar als Estats Units, va rebutjar ser enaltit com un heroi.

Si bé una minoria va considerar l'ús de la bomba atòmica un acte deplorable, aquest nombre es va disminuir quan Estats Units va entrar en el període de Guerra Freda: la dimensió estratègica de l'arsenal nuclear havia de dominar per sobre de qualsevol consideració moral. Les possibles morts per bombes atòmiques eren, en aquest context, nombres a esperar en el desenvolupament d'una carrera armamentística. El que és més important: els preocupaments sobre la capacitat destructiva de la bomba i els desitjos expressats per alguns de desmantellar les armes nuclears, ara eren considerats interessos antipatriòtics i dissidents. En el llenguatge de Gilligan, les veus honestes ara eren també veus de resistència, que s'havien de silenciar si es volia mantenir el país unit (davant l'enemic comunista).

Claude Eatherly continuava mostrant resistència a veure els seus actes com "actes de guerra necessaris" per atènyer la pau. Va intentar emigrar, no formar part d'un sistema cec a les potencialitats destructives dels seus artefactes. Va provar de tenir un treball estable, negar el pensament amb begudes i aconseguir el son amb morfina; va atemptar contra la seva vida, sense èxit, amb una sobredosi de la mateixa substància que li provocava el son. Havent-se considerat inestable mentalment, va ingressar a un hospital per veterans a Waco, Texas, però va sortir sense cap millora. Res d'això funcionava. Donat que era clar que no podia abandonar la culpa que sentia vers les víctimes d'Hiroshima, que era responsable de crims contra la humanitat, va optar per expressar la seva veu en un llenguatge que seria entès, és a dir, el legal; falsificava xecs, robava botigues, i cometia altres crims similars i enviava diners a associacions d'Hiroshima dedicades a tenir cura dels nens que van sobreviure l'explosió o que van quedar orfes. En aquest llenguatge el podien considerar com el que realment era: un criminal, no pas un heroi. També enviava cartes al Japó on expressava un desig de pau i entesa mútua.

Després d'entrar i sortir de presó, va tornar a l'hospital de Waco per voluntat pròpia. Havia aconseguit atenció, però només amb històries que el feien un "pilot boig" o un "criminal patètic". El 1959, ja a l'hospital, va començar a rebre cartes. Moltes eren de periodistes que volien vendre la seva història en un diari sensacionalista. Un d'ells, tanmateix, volia parlar amb qui considerava que estava carregant amb la responsabilitat que Estats Units no volia reconèixer com a pròpia; el filòsof Günther Anders. És amb la seva correspondència que podem recollir les idees d'Eatherly.

La primera carta que rep del filòsof mostra les raons per les quals la història del pilot (el “cas Eatherly”) no s’adequa a la persona a qui s’està adreçant. És perquè l’opinió pública considera el desastre d’Hiroshima un mal necessari, que el mal de Claude Eatherly es veu com innecessari. Té un *complex de culpa*, amb què s’intenta inferir que els motius de la culpa, allò de què s’és responsable i els canvis perquè tals fets no es tornin a repetir, tots aquests no tenen validesa. Però Eatherly és un dels responsables de l’assassinat d’una centena de milers d’innocents, i roman l’únic capaç d’entendre aquest fet, tot i ser incapaç de copsar com ha d’assumir responsabilitat. Anders explica en altres termes el desnivell prometeic:

Even if one has harmed but one fellow man [...] it is, although the deed can be seen at a glance, no easy task to ‘digest’ it. [...] You happen to have left 200,000 dead behind you. And how should one be able to mobilize a pain which embraces 200,000? How should one repent 200,000? Not only you cannot do it, not only we cannot do it, no one can do it. [...] We can produce more than we can mentally reproduce. (Anders i Eatherly 1962, 3)

Ara bé, Anders no està convidant el pilot a deixar els seus intents de sentir culpa ni “digerir-la”. Admira el que sent perquè demostra que és capaç de mantenir la consciència alerta i perquè és evidència de la seva salut moral.<sup>8</sup> De fet, com a persona conscient, la falsificació de xecs i els robatoris que ha comès els interpreta com un desig de ser condemnat en absència del reconeixement de les morts de què els Estats Units és responsable. El desnivell prometeic no fa del pilot algú amoral, incapaç de fer parlar “aquell que fa” i “aquell que sent” a les dues bandes de l’abisme. Això es deu al fet que és capaç de superar la resta *d’arrels històriques de l’apocalipsi* (especialment, la “medialitat” i la fe en el progrés); si bé no serà capaç de donar una resposta moralment adequada (plànyer l’assassinat de milers és una tasca individualment incomprendible), pot fer la pregunta i esbossar respostes. Dit d’una altra manera: Eatherly manté la consciència que la seva existència col·laborativa com a *mer soldat* encoratja a negar. Però interpretarem millor aquesta superació a mesura que comentem les cartes.

En la resposta, Eatherly expressa simpatia per les reflexions del filòsof, i fa referència a la predisposició de “lliurar la responsabilitat pels nostres pensaments i accions a qualsevol institució com un partit polític, el sindicat, l’església o l’Estat.” (Anders i Eatherly 1962, 7). Tal disposició, si bé en algun moment havia estat comuna, ara l’hem de reavaluar si no volem

---

<sup>8</sup> Aquestes paraules (“consciència alerta”, “salut moral”) són seves, però ressonen amb com Gilligan concep l’ésser humà en condicions usuales. És rellevant veure com els dos filòsofs veuen en les qualitats d’Eatherly una manera per superar un problema sistèmic que amenaça la capacitat de donar veu a preguntes ètiques. Per a Gilligan, confrontar la veritat contra el poder i negar-se a fer dissociacions és la manera de resistir un sistema que no permet l’existència de veus que posarien en crisi l’hegemonia del mateix: “resistance in the sense of resistance to disease; resistance as political resistance—speaking truth to power” (Gilligan 2011, 105). I per a Anders, la humanitat de reaccionar de forma normal a una situació anormal, de ser capaç de ser conscient del que s’ha fet tot i no poder sentir la culpa que s’hauria de sentir, resol el neguit existencial en què es quedaria l’autor si el desnivell prometeic que comporta poder produir la bomba nuclear, però no comprendre-la, per si sol, inhibiria l’ànima de moralitat: “ante la idea del apocalipsis, sin embargo, el alma “hace huelga” (Anders 2011, 258).

repetir els horrors del segle XX. L'examinació de la delegació del pensament, si es considera la banalització de l'àtom com a fenomen històric, resulta encara més necessària.

Eatherly i Anders continuaran la seva correspondència durant dos anys abans de publicar-les en una recopilació el 1962. En aquestes, tot i no disposar d'una teoria extensa a la manera del filòsof austríac, sí que podem veure quina persona era Eatherly, quins ideals sostenia i què anhelava per la humanitat i per ell mateix. Una carta és com una finestra que deixa veure les sales més íntimes de la ment de qui l'escriu, i en aquesta, les paraules no construeixen grans sistemes teòrics per comunicar el que més l'importa. En la tercera carta que va escriure a Günther Anders, Eatherly manifesta el seu anhel per la humanitat: que els científics abandonin "el seu primer amor (la ciència), i cedeixin el pas a la consciència" (Anders i Eatherly 1962, 21) per adonar-se que els seus descobriments són emprats per augmentar el nombre de morts d'una arma, per adonar-se com el seu amor va a la guerra i torna coberta de sang que no és seva. Coneix el poder que tenen la ciència i la tecnologia en l'àmbit polític i militar, i desitja que els pacifistes que simpatitzen amb ell facin saber això als inventors de la bomba. Ara bé, no es tracta d'una lliçó a aprendre, com qui aprèn una teoria: és una noció a què s'ha de "cedir el pas" quan es pren consciència.

Que a la consciència se li ha de "cedir el pas" ressona amb la proposta de Gilligan: que la cura no es guanya com una virtut, sinó que sovint es perd. Per Eatherly, és perquè es prefereix deixar el pensament a altres, com a superiors, per dedicar-se al treball. D'aquesta manera, sembla més acceptable no assumir responsabilitat, tot i haver-hi contribuït de manera substancial. A més, aquestes reflexions apunten a l'existència "medial" que hem tractat en la segona secció; en aquest sentit, Eatherly és capaç de superar-la i guanyar *de nou* la consciència negligida en l'acció "col·laborativa" d'un pilot.

Anders també parlarà del seu amic i exposarà un anhel compartit amb ell quan escriu una carta oberta al president Kennedy. Segons Anders, Eatherly reconeix que tothom hauria "d'intentar concebre l'enormitat del succés i l'esborronadora suavitat mecànica amb què era possible desencadenar[-lo]" (Anders i Eatherly 1962, 107). El que el sorprèn és com les persones més directament connectades al llançament de la bomba, com el president Harry S. Truman, no estan ni mínimament disposades a concebre la realitat devastadora de l'arsenal nuclear. En el cas del president Truman, de fet, Anders troba un terme pertanyent a la psicologia anomenat *ceguesa de l'ànima* (Seelenblindheit); amb aquesta paraula tornem a veure la constant de l'ètica de la cura, ja que Anders considera el fet de *tenir cura* (ser conscient de la responsabilitat que es té, en aquest cas, vers la humanitat), un fet humà. Amb Truman s'il·lustra el terme tècnic *ceguesa de l'ànima* quan, en el seu setanta-cinquè aniversari, expressa que l'única cosa que lamenta és no haver-se casat més jove (Anders i Eatherly 1962, 106). Tot i ser incapaç de digerir el sentiment de culpa que comporta traïr tota la humanitat, Eatherly no *cega la seva ànima* com Truman. És potser per això que la seva vida és tan complexa: té poques persones que considerin vàlid el seu concerniment; el discurs de

l'Estat i les seves institucions neguen la tragèdia<sup>9</sup> dels bombardejos; la seva família el considera inestable i el seu doctor treballa des de la premissa que té un "complex de culpa". En el context en què es troba, la veu d'Eatherly, el seu plany, no pot existir sense ser una resistència a un sistema violent, que considera la resta d'Estats uns possibles enemics capaços de mals innombrables; perquè ser conscient implica posar a la llum els interessos de l'Estat, trobar-los la manca de fonament racional<sup>10</sup>, confrontar el poder amb l'enunciació de la veritat; en definitiva, implica *crítica*.

By taking upon himself the guilt for the act of which he had only been a part, Eatherly is doing exactly the opposite: for his is the attempt to keep conscience alive in the Age of the Apparatus. And as conscience, by its very nature, is criticism; and criticism, by its very nature, non-conformistic, he is being told: "Conscience off limits" (Anders i Eatherly 1962, 110)

El pas no es pot cedir a una consciència l'existència de la qual amenaça un sistema. Això també ho posa en evidència Eatherly en la dotzena carta de què disposem en la recopilació. Si la societat reconeix la responsabilitat del pilot, també haurà de reconèixer la seva (Anders i Eatherly 1962, 36). Citant a Judes, troba que una culpa diferent, però profunda, es pot notar subtilment en Caifàs, el Summe Sacerdot que va presidir el sanedrí sobre les afirmacions de Jesús de Natzaret. El pecat de Judes s'agreuja pel pecat de Caifàs (i la societat jueva) de no entendre la traïció com un pecat. Per emprar el vocabulari de Gilligan: si Caifàs hagués tingut consciència, una voluntat a escoltar veus honestes, la societat d'aquell temps hauria estat una altra (una democràcia). Però la metàfora no explica un aspecte discursiu, sinó la realitat que Eatherly vivia. No podia sortir de l'hospital tot i haver-hi entrat voluntàriament. La raó principal no era cap mena d'inestabilitat mental, sinó més aviat el fet que lliurar Eatherly beneficiaria els moviments antinuclears i perjudicaria la reputació del govern, ja que l'opinió pública veia l'oferiment de serveis de salut mental a Eatherly com un acte "humanitari", com recull l'historiador Robert Jungk (1962, XX).

De la màxima "conscience off limits" podem interpretar una semblança entre la "moral econòmica" d'Anders i el "marc patriarcal" en Gilligan; tant un concepte com l'altre apunten a la lectura d'Eatherly com una veu resistent. Per a Anders, ésser conscient dels productes de l'empresa no és necessari. La consciència queda substituïda per "l'exactitud a consciència", i qui rebutja el treball perquè es considera immoral "en el millor dels casos seria considerat un boig i ràpidament es deixarien sentir les conseqüències del seu inusual comportament" (Anders 2011, 276). Per a Gilligan, mostrar que una cosa importa, tenir-ne cura, connectar emoció amb pensament i dir el que es veu, és considerat en el marc patriarcal una veu que problematitza l'estat de les coses. En la cultura en què es troba Eatherly, que considera la separació i la independència les seves prioritats i que premia la competició (Gilligan 2011, 64),

---

<sup>9</sup> Presentar el bombardeig com una tragèdia és difícil. En una tragèdia, l'heroi passa d'un estat d'ira o *hybris* a una contemplació de la veritat que ha intentat negar durant la resta de l'argument. Tanmateix, la *hybris* del nostre heroi no sembla haver acabat: setanta-vuit anys més tard, cap president dels Estats Units ha demanat perdó per aquests crims de guerra.

<sup>10</sup> Per la identificació conceptual entre la pràctica d'irracionalitzar i la crítica, veure Perona 2010.

la seva veu contradiu aquest paradigma amb l'entesa mútua, la cooperació i la interdependència: “pride and dignity is nothing to sacrifice if peace and brotherhood is the reward” (Anders i Eatherly 1962, 61).

Contra la reinterpretació de la bomba com un mitjà per acabar la guerra, Eatherly recorda en detall la seva implicació en el bombardeig d'Hiroshima en una carta a un reverend que simpatitza amb ell (Anders i Eatherly 1962, 80). En aquesta, les seves conviccions són clares: que la vida és un miracle, que vol complir amb el deure de fer la vida més feliç i lliure, i que “la crueltat, l'odi, la violència i la injustícia mai no poden ni mai podran crear un mil·lenni mental, moral i material. L'únic camí cap a ell és l'amor creatiu i generós, la confiança i la fraternitat” (Anders i Eatherly 1962, 82). Essent un exemple del que criticava a la primera carta en resposta al filòsof austríac, que sovint es delega el pensament i l'acció a institucions, també aquestes conviccions van arribar tard; qualsevol ideal que mantingui ara no canvia els crims comesos. Per aquest motiu, escriu que va patir grans turbulències emocionals durant els anys posteriors als bombardejos.

Claude Eatherly continua sent un dels responsables de les morts de cent milers de persones, però és l'únic que ho reconeix, i que intenta viure amb ell mateix, tant amb aquell que fa i aquell que sent. El desnivell entre el nombre de persones que van morir i el nombre de persones que pot concebre mortes el porta a un turment indefugible. Però amb la seva història, podem elaborar una resposta a la pregunta que hem formulat al principi d'aquesta secció; és possible que l'ànima no “faci vaga” davant la idea de l'apocalipsi (Anders 2011, 258). La seva experiència és característica de qualsevol humà, per naturalesa “sensible, relacional, nascut amb veu i en relació, cablejat per l'empatia i la cooperació” (Gilligan 2011, 3), ja que pateix per resistència a abandonar la seva sensibilitat i empatia. També, com qualsevol altre humà, requereix l'entesa mútua com un element “clau per la supervivència” (Gilligan 2011, 3). Eatherly troba en Anders això mateix:

I will forever be thankful for our association. You will never know how much I needed someone like you to keep me alive to continue on with my convictions. To most people my method of rebellion against war is that of an insane person. No other way could I have made people realize that nuclear war is moral degeneration as well as physical destruction. (Anders i Eatherly 1962, 61)

## 5. Propostes per superar el desnivell prometeic

Carol Gilligan apunta que una veu resistent sovint es corroeix quan la cultura que l'envolta és violenta o repressiva. Observa com marques lingüístiques com “no ho sé”, que sovint emeten les noies adolescents que entrevista pels seus estudis, o “no m'importa”, que sovint diuen els nois, amaguen una veu honesta o un desig de relació, respectivament (Gilligan 2011, 174). Són símptomes de la integració difícil a una cultura que demana que cadascú abandoni part de la seva humanitat, a saber, la veu o la cura (Gilligan 2011, 172). Entre *jo* i *ho sé* de l'enunciat “jo no ho sé”, hi ha un manament dissociatiu, *no*:

Whose word was that? Parents? Teachers? Preachers? Or something in the air that girls pick up? Wherever it came from, it resided inside, becoming an inner voice mandating dissociation: don't say this, don't think this, don't feel this. In short, don't know what you know; ignore the promptings of your body and your emotions. Listen instead to the voices that tell you what is happening and what you should feel and think and say. Don't listen to yourself. (Gilligan 2011, 64)

Les experiències personals són substituïdes per les veus hegemòniques, que diuen com s'han de sentir i què han de pensar. Seguint aquesta anàlisi, podem traçar la mateixa operació dissociativa en un estat en guerra. Un pilot que es penedeix del seu servei no pot existir en la història de l'àtom pacífic. Però, i continuant el paral·lelisme amb Gilligan, algunes persones aconseguen unir veus malgrat l'opressió, "cercant connexions que mantenen l'esperança que un secret subterrani esdevingui una resistència pública" (Gilligan 2011, 163). El 24 de juliol de 1959, Eatherly va rebre una carta amb aquesta mateixa esperança.

We, the undersigned, girls of Hiroshima send you our warm greetings.

We are all girls who escaped death fortunately but received injuries in our faces, limbs, and/or bodies from the atomic bomb that was dropped on Hiroshima city in the last war. We have scars or traces of the injury in our faces and limbs and we do wish that that horrible thing called 'war' shall never happen again either for us or for anybody living in this world. Now, we heard recently that you have been tormented by a sense of guilt after the Hiroshima incident and that because of it, you have been hospitalized for mental treatment.

This letter comes to you to convey our sincere sympathy with you and to assure you that we now do not harbour any sense of enmity to you personally. You were perhaps ordered to do what you did, or thought it would help people by ending the war. But *you know*<sup>11</sup> that bombs do not end wars on this earth. (Anders i Eatherly 1962, 25)

El desenvolupament conceptual del desnivell prometeic en l'àmbit de l'ètica que hem llegit en les cartes d'Eatherly i Anders, no dona una solució perfecta al problema d'enunciar propostes adequades essent un cos emocionalment i imaginativa desconnectat de les seves facultats tècniques. El pilot és capaç de mantenir la consciència *malgrat* el desnivell prometeic. La seva facultat imaginativa es deté en el *sublim nuclear*, incapaç d'aferrar-se a cap paraula que expliqui l'inexplicable. La seva facultat emocional no pot ajustar-se al sentiment de culpa que requereix digerir el dany als milers de persones que ha ferit. I, així i tot, és conscient: conscient per intentar imaginar l'inimaginable, conscient per intentar plànyer un dolor indigerible. Com aquestes noies, que *saben* que les bombes no acaben guerres, Eatherly desfà les dissociacions forçades pel discurs hegemònic en què el militar porta la pau. La resposta ètica que Eatherly dona és insuficient, però conscient. Recollint l'esperança de desenterrar les veus que formulin una resistència pública, en aquesta part investiguem la pregunta: com formulem una responsabilitat adequada al món que ens envolta, considerant la magnitud de les implicacions ètiques dels artefactes que produïm?

---

<sup>11</sup> La cursiva és meua.

Quins conceptes, quines històries i quines pràctiques serveixen tals propòsits? Aquestes són les últimes conseqüències teòriques del desnivell prometeic. No hi ha respostes clares a aquestes preguntes, però podem situar en el marc dos autors que ens poden donar una guia. Els assaigs del teòric polític Langdon Winner ens serveixen per comprendre la dimensió política de les decisions tècniques. Els conceptes que desenvolupa la biòloga i filòsofa Donna Haraway en *Seguir con el Problema*, donen formes de concretar la mena de resposta que podem cultivar, amb l'expressió *respons-habilitat*, així com noves formes de pensar problemes de relacions entre humans i no-humans.

Comencem a orientar-nos tornant a l'autor austríac. En Günther Anders podem veure dues respostes diferents davant el desnivell prometeic; una es caracteritza per la necessitat d'un canvi humà, l'altre, per la d'un canvi dels productes humans. En "Sobre la bomba i les arrels de la nostra ceguesa de l'apocalipsi", proposa millorar l'educació de la fantasia moral, donades les possibilitats ètiques actuals de ceguesa de l'apocalipsi.

En la medida en que queramos que no todo se eche a perder, *la decisiva tarea actual consiste en la educación de la fantasía moral*, es decir, en el intento de superar el 'desnivel': en ajustar la capacidad y elasticidad de nuestra [facultad de] imaginar y sentir a las dimensiones de nuestros productos y a la enorme desmesura de lo que podemos causar. (Anders 2011, 261)

Per tal d'educar aquesta fantasia, s'han de realitzar exercicis de dilatació moral per tal de portar les facultats imaginatives i sensibles al mateix nivell que les productives. El filòsof no defineix exactament en què consisteixen aquests exercicis, si bé explica que l'inici d'aquests és com parar atenció a la veu que un mateix pronuncia (Anders 2011, 263). Anders és conscient que la seva proposta és una transformació de l'ésser humà, tal com ho és el desig de l'època de la segona revolució industrial, com havíem dit a la segona secció del treball. Tanmateix, tal transformació és necessària per superar la desmesura que escapa les facultats humanes, per concebre la bomba plenament.

L'altra resposta la trobem posterior a la publicació de l'assaig. El 1962 s'executa la sentència emesa a Adolf Eichmann després del seu judici l'any anterior. Anders no pensa que amb la seva execució s'hagi marcat cap mena de punt final a la història de genocidis planificats, de saber instrumental dedicat a crims contra la humanitat. La nostra època ha heretat les mateixes condicions que van fer possibles els crims d'Eichmann; som fills d'Eichmann. Mogut per aquest concerniment i pel desig de fer les paus amb un jove el cognom del qual era associat amb la mort de milions de persones, Anders decideix escriure a Klaus Eichmann, el fill (biològic) d'Adolf Eichmann.

Anders intenta imaginar-se com es devia sentir Klaus. Per ell, Klaus ha perdut el seu pare dues vegades, ja que quan va comprendre que el pare de família era alhora l'executor de milions, la primera figura va morir. I, al mateix temps, tampoc pot ja *patir* aquesta mort de veritat. Ha perdut el dol; aquell qui es plora, es plora per respecte, però el seu pare no n'era digne de cap.



He intentado repetidamente ponerme en su lugar. [...] La conclusión a la que irremediabilmente he llegado tras estas preguntas ha sido siempre la misma: no. No había logrado experimentar ni pena, ni dolor, ni piedad. Habría sido inútil colgar la foto en la pared. Vano, asimismo, volver a recorrer los caminos. Nunca di con la mirada del padre. Jamás pude escuchar su voz. Y no puedo creer, Klaus Eichmann, que a usted tuviera que irle mejor que a mí. (Anders 2001, 16)

Eichmann no pot ser respectat perquè és el símbol del *monstruós*. Amb aquest terme, es refereix a l'aniquilació institucional d'éssers humans; al fet que hi havia una empresa de dirigents, d'executors, d'aspirants, d'obstinats, d'ambiciosos, de covards... tots disposats a cometre crims contra la humanitat; i al fet que hi havia persones passives que no volien saber-ne res, perquè no tenien dret a saber (Anders 2001, 23). El monstruós és possible, segons Anders, perquè es viu en un món enfosquit (Anders 2001, 27), és a dir, un món cec a l'apocalipsi, com descriu a l'assaig de 1956.

Ara bé, de la mateixa manera que Eatherly havia superat la condició de ceguesa de l'existència "medial", tampoc Eichmann no es trobava en aquest registre: ell no *col·labora* amb l'empresa d'execució massiva, sinó que la dissenya i té present l'efecte d'allò que produeix. Eichmann no es troba en una condició en què l'arrel històrica de la "medialitat" el faci cec; no perquè l'hagi *superada*, sinó perquè el seu treball l'obliga a representar-se les conseqüències del que planifica. Tenia present el nombre de persones que podien omplir cada vagó, tenia present quines eren les capacitats de cada camp de concentració, tenia present quanta força seria necessària per deportar-les... Però no volia tenir presents les cues d'espera cap a les cambres, ni sentir el nombre incommensurable de vides anorreades.

No es pot entendre la figura d'Eichmann amb la mateixa aparent absència de moralitat amb què s'entén la persona "medial". Eichmann és, sense cap mena de dubte, responsable. Ell podia fer-se una pregunta tot i no poder representar-se el monstruós. Podia preguntar-se, precisament, *per la raó per la qual no pot representar-se l'efecte de la seva acció*. Podia ser conscient del desnivell prometeic, a què es refereix en el text com "desproporció" (Anders 2001, 35). En aquest sentit, Günther Anders esquematitza la mena d'obstacle moral a què s'enfrontaria algú en la mateixa situació que la d'Eichmann, així com dues possibles respostes. La disposició d'Eichmann consisteix a utilitzar el reconeixement que no es pot representar l'efecte d'allò que s'està fent per concloure que es pot dur a terme. El seu principi d'acció interpreta el desnivell prometeic com una escapatòria per no parar atenció: "yo no veo a los millones de personas a los que ordeno llevar a las cámaras de gas. Me es totalmente imposible verlos. Por tanto, puedo ordenar tranquilamente que los lleven a las cámaras de gas" (Anders 2001, 43).

Eichmann no veu la monstruositat de l'efecte com una crida a la reflexió, sinó com una justificació per tal de no reflexionar. L'altra possibilitat, en canvi, és la d'aquell que reconeix que no pot representar-se el propòsit d'allò que està dissenyant, el qual, per tal com és incommensurable, demana revisió, rebuig o resistència (Anders 2001, 38). Aquí, si es concep

el monstruós com un fet possible, és necessari que l'empresa que dugui a terme pari. "A quien realmente ha intentado alguna vez representarse los efectos de la acción por él planeada [...] y, tras fracasar en su intento, reconoce verdaderamente el fracaso, le invade el miedo; un miedo salvífico ante lo que se proponía hacer realidad" (Anders 2001, 38).

Així, Anders formula una prevenció del monstruós o l'apocalipsi *malgrat* la impossibilitat de veure'l. Elabora una resposta en què "aquell que sent" adopta una màxima propositiva que afecta "aquell que fa". És en aquests termes que la reflexió de les cartes es caracteritza per un canvi dels productes humans. Perquè la facultat d'imaginar i de sentir demanen, per continuar operant, que la facultat prometeica tingui límits, és a dir, que una *empresa monstruosa* no pugui posar-se en marxa.

Aquesta alternativa conceptual és més desenvolupada en obres de filosofia de la tecnologia com les reflexions de Langdon Winner en *La Balena i el Reactor*. El teòric californià aporta un gran nombre d'eines conceptuais per pensar com limitar la "facultat prometeica". Primer de tot, ressalta la naturalesa política dels artefactes tecnològics. Ja Anders fa explícit en els seus escrits de l'arsenal nuclear que aquest no és un mer objecte neutral, però les particularitats de la teoria de Langdon Winner són rellevants.

Argumenta que, de la mateixa manera que un canvi de llei o de costum introdueix o modifica patrons en una determinada organització social i política, així també una nova tecnologia introdueix o modifica patrons, entesos en el context conceptual dels mons de vida de Wittgenstein (Winner 1987, 27). Poder emprar el telèfon, per exemple, és un fet que travessa les formes de vida de comunicar-se a distància, no només un fenomen reductible al seu mer ús. D'aquesta manera podem albirar com un artefacte pot ser polític. L'autor esbossa dues possibilitats per concebre els artefactes en tant que polítics: la primera, afirmar que les tecnologies funcionen millor en determinades organitzacions socials o que n'afavoreixen unes més que d'altres; la segona, veure les tecnologies com inherentment polítiques, és a dir, afirmar que les tecnologies requereixen un tipus d'organització específica per tal de poder introduir-se en les relacions d'aquells qui són afectats per aquesta.

Quant al primer cas, podem pensar en sistemes d'energia solars i la facilitat que tenen d'existir en una organització descentralitzada i democràtica, per tal com es poden instal·lar a les cases de cadascú sense necessitat de passar per un centre de control (Winner 1987, 49). Ara bé, per tal com podem incloure la fabricació de plaques solars en un sistema de producció massiva i distribució des d'un centre industrial, no és cap *garant* de sistemes descentralitzats ni democràtics. Quant al segon, Winner posa l'exemple de la bomba atòmica com a cas clar d'artefacte inherentment polític. Necessita ser controlat en una cadena tancada de comandament i en un sistema autoritari intern, en què fins i tot un Estat democràtic ha d'impossibilitar la implicació de la ciutadania en la decisió sobre la gestió de l'arsenal.

Explicitar el caràcter polític dels artefactes tecnològics, així com la seva dimensió creativa de formes de vida, canvia la manera com s'entén la formulació d'Anders davant la mena de

desnivell prometeic que il·lustra en la carta oberta a Klaus Eichmann. Adonar-se que no es pot tenir present el que s'està fent porta a la por que ens crida a parar l'empresa, a revisar-la, refutar-la o combatre-la. Però revisar, refutar o danyar l'aparell no és un gest individual; si l'aparell és polític, la reflexió és política. D'aquesta manera, el teòric polític pot presentar els límits de la integració d'artefactes tecnològics com decisions tècniques i alhora polítiques. A l'hora d'analitzar un aparell com la bomba nuclear, es poden analitzar els seus trets com una expressió de l'organització política en què s'inclou; sigui perquè tal organització s'adequa a la seva existència i funcionament o sigui perquè en facilita la presència i l'ús.

Si tornem a Günther Anders, la seva crítica a les màximes de l'aparell guanyen una dimensió política. En *Nosaltres, fills d'Eichmann*, l'autor parla del principi de les màquines, una de les causes del monstruós, que és el rendiment; l'únic que guia la innovació tecnològica és la millora de l'eficiència d'una tasca. La màquina s'expandeix i transforma la resta del món en "co-màquines" que té al seu servei, per millorar el seu rendiment. Té una "set d'acumulació" que redueix tot a un possible recurs (Anders 2001, 53). Ara bé, la integració de les tecnologies és una decisió que no fan les tecnologies per si soles, sinó el món que les envolta. Són els grups humans que es guien pel rendiment i que introdueixen tecnologies que serveixen aquest propòsit, argumenta Langdon Winner. Quan escriu sobre l'eficiència, el filòsof californià també apunta que l'únic motiu que ocupa l'espai públic de reflexió és aquest criteri, però és capaç d'articular propostes i veure esclatxes en aquesta forma de pensar, a partir de les quals troba límits possibles i proposa eines per fer-ne més. Recull com es consideren límits en la integració si amenaça la salut o la seguretat pública, si pot esgotar un recurs vital, si degrada el medi ambient, si amenaça l'existència d'ecosistemes, o si causa problemes socials (Winner 1987, 68).

Val a dir que el context històric dels dos autors importa en la consideració d'aquestes diferències. Günther Anders pensa en la planificació tècnica del genocidi i en la bomba nuclear, aparells que no poden existir sense un sistema totalitari, antidemocràtic i d'odi, en el primer cas, i en un antidemocràtic i en permanent guerra potencial, en el segon. En la por que podria tenir algú en la posició d'Eichmann que l'autor caracteritza en la carta, un rebuig a "construir la màquina" no és una proposta a ser considerada per l'Estat, sinó una veu a silenciar.

El que li falta a Eichmann no és responsabilitat, sinó voluntat de respondre, de no pretendre ser passiu. Per aquest motiu premeu atenció a Donna J. Haraway, qui es pregunta sobre com s'és responsable en una concepció de món en què les relacions entre humans i no-humans, propers o estranys, importen. Per això, en l'obra *Seguir con el Problema*, distingeix la responsabilitat de la *respons-habilitat*:

Todos somos responsables de y ante la configuración de condiciones para el florecimiento multiespecies ante historias terribles, y a veces también historias alegres, pero no todos somos respons-hábiles de la misma manera. Las diferencias importan, en las ecologías, las economías, las especies, las vidas. (Haraway 2020, 58)

El llibre *Seguir con el Problema: Generar Parentesco en el Chthuluceno* és una compilació d'articles que l'autora va escriure sobre maneres de repensar les relacions que guarden els habitants de Terra. En concret, el concepte de respons-habilitat que desenvolupa continua conceptualment la problemàtica de la incapacitat de representar-se el monstruós, de comprendre què és la destrucció de dues ciutats. Perquè *cultivar respons-habilitat* no demana necessàriament cap exercici religiós per educar la fantasia moral, com és el cas del filòsof Günther Anders. En canvi, requereix “anar de visita, aventurar-se fora dels camins fressats per trobar parents inesperats, no nats, i entaular converses, proposar i respondre preguntes interessants, proposar en conjunt una cosa imprevista, assumir obligacions no demanades d'haver-se trobat” (Haraway 2020, 201); requereix cura, atenció. Dit d'altra manera, demana que exercitem la ment i la imaginació<sup>12</sup> a través de la conversa, dins de la qual inclou elements tan diversos com faules i ficcions, teories, històries, persones, plantes, relacions, conjunts, costums, detalls... *figures de cordes* (Haraway 2020, 21-22).

Aquesta darrera expressió s'ha d'elucidar si volem entendre la noció de respons-habilitat. Com en el joc de fer figures de cordes, la mateixa corda passa per diferents dits o elements, el moviment i la posició de cadascun d'ells canvia la figura que comparteixen, donant voltes d'un dit a l'altre. Haraway entén la figuració en un triple sentit: connota el seguiment d'un fil per veure'n els nusos, les intrigues de cada història i cadascun dels seus personatges; suggereix la imatge de l'ordit com a tal i els seus patrons; i es refereix, és clar, al joc de fer figures de cordes amb les mans, passar cordes i rebre'n, fer parts i desfer altres. (Haraway 2020, 22). Amb les figures de cordes<sup>13</sup> reflexiona com cultivar la respons-habilitat i així seguir amb el problema de viure i morir en una terra danyada (Haraway 2020, 20), com el que s'hereta després d'Hiroshima i Nagasaki o després de la Shoa.

En aquest sentit, cal parar atenció al fet que l'autora no considera la vida com un estat sacre. Les relacions entre humans i no-humans (o entre Confinats-a-la-Terra, com l'autora els anomena en el text), inclouen tant la vida com la mort en una miriada de formes; el que importa és que no es visqui i mori precàriament (Haraway 2020, 69), que no es redueixin aquestes relacions a una sola lògica, com la del monocultiu o la d'explotació de recursos. La diversitat de formes de viure i de morir, amb la violència que aquest món comporta, és el que s'ha de protegir i nodrir.

El que resulta més rellevant en llegir Haraway com una exploració de les últimes conseqüències del desnivell prometeic, de les preguntes que s'obren amb aquest, és el rebuig de l'autora a pensar “apocalípticament”. Anders, quan esbossa una resposta ètica al desnivell

---

<sup>12</sup> Pel que fa a la facultat sensible, que semblaria oblidada amb la parella *pensar i imaginar*, val a dir que cultivar la respons-habilitat no és només pensar i imaginar, amb les formes tradicionals d'entendre aquestes expressions. Segons Donna Haraway, el pensament a què apunta és *tentacular* i, per tant, sensible en tant que *tentare* en llatí vol dir ‘sentir’ i ‘intentar’ (Haraway 2020, 61)

<sup>13</sup> També engloba en aquesta pràctica un seguit de conceptes i expressions que funcionen amb el mateix acrònim SF o *string figures*, en anglès: ciència ficció, fabulació especulativa, feminisme especulatiu, fets científics i fins ara.

prometeic en la carta a Klaus Eichmann, hi reflexiona en el context d'una acció a prendre o un horror a prevenir. I, si bé per ell "la bomba ja està en marxa" (Anders 2011, 246), no parteix del supòsit que "la bomba ja s'ha posat en marxa", és a dir, que ja ha anorreat ciutats, ja ha enfonsat formes de viure i morir. Hiroshima, Nagasaki, l'Atol de Bikini i, si pensem en la facultat prometeica en general, també aquells que van sobreviure el règim nazi; tots aquests grups i les seves històries necessiten pensar-se per cultivar respons-habilitat *malgrat* el desnivell prometeic. El recurs de Günther Anders d'exagerar per necessitat, com un mètode per contrarestar la renúncia a conèixer les implicacions de viure en un món tecnificat, és vàlid si es considera la lluita pel desmantellament antinuclear en què l'autor estava implicat. Ara bé, considerar com viure i morir en un món "apocalíptic" o, més ben dit, danyat per genocidis, exterminis, explotacions, temporades d'incendi extremes, grans sequeres i blanqueigs coral·lins, és també una demanda per formular respostes (cultivar respons-habilitat) que tracin el fil del desnivell prometeic. Si bé no podem imaginar un món sense paisatge, sí podem visitar Hiroshima i aprendre a partir dels efectes del monstruós.

Una d'aquestes maneres d'aprendre és a través dels bolets matsutake, una de les primeres espècies que van aparèixer en el boscs pertorbats per les bombes atòmiques al Japó. Haraway relata la recerca d'Anna L. Tsing sobre aquests fongs i les seves múltiples unions amb altres espècies, principalment amb els pins i els roures, però també amb persones que els cullen, amb els restaurants, amb científics... (Haraway 2020, 68-69). Aquestes espècies ens il·lustren el caràcter simpoiètic de la Terra, és a dir, el fet que cap espècie proveeix per si mateixa ni existeix per si mateixa. També ens mostren les pràctiques "contaminades i no deterministes, contínues i inacabades, de viure entre ruïnes" (Haraway 2020, 69). No s'ha de veure com una manera de justificar la destrucció humana. Al contrari, és una crida a *seguir amb el problema* de la vida i la mort en una terra danyada, a no abandonar els escenaris on la bomba atòmica ha caigut.

Per Donna Haraway, llavors, parlar d'emergències de "l'apocalipsi i les seves mitologies" (Haraway 2020, 68), no fa justícia a les urgències reals que demanen els nostres temps. Com la urgència de pensar, que creu que Eichmann va negligir de la forma més corrent, com Hannah Arendt també ho creia:

Aquí hay alguien que no puede ser un caminante, que no se puede enredar, que no puede rastrear las líneas de vivir y morir, que no puede cultivar la respons-habilidad, que no puede hacer presente para sí aquello que está haciendo, que no puede vivir en consecuencia ni con las consecuencias, que no puede hacer compost. (Haraway 2020, 67)

Les propostes de Donna Haraway profunditzen els exercicis místics d'Anders. Precisament per això en *Seguir con el Problema* enreda les formigues i les acàcies en històries on la violència i la mort és una part integral de la recuperació de la diversitat biològica (Haraway 2020, 187-194); per això visita els pobles de Black Mesa i les pràctiques culturals de fer teixits per veure històries de ressorgiment davant genocidis constants (140-151); o fa caminar personatges ficticis, com en la secció "Històries de Camille", per exercitar la imaginació i fer presents futurs

possibles. Tot això són maneres d'educar la *fantasia moral* sense superar les capacitats que tenim, però sí preparant-les per urgències, fins i tot la de tenir por.

Amb les eines que proporcionen aquests autors podem investigar les possibles propostes davant el desnivell prometeic. Aquestes no necessàriament deixen sense efecte el desnivell, sinó que s'hi relacionen reconeixent-lo com un obstacle. Les guies per respondre no són refutacions teòriques, sinó aptituds ètiques (i polítiques). Si parem atenció a l'obra de Winner, el compromís de revisar, rebutjar o combatre una organització tècnica es presenta com un compromís polític. I, aplicant la noció de cultiu de respons-habilitat d'Haraway a l'educació de la fantasia moral, tal educació es concreta en més que una necessitat de meditar. És la crida a fer conversa: cultivar respons-habilitat és respondre la carta de les noies d'Hiroshima.

## 6. Conclusions

El problema que planteja Günther Anders en "Sobre la bomba y nuestra ceguera del apocalipsis" és que no tenim llibertat per sentir por. Tot i que les capacitats destructives dels Estats que disposen d'arsenal nuclear es calculen per megatonnes (un milió de tones de TNT), no podem copsar la mena de negació de vida a què porta, més enllà de paraules com *monstre*, com allò sense essència que tanmateix és davant de nosaltres. Aquest no és un obstacle que afecta només el seu temps, sinó també el nostre, com qualsevol en què la bomba existeixi. De quina manera es posa en obra el desnivell prometeic que caracteritza el filòsof i com pensem un compromís ètic tenint-lo en compte són les preguntes que han guiat la investigació.

Hem començat aquest treball analitzant el concepte que exposa el filòsof. Anders descriu el desnivell prometeic com la diferència de magnitud entre les facultats de fer, d'imaginar i de sentir. La diferència es pot identificar amb motius de practicitat de convivència humana, però és especialment problemàtica un cop es consideren les condicions econòmiques, bèl·liques, ideològiques, de forma de producció o de treball i de psicologia de masses. El desnivell prometeic és l'arrel principal de la ceguesa de l'apocalipsi, en tant que la nostra impossibilitat d'imaginar-nos un món sense paisatge, i de sentir, plorar i fer-nos responsables de la mort de tota la humanitat, suposa un obstacle a l'hora de reflexionar sobre un artefacte com la bomba nuclear, capaç de tal situació apocalíptica.

L'obstacle es fa encara més complex si apliquem el concepte en l'anàlisi de la representació cultural de l'àtom elaborat en "Fun and fear: the banalization of nuclear technologies through display". Diversos estratagemes estètics, retòrics i simbòlics, d'entre altres, guien la imaginació i els sentits cap a una dimensió familiar, *excepcionalment* positiva i no militar del nuclear. I, si seguim la teoria de Joseph Masco, també en l'àmbit de la producció, l'aspecte militar de la bomba atòmica és gradualment oblidat a mesura que l'accés cognitiu a l'artefacte es fa més indirecte pels científics que el treballen.

Ara bé, un cas històric inicia una possible superació d'aquest obstacle. El pilot Claude Eatherly és subjecte a la condició desproporcionada del desnivell prometeic, al discurs del militar que porta la pau i a la mena d'existència que comporta participar en la guerra. Així i tot, intenta imaginar Hiroshima sense paisatge i intenta digerir la culpa que sent per haver estat partícip en un crim contra la humanitat. En ell veiem un exemple paradigmàtic de les característiques genèricament humanes, no pas un heroi. Amb l'ètica de la cura, podem interpretar la veu, els desitjos i els actes del pilot com expressions de la sensibilitat i empatia de qualsevol altre humà, que Eatherly resisteix a abandonar. I així, la seva història es relaciona, inesperadament, amb les històries de les noies que entrevista la psicòloga Carol Gilligan, totes resistint sistemes que, en cas d'escoltar les seves veus, haurien de qüestionar els seus fonaments.

Eatherly és capaç d'imaginar i de sentir prou per ser conscient i respondre davant les capacitats destructives de la bomba. *Malgrat* el desnivell es pot actuar. Així també ho troba Günther Anders en relació al disseny de plans categòricament monstruosos, en els quals qui dissenya sap que no pot copsar la magnitud de l'empresa que es disposa a prendre. Com respondre adequadament, tanmateix, és la pregunta que l'experiència d'Eatherly no resol. D'una banda, apliquem els conceptes de Langdon Winner per orientar una resposta política. Limitar la tècnica és una mena de *superació*, en tant que s'impediria una situació de desproporció, de distància abismal entre fer, imaginar i sentir que és arrel de la ceguesa de l'apocalipsi. Això implica reconèixer la decisió tècnica de desmantellament de l'arsenal nuclear com un compromís polític (no permetre un Estat que pugui introduir tal artefacte). D'altra banda, continuem la formació de la fantasia moral d'Anders en el cultiu de la responsabilitat en Donna Haraway, per millorar una disposició davant el monstruós. També considerem pensar més enllà de l'apocalipsi. Tot i no donar-nos l'escenari descrit per Anders, en què passat, present i futur perden sentit, guanyem la consideració de possibilitats de ressorgiment després de la bomba posada en marxa.

Seguint el mite de Prometeu, pensem la ceguesa de l'apocalipsi com una torxa tan brillant que ens torna cecs. Capaçs de cremar-ho tot, però incapaços de veure el món encendrat. I tot i paradoxalment anar a les palpentes, hi ha aquells que escolten. Eatherly, per exemple, sap que la destrucció de dues ciutats no porta cap pau, i per això passa tota la seva vida en guerra interna, incapaç de seguir endavant sabent que ningú el veu com un criminal, sinó com un heroi. Quan començava la investigació, pensava que l'única manera de respondre a un món inevitablement canviat per l'existència de l'arsenal nuclear, que s'articula sota l'amenaça de cremar-ho tot, era a través del que figurativament concebia com escalar l'Olimp: superar la nostra naturalesa i convertir-nos en déus, veient el que els *confinats a la Terra* no poden. Però aquí hi ha un pilot, hi ha unes noies, i fins i tot hi ha uns fongs que demostren el contrari. Potser aquesta metàfora s'ha de repensar: escalar l'Olimp és confrontar la veritat amb el poder, entaular conversa, fer figures de cordes. No és veure, com els déus, l'horitzó des de dalt; és parlar.

## Referències

- Anders, Günther, and Claude Eatherly. 1962. *Burning Conscience: The Case of the Hiroshima Pilot, Claude Eatherly, Told in His Letters to Gunther Anders*. Foreword by Robert Jungk. New York City, New York: Monthly Review Press.
- Anders, Günther. 2001. *Nosotros, Los Hijos de Eichmann: Carta Abierta a Klaus Eichmann*. Traduït per Vicente Gómez Ibáñez. 2a ed. Paidós.
- Anders, Günther. 2011. *La Obsolescencia Del Hombre*. Traduït per Josep Monter Pérez. València, Espanya: Pre-textos.
- Gilligan, Carol. 1993. *In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Gilligan, Carol. 2011. *Joining the Resistance*. Cambridge, United Kingdom: Polity.
- Gusterson, Hugh. 1996. "Nuclear Weapons Testing. Scientific Experiment as Political Ritual." In *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge*, edited by Laura Nader, 131–47. New York: Routledge.
- Haraway, Donna Jeanne. 2020. *Seguir Con El Problema: Generar Parentesco En Chthuluceno*. Traduït per Helena Torres Sbarbati. Bilbao, Espanya: Consonni.
- Heidegger, Martin. 1962. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson. Oxford, United Kingdom: Blackwell.
- Ihde, Don. 1990. *Technology and Lifeworld: From Garden to Earth*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- Kant, Immanuel, 2004. *Crítica De La Facultad De Jutjar*. Traduït per Jèssica Jaques Pi. Barcelona, Espanya: Ed. 62.
- Kasperski, Tatiana. 2019. "Children, Nation and Reactors: Imagining and Promoting Nuclear Power in Contemporary Ukraine." Edited by Jaume Sastre-Juan and Jaume Valentines-Álvarez. *Centaurus* 61 (1-2): 51–69.  
<https://doi.org/10.1111/1600-0498.12226>
- Masco, Joseph. 2004. "Nuclear technoaesthetics: Sensory politics from Trinity to the virtual bomb in Los Alamos." *American Ethnologist*, 31, no. 3: 349–73.  
<http://www.jstor.org/stable/3805363>
- Perona, Ángeles J. 2010. "Filosofía, Feminismo y Crítica." En *Pensar Con Celia Amorós*, editado por Marián López Fdez. Cao and Luisa Posada Kubissa, 107–18. Madrid, España: Ed. Fundamentos.
- Rhodes, Richard. 1988. *The Making of the Atomic Bomb*. New York: Simon & Schuster.



Sastre-Juan, Jaume. 2019. ““If You Tilt This Game, Will It Explode?”: The politics of nuclear display at the New York Hall of Science (1966–1973)” Edited by Jaume Sastre-Juan and Jaume Valentines-Álvarez. *Centaurus* 61 (1-2): 33-50  
<https://doi.org/10.1111/1600-0498.12223>

Sastre-Juan, Jaume, and Valentines-Álvarez, Jaume . 2019. “Fun and fear: The banalization of nuclear technologies through display.” Edited by Jaume Sastre-Juan and Jaume Valentines-Álvarez. *Centaurus* 61 (1-2): 2-13  
<https://doi.org/10.1111/1600-0498.12216>

Winner, Langdon. 1987. *La Ballena y El Reactor: Una Búsqueda de Los Límites En La Era de La Alta Tecnología*. Traduït per Elizabeth B Casals. Barcelona, Espanya: Gedisa.