

Tesina de Màster

Metafísica, realitat, horror

Pensar la matèria, especular sobre l'absolut i topar-se amb
l'espant en la nova filosofia inhumana

Per Ignasi Calvera Cabeza

Director: Dr. Pau D. Alsina



Màster en Filosofia per als reptes contemporanis

2019-2020

SUMARI

1. INTRODUCCIÓ	5
2. EXCURS HISTÒRIC: ADÉU A LA REALITAT	11
3. LA CRISI D'ALLÒ HUMÀ	16
3.1 <i>La crisi biològica</i>	18
3.2 <i>La crisi tecnològica</i>	20
3.3 <i>La crisi planetària</i>	25
4. RETORN A LA MATÈRIA	30
4.1 <i>El neo-animisme de Harman</i>	30
4.2 <i>El neo-materialisme de Meillassoux</i>	33
4.3 <i>El post-humanisme de Haraway</i>	36
5. L'HORROR, L'HORROR	39
6. CONCLUSIONS.....	44
7. BIBLIOGRAFIA	47

RESUM

La filosofia moderna i postmoderna han fet impossible pensar l'absolut metafísic: han barrat l'accés a la realitat tal com és i a la cosa en sí mateixa. La ciència contemporània, al seu torn, sembla com si s'hagués aliat amb la filosofia, desdibuixant les determinacions de la matèria, del jo i d'allò humà. Acompanyat de perspectives tecnològiques de caràcter mil·lenarista, el propi pensament especulatiu sembla, igualment, haver arribat ja a un punt final de no-existència, a un *escathón*.

Durant els darrers quinze anys, però, hom assisteix a un esclat d'una nova manera de fer filosofia, que pretén superar el bloqueig al que la filosofia moderna i postmoderna ha dut el pensament. Aquesta nova proposta especulativa pretén descentrar la reflexió, tot impugnant el punt de vista antropocèntric —punt de

vista propi, de fet, de tota la història de la filosofia—, i tot assajant formules de pensament que passen per veure els objectes i la realitat en el seu conjunt a una nova llum. Així, renunciant a una lectura des de la subjectivitat, o des de qualsevol forma de comunitat intersubjectiva —el llenguatge, la cultura, la història, el gènere, la classe— els nous realistes posen la mirada de nou en l'exterioritat: en la matèria, en la cosa en sí o fins i tot, com en el cas de Quentin Meillassoux, en l'absolut metafísic. És així que la filosofia mira de recuperar el Gran Afora pre-modern, que havia quedat proscrit amb la postulació kantiana del subjecte transcendent i, sobretot, amb la interdicció constitutiva de tota possibilitat d'accés a la realitat en sí mateixa. De manera sorprenent, però, el pensament troba quelcom insospitat quan s'enfronta novament amb l'exterioritat absoluta. Troba l'horror.

PARAULES CLAU

Realisme especulatiu / Absolut / Metafísica / Horror / Materialisme / Antropocentrisme

L'horror! L'horror!

JOSEPH CONRAD. El cor de les tenebres.

1. Introducció

El punt de partida d'aquest treball és que el món s'ha desmaterialitzat. Segueix, en aquest sentit, l'anàlisi especulativa de Quentin Meillassoux, un filòsof francès que, segons el nostre parer, representa l'intent més solvent, original i interessant del que portem de segle per superar el cul-de-sac anti-materialista al que ens ha dut la modernitat. Més endavant estudiarem amb algun detall el desenvolupament argumental de Meillassoux i entendrem, en primer lloc, perquè la filosofia moderna (i, per extensió, també la postmoderna) s'han entrampat en un cercle viciós antimetafísic en el qual és tan fàcil entrar com difícil sortir; i, en segon, també de la mà de Meillassoux, i portant la tesis central de la modernitat fins el seu extrem, per què és possible sortir d'aquest carreró sense sortida no ja girant cua i tornant al punt de partida, sinó trobant una porta d'emergència que ens espera, molt amagada, en l'extrem més profund d'aquest camí.

La nostra proposta, d'altra banda, pretén ampliar el concepte de desmaterialització fins a àmbits extra-especulatiu, tot explorant, d'aquesta manera, alguns aspectes pràctics que, tanmateix i segons el nostre entendre, tenen una relació molt estreta amb l'anti-materialisme metafísic de la filosofia al que ens venim referint.

Què significa que “el món s'ha *desmaterialitzat*”? Amb aquest postulat volem dir que allà on històricament apareixien objectes materials, *coses*, avui el que apareix són relacions, espectres, simulacres, reverberacions, ombres fugisseres, fluxes o, en el millor dels casos, *informació*. Aquesta desmaterialització ha tingut lloc en el món de la filosofia, on des de finals del segle XVIII és impossible accedir a les coses tal com són; en el de la física, on la mecànica quàntica i la teoria atòmica moderna ens descriuen un món bàsicament ocupat pel buit (valgui aquest oxímoron), en què les partícules elementals existeixen i no existeixen al mateix temps, segons les lleis de l'estadística —i, per cert, al marge de les lleis de la substància!—; en el de la biologia, on el que determina allò que hagin de ser els éssers vius és l'ordre i la

disposició de cadenes de bases nitrogenades escrites amb un codi universal de quatre lletres, la diferent combinació de les quals dona lloc a tot allò que és viu; en el de l'economia, on el capital tradicional de les empreses, compostat bàsicament de terra i màquines, avui no és altra cosa que coneixement i cultura; i en el de la història, on des de fa dècades costa trobar un historiador que s'atreveixi a reconèixer que milita en les files del *rankisme* i que fa seu el *motto* tan menystingut com clàssic *wie es eigentlich gewesen ist*: les coses tal com realment varen ser.

El resultat d'aquesta desmaterialització de la realitat és que el món s'ha transformat, tot adquirint propietats noves, la més important de les quals és la plasticitat. La plasticitat és la propietat d'una realitat convertida en substrat amorf capaç d'adquirir qualsevol forma. El fet que la realitat pugui adquirir qualsevol forma obre el món: el dota de possibilitats infinites. Aquesta infinitud de les possibilitats obertes es projecta, avui, com a mínim en tres línies de fuga, cadascuna de les quals emergeix en forma de tensió entre una teleologia escatològica i una de redemptora:

En primer lloc, la possibilitat d'una intel·ligència artificial veritablement sobrehumana, és a dir, l'horitzó obert pel treball original d'Allan Turing (Turing 2018), en virtut del qual és possible pensar una màquina ella mateixa capaç de pensar.

En segon lloc, la formalització de la clau de la vida (el genoma) com un llibre d'instruccions amb línies d'informació eventualment manipulable i reproduïble en un laboratori equipat del programari adequat, desdibuixa els contorns entre allò natural i artificial, entre allò orgànic i inorgànic, entre la vida i la mort.

En tercer lloc, finalment, la possibilitat d'un col·lapse general de tot plegat, és a dir, la versemblança d'un horitzó catastròfic provocat per qualsevol de les línies de fuga anteriors, o simplement per una derivada molt més prosaica de l'activitat

humana: l'Apocalipsi ecològic o la catàstrofe final que podria resultar d'un conflicte termonuclear.

Tot plegat provoca una consideració terminal de l'actual estat de coses, del qual si més no la filosofia en vol sortir. En aquest sentit, els últims quinze anys han vist néixer una reacció que, sota el nom genèric de “realisme especulatiu” (SR), aplega un conjunt de pensadors que pràcticament només tenen en comú la vocació de sortir del cul-de-sac al que ens ha dut el pensament, limitat per totes bandes a causa de les constriccions terribles imposades pel que Quentin Meillassoux —com hem avançat, un dels exponents principals d'aquesta nova filosofia— ha anomenat el “cercle correlacional”: el límit teòric que esdevé quan la separació entre el subjecte i l'objecte és insalvable, i l'única cosa que podem pensar, en tot cas, és la *correlació* entre l'un i l'altre.

Sobre el paper, els filòsofs del “realisme especulatiu” tenen en comú la vocació compartida de recuperar una via que permeti tornar a les coses mateixes: que obri la porta a una ontologia que vagi més enllà dels fenòmens i aconseguixi penetrar en les capes més profundes de la realitat. Tanmateix, fins i tot donant per bona aquesta inquietud comuna (cosa que, probablement, més d'un d'aquests filòsofs negaria) el cert és que les estratègies per obrir-se camí en el pensament són completament diferents, fins el punt que és del tot impossible parlar d'una «escola especulativa».

Aquests filòsofs tenen en comú, però, que tracten tots ells d'articular una veu pròpia i original que, abans que res, estigui a l'alçada de les exigències d'un temps que, com hem dit més a dalt, planteja un horitzó al mateix temps apocalíptic i redemptor. Aquestes veus s'han valgut, sovint, de plataformes de producció i comunicació alternatives —i heterodoxes—, com ara *blogs* i pàgines web, revistes d'art, autoedicions, i editorials —com Zero Books o Repeater— que expressament inviten a autors no acadèmics a publicar la seva obra i participar en el debat. Així

mateix, algunes plataformes, com ara la publicació Collapse o el segell editorial Schism Books, s'han constituït com l'altaveu d'una colla d'autors que, a força de dialogar entre ells, citar-se profusament i publicar antologies conjuntes sobre temes diversos, han acabat per confluïr si no en una escola, sí, com a mínim, en quelcom semblant a una confraria. Formarien part d'aquesta constel·lació autors com ara (entre molts d'altres) Eugene Thacker, Nicola Masciandaro, Benjamin Noys, Robin Mackay, Armen Avanessian, Tiziana Terranova, Reza Negarestani, Nick Srnicek, Alexander Galloway, McKenzie Wark i, per descomptat, Iain Hamilton Grant, Graham Harman i Ray Brassier, autors, aquests tres darrers, que juntament amb el ja citat Meillassoux, constitueixen el que podríem anomenar “nucli dur” del SR₁.

Hi ha un element que, si bé no podem dir que estigui present a tots els autors que estan treballant dins aquesta emergència tan heterogènia de propostes, sí que planeja, de manera recurrent i amb diferent intensitat, en l'obra de molts d'ells. Aquest element és l'interès per l'horror, i es materialitza en diversos exemples: La recuperació d'un autor tradicionalment menystingut, com H. P. Lovecraft, que es converteix, de cop i volta, en l'autor de referència estètica d'una colla de filòsofs, des de Thacker fins a Harman. El propi Ray Brassier escriu el pròleg de *Conspiració contra l'espècie humana*, l'únic assaig fins avui de l'escriptor nord-americà Thomas

¹ Tot i que a aquestes alçades ja es prou conegut l'origen del nom “realisme especulatiu”, aprofitarem la possibilitat que ofereixen els peus de pàgina per recordar, una vegada més, que el sintagma correspon al títol d'una conferència al Goldsmith College, de la University of London, l'abril del 2007, organitzada per Alberto Toscano i que va aplegar Meillassoux, Hamilton Grant, Harman i Brassier. Va ser aquest darrer qui va proposar l'etiqueta que, finalment, es convertiria en el títol de la trobada i, més tard, en el paraigües sota el qual s'han agrupat una sèrie d'autors amb ben poques coses en comú: bàsicament i únicament, “tot el que cal per ser un realista especulatiu és estar en oposició al «correlacionisme»” (Harman 2010).

Ligotti, una de les veus més renovadores de la literatura de terror. El britànic Mark Fisher, una de les posicions més originals de la nova esquerra filosòfica, dedica un volum sencer a reflexionar sobre “allò rar i allò esgarrifós” (*The weird and the eerie*). Per què, aquest interès tan estès per l’horror?

En la proposició 6.43 del *Tractatus*, Wittgenstein escriu que “el món d’aquell que és feliç és un altre que el d’aquell que és infeliç” (Wittgenstein 2001, 179). Heidegger, al seu torn, assenyala la “tonalitat [o disposició] afectiva” (*befindlichkeit*) com una estructura radical del *Dasein* a l’hora d’obrir-se al món: en el nostre tracte amb el món, les coses de la vida, i els afers en els que ens impliquem, no se’ns presenten com simples dades objectives, sinó com objectes, situacions i accions originàriament agradables, temibles, angoixants, doloroses... (Heidegger 1998). Si això és així, i si efectivament no és possible desentrellar el coneixement de l’afectivitat, aleshores és legítim compaginar una anàlisi estrictament formal d’un plantejament filosòfic, amb una anàlisi que també tingui en compte aquells elements afectius —i, per tant, pràctics— que, segurament, no podran explicar d’una manera lògica els arguments presentats en un posició especulativa, però com a mínim ens poden ajudar a interpretar-los i comprendre’ls a una llum diferent.

És així que en aquest treball, tractarem d’explorar com aquest horitzó existencial al qual hem fet referència al començament d’aquesta introducció està, d’alguna manera, determinant el pensament contemporani. L’assaig, per tant, té una vocació eminentment heurística: més que oferir una visió compacta i tancada de com son les coses, el que fa és relligar un conjunt de fets la vinculació dels quals, en aquestes alçades, només és intuïda. La meva pretensió és que aquest treball de presentació conjunta provoqui, per sí mateix, l’aparició sobrevinguda de línies de força explicatives. En qualsevol cas, val la pena avançar que les aportacions que

puguin resultar d'aquesta recerca seran, necessàriament, provisionals, limitades i amb tota probabilitat, millorables.

2. Excurs històric: adéu a la realitat

Kant va escriure la *Crítica de la Raó Pura* l'any 1781 i a partir d'aquell moment ja res més va ser el mateix. Durant aquests gairebé dos segles i mig que han passat des d'aleshores, la realitat se'ns ha anat escapant com se'ns escapa l'aigua entre els dits de les mans; i avui, quan hem obert les palmes davant els nostres ulls, ens hem adonat que allò que estàvem subjectant amb tanta força ha desaparegut. La realitat s'ha evaporat sense que ens n'adonéssim i ara a penes ens en queda un rastre.

Què va fer Kant per causar un trasbals d'aquesta magnitud en el pensament occidental? Dit en poques paraules: postular l'existència d'un subjecte transcendent; d'una instància cognoscent que, ella mateixa, està més enllà de la realitat; més enllà d'allò que coneix. La frase més demolidora de tota la *Crítica*, i de la qual el conjunt del treball podria ser-ne una paràfrasi, es troba en l'apartat A491 / B519 i diu: "(...) hem demostrat suficientment que tot allò que intuïm en l'espai i en el temps, és a dir, tots els objectes possibles de la nostra experiència, no són res més que fenòmens, per tant, simples representacions que, tal com són representades, bé sigui com éssers extensos o com a sèries de canvis, *no posseeixen existència pròpia*, independent dels nostres pensaments" (Kant 1998, 437; la cursiva és nostra).

Amb Kant el món es va començar a desmaterialitzar. La seva tesi va ser tan anti-intuïtiva com demolidora: el món, la realitat que hi ha fora del subjecte, no se'ns presenta tal com és, sinó mediada per l'aparell perceptual i interpretatiu amb què estem equipats. Aquesta tesi és d'una potència terrorífica. Abans que res, perquè és molt difícil d'atacar. De fet, Kant resol el punt més feble de Descartes, qui ja va postular, l'any 1637 en el *Discurs del Mètode*, l'existència de dues realitats gairebé incommensurables i la distància pràcticament insalvable entre elles: el subjecte i l'objecte, els éssers humans i el món, el pensament i la realitat. El filòsof francès va salvar aquesta incommensurabilitat amb una mena de *Deus ex machina* orgànic i

certament poc convincent, no ja atenent al nostre coneixement actual del sistema nerviós, sinó també en la mesura que el propi Descartes no estava del tot avesat en l'estat-de-l'art de la fisiologia i anatomia del seu temps i en tenia un coneixement més aviat incomplet (Lokhorst 2020). Aquest element convocat ad-hoc per salvar l'abisme és la glàndula pineal, encarregada de comunicar la *res extensa* (matèria i moviment) amb la *res cogitans* (pensament i raó) i habitacle, en definitiva, d'allò que fa diví l'ésser humà: l'ànima. Però Kant va arrabassar amb aquesta construcció *ad hoc* i va donar-se per satisfet vivint en un món bàsicament inaprehensible: el món en què, des de llavors, ens toca viure.

Per a Kant, les coses (un gos, una taula, un llapis) apareixen a la nostra percepció i són interpretades subjectivament de tal manera que el que se'ns presenta a la intel·lecció és l'objecte resultant de tots els filtres cognitius que hi ha entre la cosa i el jo. Però allò que realment sigui la cosa, és a dir, allò que sigui la *cosa en sí*, d'això no en podem tenir cap coneixement. La *res cogitans* i la *res extensa* cartesianes queden, amb Kant, definitivament isolades l'una de l'altre. No hi ha cap glàndula que faci la mediació entre elles. I la *cosa en sí mateixa*, l'objecte realment tal com és, és un punt de fuga similar a la convergència en l'horitzó de dues paral·leles: quelcom que hom intueix en la llunyania, però que, per més que ens hi acostem, segueix igualment llunyà.

Igual que Kant va fer amb la glàndula cartesiana, els pensadors que van venir darrera seu no varen tenir gaire miraments a llençar la *cosa en sí* al cubell de la brossa. Tècnicament, aquesta darrera instància (la *cosa en sí*) no feia cap falta per poder articular un raonament o per poder justificar epistemològicament la fortalesa d'una cognició. El *dictum* de Nietzsche segons els quals no hi ha fets sinó interpretacions no és sinó la cristal·lització d'una manera d'entendre l'accés al coneixement que impregnà l'epistemologia (és a dir, la fonamentació filosòfica) de pràcticament totes les disciplines científiques a partir del segle XIX. Fins i tot la física teòrica bàsica postularà un model en virtut del qual l'accés a la cosa en sí és

—literalment— impossible: recordem la crisi de realitat desencadenada pels treballs de Bohr, Heisenberg i Schrödinger i el significat arcà de la “funció d’ona”, que és l’objecte central de la mecànica quàntica. Tot i que no entrarem, aquí, en una descripció detallada de les postulacions contra-intuïtives pròpies d’aquesta física, bastarà dir que la ciència d’allò infinitesimal prosciu la possibilitat de descriure estats de coses amb exactitud; tot el que tenim al nostre abast és formular feixos de possibilitats i assignar probabilitats a cadascuna d’elles. En definitiva: en cap cas podem accedir a la cosa en sí; en cap cas, per tant, podem dir de la funció d’ona tingui un estatut ontic —que sigui, ella mateixa, la *realitat*—, sinó més aviat que l’únic instrument cognoscitiu que tenim al nostre abast quan ens enfrontem a la realitat infinitesimal és *insuperable*. Per tant, quan la física ens ofereix la mecànica quàntica com a instrument explicatiu de la naturalesa, el que passa és que estem en l’àmbit de l’epistemologia, i no de l’ontologia (Carroll 2019).

La inaprehensibilitat (tant física com filosòfica) del món és, per tant el substrat sobre el que es construirà tot el pensament del segle XIX i, sobre tot, del segle XX. En un moviment paradoxal, la filosofia ha aconseguit que la Natura, la *physis* en tant que món extern dins del qual l’ésser humà habita, passi a ser un àmbit inaprehensible, inaccessible en sí mateix, inexistent com a tal, real només en la mesura que hi hagi un subjecte igualment transcendental a l’altra banda. La forma que pren aquesta incommensurabilitat entre l’objecte i el subjecte és el que Meillassoux ha anomenat “correlacionisme”: “per ‘correlació’ entenem la idea segons la qual només tenim accés a la correlació entre el pensar i el ser, però mai a cap dels dos termes si els considerem l’un separat de l’altre” (Meillassoux 2011, 5).

Així doncs, d’allò que —aparentment— podem parlar és de la instància que salva l’abisme entre el món i el jo, entre la cosa en sí i el subjecte transcendental. Això és el que ens ha portat la modernitat. El que coneixem és la *relació*, però no tenim accés, en canvi, a cap dels termes d’aquesta relació: ni a la realitat última de les coses, ni al subjecte que hi ha més enllà —i que és condició de possibilitat— del jo

empíric que percep el món. Aquesta manera de veure les coses ha determinat, efectivament, tot el pensament modern: durant el segle XX, les dues escoles de la filosofia des de les quals ha estat possible articular discursos han estat l'analítica (principalment en la regió anglosaxona) i la continental (en la major part d'Europa i en les facultats de *Cultural Studies* de Nord-Amèrica). Totes dues són tributàries del correlacionisme: En el primer cas, l'instrument de la correlació i, per tant, el tema central de reflexió ha estat el llenguatge; en el segon cas, la consciència. En el primer cas, la discussió ha estat l'anàlisi inacabable, inesgotable del llenguatge com a fonament de la realitat; en el segon, la mediació de la consciència ha tingut per resultat la demolició metòdica i sostinguda de totes les certeses.

El corollari d'aquesta visió de les coses ha estat la pèrdua de l'exterioritat: “els filòsofs contemporanis han perdut el *Gran Afora*, l'exterior *absolut* dels pensadors precrítics: aquell exterior que no era relatiu a nosaltres, i que es donava indiferent de la seva manera de donar-se i de ser el que era, existint en ell mateix sense tenir en compte si l'estem pensant o no; aquell exterior que el pensament podia explorar amb el sentiment legítim d'estar en territori aliè – d'estar completament en un altre lloc” (Meillassoux 2011, 7; cursives de l'autor).

Les corrents actuals del nou realisme o del realisme especulatiu (SR) són una reacció a la desmaterialització de la realitat i a aquesta impossibilitat d'apropar-se legítimament a un dels extrems de la correlació (les coses del món). Són un intent, en aquest sentit, de salvar el *Gran Afora*. Aquesta reacció passa per una recuperació (de moment, encara en un pla heurístic: d'aquí la qualificació rebaixant de l'adjectiu “especulatiu”) de la realitat: per una rematerialització del món.

En qualsevol cas, recuperar la materialitat de la realitat, poder parlar d'objectes i de coses que tenen una consistència ontològica originària, planteja tota una sèrie de problemes que avui constitueixen les discussions més enceses entre els

proponents d'aquesta *escola*²: des de l'epistemologia (Meillassoux, Brassier) fins l'ontologia (Harman, Morton) passant per l'ètica, la política o l'ecologia (Harman, Brassier, et al. 2007).

² Tot i que, com hem dit més a dalt, no ens sentim còmodes amb el terme “escola” per designar aquest conjunt d'autors, el mantindrem i ens valdrem de les cursives per connotar el caràcter incomplet —i, per tant, no del tot exacte— del mot en el context en què el fem servir.

3. La crisi d'allò humà

La condició escatològica a la que ens hem referit anteriorment té a veure potser no tant amb una destrucció completa del món i una culminació de l'univers en un punt singular que podria qualificar-se com a *el final dels temps*, com amb una crisi d'identitat antropològica. D'una manera o d'una altra, la impossibilitat d'accedir a la "realitat tal com és" ha provocat la fuga del pensament i el posterior replegament cap a sí mateix; ha conduït cap a un solipsisme de major o menor intensitat que, al capdavall, ha situat la càrrega de la prova en elements i capacitats estrictament humans. El llenguatge, la història, la cultura, la visió del món o la condició de la comprensió situada (des del gènere, la classe, l'espècie) han estat algunes de les claus explicatives que, des de la banda de l'aquí —l'única al nostre abast—, ens han permès donar compte del que tenim davant els nostres ulls.

En un opuscle tan breu com profunda n'és la seva proposta especulativa —*Horror Metafísic*—, Leszek Kołakowski (2001) desgrana la història de la metafísica occidental tot fent notar que el pensament especulatiu, des de Descartes fins avui, està atrapat entre dos límits: en un extrem, allò Absolut; el punt últim al que arribem aplicant el principi de raó suficient fins a les seves últimes conseqüències, però evitant de caure en l'abisme de la regressió sense fi a la que ens aboca, inevitablement, una *petitio principii* consubstancialment insatisfeta. Arribat al seu extrem més exterior, aquest Absolut, que sovint ha estat equiparat amb la divinitat (però també amb la Raó, o amb la Vida), acaba per perdre totes les qualificacions possibles i no pot sinó dissoldre's en un no-Res per ser completament exterior —i poder, d'aquesta manera, fonamentar-lo lògicament— a l'univers de les coses. Aquest és el carreró sense sortida al que varen arribar els pensadors neoplatònics i, en particular, els teòlegs místics com Pseudo-Dionisi, Mestre Eckhardt, Damasci, Sant Joan de la Creu o Santa Teresa de Jesús.

En l'altre extrem, l'ego, el jo transcendental, la consciència o el cogito, una instància la percepció de la qual resulta molt més intuïtiva, raó per la qual se'ns fa molt més difícil dubtar-hi. És així que la filosofia transcendental i totes les filosofies que li son hereves d'un manera o d'una altra, han resolt l'aporia que resulta de la impossibilitat d'accedir a la realitat-en-sí tot replegant-se cap a allò humà i postulant com a única via epistemològicament legítima l'anàlisi d'una realitat-per-a-nosaltres.

És precisament aquest replegament cap a la centralitat antropològica el que provoca un atzucac quan plantejem enunciats que —des de fora de la filosofia— fan referència a un món sense allò humà. I heus aquí que, precisament, el segle XXI ens ha portat no ja la possibilitat sinó gairebé la necessitat pràctiques de pensar un futur on l'ésser humà deixa de ser la condició de possibilitat de comprensió del món.

La filosofia, efectivament, en el seu treball crític implacable, ha fet notar les incongruències lògiques a què ens condueix el pensament quan analitzem aquest límit transcendental fins a les seves últimes conseqüències. Igual que allò absolut se'ns esvaïa conceptualment a força de reclamar la seva inefabilitat, autonomia, independència, unicitat, infinitat, simplicitat i, en última instància, *impensabilitat* (Kołakowski 2001), també el jo transcendental es converteix en un punt de fuga la consistència del qual és, únicament, lògica, i sobre el que a penes podem dir cap cosa diferent que no puguem dir també de l'Absolut, és a dir, res. A mig camí entre la filosofia i les ciències experimentals, Thomas Metzinger ha emprès, durant els darrers anys, un dels treballs sistemàtics de demolició del jo més eficients, tot demostrant que l'ego ni tan sols és una cosa, ni tan sols un punt, sinó un procés (Metzinger 2009). L'experiència de ser algú, de ser un ens, que tots nosaltres sentim amb una intensitat com cap altre, és al capdavant el miratge que és creat per un procés sense un punt de referència òntic.

Així, els escenaris que se'ns estan obrint com a conseqüència d'aquesta consideració desmaterialitzada de la realitat presenten horitzons on la mirada antropològica ha entrat en crisi. La posició central cognitiva de l'ésser humà, que esdevé ell mateix subjecte i objecte en la fórmula de la cristal·lització de la correlació entre l'un i l'altre, pateix un sotrac substantiu en ser impugnada per la pròpia dissolució ontològica d'aquesta instància última. A hores d'ara, i a causa de les proferències de la ciència de la biologia, la computació i la climatologia, allò humà s'evapora per moments, empès per l'aparició de forces i potències que —tot i emergir com a conseqüència de l'acció humana— la ultrapassen definitivament fins a convertir-la en estranya.

La crisi antropològica no ve, per tant, només de la filosofia; li ve de l'exterior, però el pensament especulatiu no pot ser refractari a les exigències plantejades per una colla d'enunciats que sacsegen amb una violència inusitada els pilars epistemològics sobre els quals s'aguanta tot el pensament modern i postmodern. Fins no fa gaire, aquests enunciats només podien articular-se des de discursos de la imaginació plasmada en obres de ciència ficció. Ara, però, es construeixen autoritàriament des de centres de producció científica de primer nivell.

3.1 La crisi biològica

Podem albirar, per tant, un aprofundiment de la crisi del subjecte transcendentat posant els nostres ulls no ja en la filosofia, sinó en altres disciplines, començant per la biologia.

En l'àmbit de la biologia —o, millor dit, de l'ontologia de la vida—, allò humà *desapareix* perquè es fa impossible mantenir les delimitacions clàssiques que donaven sentit a la caracterització de l'ésser humà i de la resta d'espècies: ni en sentit filogenètic ni en sentit ontogenètic.

Efectivament, des del punt de vista filogenètic, avui ja no és possible sostenir cap definició exacte i operativa del concepte “vida”: ni filòsofs ni biòlegs estan en condicions de posar-se d’acord sobre què és la vida (Carroll 2016), ni com ha emergit ni com s’han desplegat algunes de les seves fases més idiosincràtiques — com ara el pas d’un organisme procariota a un eucariota (McInerney i O’Connell 2017); o de la vida unicel·lular a la vida pluricel·lular (Veit 2019); o l’aparició de la consciència (Chalmers 2006; Feinberg i Mallatt 2020)— fins el punt que, tal com escriu el filòsof Giorgio Agamben citant el fisiòleg Peter Medawar, “les discussions sobre el significat real de les paraules *vida y mort* (...) són índexs, en biologia, d’una conversació de nivell baix. Aquestes paraules no tenen cap significat intrínsec, per la qual cosa aquest significat no pot ser clarificat per un estudi més atent i profund” (Agamben 2001, 17).

Potser no sigui una coincidència que un dels físics que més va posar de la seva part per desmaterialitzar el món, Erwin Schrödinger (2001), sigui també el personatge que va fer l’aportació seminal més decisiva a l’hora d’entendre la teoria genètica tal com l’entendem avui. En l’opuscle *Què és la vida?*, dictat el 1943 dins una sèrie de conferències al Trinity College de Dublín, Schrödinger planteja que el gen té una estructura de document informatiu: “Una associació ben ordenada d’àtoms, capaç de mantenir permanentment el seu ordre, sembla ser l’única estructura material concebible que ofereix una varietat d’organitzacions possibles (...) i que és prou gran com per contenir un sistema complicat de «determinacions» dins de límits espacials reduïts” (Schrödinger 2001, 97). Quedaven obertes les bases de la teoria genètica moderna, definitivament assentades per Watson i Crick amb la postulació d’un model de doble hèlix bastit sobre un conjunt de bases nitrogenades capaç d’emmagatzemar tota la informació biològica heretable i transmissible entre individus. La vida deixava de tenir cap relació amb l’ànima, el moviment, la capacitat de sentir o la necessitat de metabolitzar, per no ser altra cosa que un suport convenientment codificat per transmetre informació al llarg del temps. El que feia diferent uns essers d’uns altres, unes espècies d’unes altres, no era cap

essència idiosincràtica, no era cap originalitat genuïna. Era, senzillament, les línies de codi: la informació auto-replicada.

La disposició particular de cadenes quasi infinites compostes per parelles de quatre bases nitrogenades (G-A, T-C) és el que fa que siguem el que som, i bastaria canviar l'ordre dels elements d'aquestes cadenes per deixar de ser el que som i ser una altra cosa. En aquest panorama, les delimitacions naturals que, fins ara, ens permetien sostenir la condició antropològica com límit extern cognitiu, amb el qual podíem validar no ja els postulats de la filosofia i de les ciències, sinó també de l'ètica i la religió, s'evaporen. L'esser humà esdevé *absolutament contingent*. Incapaç, per tant, de sustentar res de sòlid sobre les seves espatlles.

La desmaterialització de la realitat biològica (que, en aquest cas, significa la seva descomposició fins al nivell d'informació pura o, el que és el mateix, un cop mortal a la línia de flotació de la possibilitat d'una ontologia de la vida) ha fet possible gestionar el codi genètic com aquell qui gestiona qualsevol text. És així que, igual que amb un processador de textos és possible manipular, reescriure, tallar, copiar i eliminar lletres, paraules i paràgrafs, amb el sistema CRISPR – CAS9 hom disposa d'un instrument per —literalment— editar el genoma d'un ésser viu, tot inserint la seqüència de nucleòtids que es desitgi en la regió seleccionada d'un gen determinat (Charpentier i Doudna 2014). Això converteix la vida en una instància extremadament plàstica, fins el punt que un genoma podria allotjar indistintament el llibre d'instruccions per desenvolupar un ésser viu, o una pel·lícula dels germans Lumière (Yong 2017).

3.2 La crisi tecnològica

En el seu opuscle *La realitat augmentada* sobre els riscos de la tecnologia, el filòsof francès Eric Sadin escriu que la victòria, el 1977, de l'ordinador d'IBM Deep Blue sobre Gary Kasparov constitueix un esdeveniment “d'abast antropològic major, davant del qual, probablement, ens va faltar temps per captar-lo en tota la seva

magnitud” (Sadin 2018, 27). No estem segurs que Sadin tingui raó: al capdavall, com veurem més endavant, la tecnologia informàtica aplicada en el cas de la victòria sobre Kasparov és l’anomenada “Intel·ligència Artificial Estreta”, un sistema de processament de dades tant potent com limitat en el seu abast. No obstant això, Sadin s’està alimentant del —i ell mateix està retro-alimentant el— bombo i la profusió mediàtica amb què les noves tecnologies de la intel·ligència artificial estant sent saludades. Hom diria que el camí que porta de la victòria sobre un campió mundial dels escacs fins l’eclosió d’una súper-intel·ligència sobrehumana és, avui, recte, curt, d’una sola direcció i inevitable.

Nosaltres no farem nostre aquesta teleologia ni avaluarem, en aquest treball, les possibilitats que una súper-intel·ligència acabi sent el cas. Tanmateix, ens volem ocupar dels pressupòsits filosòfics amb què aquesta possibilitat està sent tractada.

I en aquest sentit, hem de dir que la importància filosòfica de una eventual eclosió d’un sistema artificial (biològic o mecànic) la intel·ligència del qual sigui superior a la d’un ésser humà no es correspon ni amb la especificitat analítica ni amb el *chauvinisme antropològic* (si se’ns permet aquesta expressió) amb què, segons el nostre entendre, aquesta possibilitat està sent tractada. De fet, les anàlisis filosòfiques que s’estan duent a terme tot considerant la realitat actual o futura de la intel·ligència artificial es queden en una primera capa superficial —si bé no per això menys important ni legítima— on els elements que es posen en consideració són o bé els factors ètics que intervenen en un desplegament tecnològic que serà ubic en les pròximes dècades (Metzinger 2019), o bé les amenaces (o oportunitats) existencials que comportarà una explosió descontrolada d’aquesta tecnologia (Bostrom 2014; Chalmers 2016; Moravec 2008; Kurzweil 2005; Shanahan 2015). En qualsevol cas, totes les reflexions a les que hem pogut accedir posen en el centre dels seus arguments què suposarà la intel·ligència artificial *per als éssers humans*.

Hem de dir, en primer lloc, que convé distingir nítidament entre intel·ligència artificial (IA) estreta i intel·ligència artificial general (IAG). Certament, cadascuna d'aquestes dues entitats presenten problemes filosòfics molt interessants, si bé cal establir una distinció conceptual insalvable entre l'una i l'altre que, al seu torn, delimita amb la mateixa incommensurabilitat el tipus de qüestions especulatives que podem plantejar-nos en cada cas. El fet que tots dos objectes comparteixin el nom (“intel·ligència artificial”) no ens hauria de confondre respecte a la relació de parentiu entre l'un i l'altre. Ans al contrari, els cognoms “estreta” i “general” ens han de fer veure que *els vincles de sang* entre tots dos són inexistents.

Així, la IA estreta —a diferència de la IA general—és una tecnologia de programació que, a dia d'avui, ja existeix. Consisteix en un procediment extraordinàriament potent de destil·lació de tota classe de dades en brut per trobar patrons i regularitats. Els sistemes actuals d'IA, però, són eficients exclusivament en aquell àmbit d'anàlisi i/o decisió per al qual varen ser dissenyats: per exemple, per a guanyar partides d'escacs. El seu ús s'està estenent avui en àmbits com ara el militar, policial, jurídic, mèdic, industrial, domèstic o fins i tot en les polítiques públiques. Com hem dit, un sistema d'IA és capaç de detectar similituds a partir d'inputs heterogenis i, per tant, és capaç també de fer inferències d'una precisió extraordinària. Per posar dos exemples: pot anticipar si una imatge d'una taca a la pell esdevindrà un tumor cancerigen i, eventualment, pot prescriure el tractament adequat segons el diagnòstic; o pot avaluar la probabilitat que un delinqüent convicte reincideixi en ser alliberat i, atenent a aquesta estimació, recomanar o no la concessió d'un grau penitenciari més benivolent. Aquest tipus de tecnologia no és essencialment diferent de la tècnica industrial, que ja ha estat abastament analitzada des de la filosofia, en el sentit de com la tecnologia transforma l'ésser humà; com els artefactes creats pels propis humans han modificat, tanmateix, l'estructura ontològica d'allò humà i la forma de relacionar-se amb el món. El que no han fet, en cap cas, aquestes filosofies és plantejar-se no ja com la tecnologia està transformant l'ésser humà, sinó com l'ésser humà està transformant la

tecnologia i, de retruc, renovant també l'horitzó de possibilitats *pensables* en el món. ¿Quines derivacions ontològiques pot provocar i, fins i tot, quines noves implicacions pot desencadenar, en l'especulació metafísica, l'eventual existència d'una intel·ligència que transcendeixi el seu caràcter instrumental primigeni i esdevingui un ens autònom, conscient i amb voluntat pròpia? ¿Què significaria, per a la filosofia *humana*, l'existència d'un ens no-humà, fins i tot no-biològic, amb capacitat d'agència, amb finalitats individuals, amb consciència de sí mateix, capaç de sentir, de patir i de gaudir...? ¿Com, i en quina mesura, una consciència no-humana, exigiria repensar de dalt a baix tota la filosofia? ¿No seria el cas, de fet, que un ésser d'aquesta mena ens exigiria pensar el món des d'un punt de vista no humà?

A diferència de la IA, la IAG és actualment només una possibilitat la probabilitat de la qual va, segons els autors que considerem, des de zero (Searle 1980; Sparrow 2012) fins la certesa que en les pròximes dècades es produirà el fet històric de l'emergència d'intel·ligència artificial general (V. C. Müller i Bostrom 2016)³, és a dir, d'una capacitat intel·lectual sense un objecte intencional concret, sinó capaç de desplegar-se com una eina de propòsit general.

El plantejament filosòfic habitual es formula, sintèticament, de la següent manera: "El desenvolupament actual de la tecnologia informàtica ens pot fer pensar que, en un horitzó no gaire llunyà, es produirà el *sorpasso* de les capacitats humanes per

³ Tot i que els autors solvents que contempen amb serietat la possibilitat que la IAG pugui ser el cas en les pròximes dècades es poden comptar per desenes, citem, aquí, únicament el treball de Müller i Bostrom en la mesura que és una enquesta enviada, entre els anys 2012 i 2013, a 549 experts de diversos àmbits acadèmics, el 31 per cent dels quals varen completar-la. Segons les respostes rebudes, els experts consideren, en mitjana, que hi ha un 50 per cent de probabilitats que es desenvolupi una IAG entre els anys 2040 i 2050, i un 90 per cent abans de 2075.

part de les màquines o d'organismes artificials. A més, la possibilitat d'un sistema sintètic capaç de desenvolupar la seva pròpia intel·ligència i consciència augura un moviment de retroalimentació que acabarà per provocar una singularitat —un moment d'inflexió no incremental; un canvi de fase— més enllà de la qual el sistema d'Intel·ligència Artificial General (IAG) escaparà, amb tota seguretat, al nostre control (Bostrom 2002; 2013; Rees 2005; Schubert, Caviola, i Faber 2019)”⁴.

Tanmateix, si tenim davant nostra un panorama on s'albira la possibilitat d'un risc existencial que pot comportar l'extinció de l'espècie humana o la submissió de l'espècie a una nova *raça* de sistemes d'intel·ligència superior, aleshores l'exigència filosòfica seriosa va més enllà de l'interès local —en termes d'espècie— i hauria de ser contemplada amb tota la profunditat ontològica i existencial que un escenari d'aquestes característiques necessàriament demana. A això ens referíem quan, més a dalt, reclamàvem l'obertura d'una línia d'indagació inexplorada fins al dia d'avui.

⁴ Que la possibilitat d'una IAG no és només un joc imaginatiu sense importància ni interès ho demostra el fet que s'han posat en marxa una colla de centres de recerca i reflexió al voltant d'aquest tema. L'any 2015, Elon Musk i Sam Altman varen fundar *Open AI* i varen comprometre-hi 1.000 milions de dòlars per garantir que la IAG tindria un impacte positiu sobre la humanitat. Fa dos anys, l'empresa Microsoft hi va destinar 1.000 milions de dòlars addicionals. *The Future of Life Institute*, dirigit pel cosmòleg del MIT Max Tegmark, és un centre de Boston fundat el 2014 per recercadors de les universitats de Boston, Harvard, California Santa Cruz i el propi MIT. *The Future of Humanity Institute* va ser fundat fa 15 anys a la Universitat d'Oxford pel filòsof Nick Bostrom, qui n'ha estat el director des d'aleshores. *The Leverhulme Centre for the Future of Intelligence* és una iniciativa conjunta de les universitats d'Oxford, Cambridge (qui lidera el projecte), California - Berkeley i l'Imperial College. Finalment, *The Center for the Study of Existential Risks* va ser fundat fa 8 anys, també a la universitat de Cambridge, per qui va ser el president de la Royal Society, l'astrònom Lord Martin Rees. Totes elles són algunes de les institucions que fan d'aquest horitzó apocalíptic (no només provocat —tot s'ha de dir— per l'IAG) la seva *raison d'être*.

3.3 La crisi planetària

L'antropòleg Jared Diamond ha proposat, des d'una postura altament especulativa (però, igualment, altament documentada), que el col·lapse ecològic antropogènic pot explicar la desaparició d'algunes civilitzacions, de les quals avui només en queden rastres arqueològics (2011; 2005). Les seves tesis, de fet, han estat discutides per diversos autors (Correia 2013; Davis 2013; Golub 2010) de manera inusualment àcida. Diamond ha estat acusat d'imperialista, de curt de mires i, en alguns casos, de poc rigorós. Tanmateix, el que aquest autor posa sobre la taula és una possible resposta a una pregunta decisiva: si hi ha tal cosa com la possibilitat que de la llibertat dels éssers humans en resulti un projecte veritablement col·lectiu o, dit en altres paraules, si és possible una intervenció *ètica* sobre la natura. Els exemples que planteja Diamond, de civilitzacions que col·lapsen degut a un ús intensiu, exhaustiu i, sobretot, excessiu dels recursos naturals, ens posen davant de casos extrems de comunitats humanes incapaces d'organitzar-se cap a un objectiu universal i que, d'aquesta manera, desapareixen —literalment— a causa de l'arrabassament de l'entorn. En aquest sentit, el grup ha estat incapaç de desplegar-se com un ens autònom i ho ha fet més aviat com un objecte mecànic. La història i l'ètica, per tant, han quedat arraconades, empeses per forces superiors implacables i alienes a les raons antropocèntriques. No obstant això, aquest horitzó possible de l'extinció de l'espècie (i d'una part important de la biomassa del planeta) genera unes anàlisi filosòfiques (que són les que ens interessin aquí) mediades sempre i de bon començament per la indessitjabilitat absoluta d'aquest escenari, sense que aquest pressupòsit es tematitzi en cap sentit.

És així que la filosofia, fent seus els principis analítics subjacents que jeuen darrera la possibilitat d'un col·lapse mediambiental i una eventual extinció de la vida —o si més no de la vida humana— en el planeta Terra, planteja la qüestió ecològica estrictament com una qüestió ètica.

Prendrem el text de Dipesh Chakrabarty *The Climate of History: Four Theses* (2009) com un document de referència arquetípic per il·lustrar els límits conceptuals dins els quals es desplega, avui, el pensament filosòfic, quan fa del canvi climàtic —i de la possibilitat d’extinció de l’espècie humana— el seu objecte de reflexió.

Quin és el sentit del nostre present?, es pregunta Chakrabarty. Definir el “sentit” del present implica, ja de partida, un posicionament metafísic que, segons la crítica que voldria plantejar a la postura de Chakrabarty, reclama una certa discussió. Perquè, malgrat Chakrabarty desplega una reflexió aparentment descriptiva sobre la cruïlla existencial en la que ens trobem, el cert és que parteix d’uns plantejaments tàcits que, tanmateix, no són obvis. Segons Chakrabarty, el present apareix com una singularitat cronològica, en la mesura que fa saltar pels aires la noció clàssica d’una història que es desplega segons el binomi racionalitat + llibertat. El fet que l’ésser humà hagi esdevingut una força geològica capaç de provocar una discontinuïtat en els registres físics planetaris —ens diu l’autor— suposa un repte cognoscitiu, per a l’anàlisi, completament heterogeni amb les aproximacions clàssiques de la història cultural, social o econòmica que havíem fet fins ara. Les eines analítiques de les que disposem són ineficients per donar compte del present.

Ara bé: ¿què podria significar, per a la filosofia, el fet extrem de la desaparició de l’ésser humà, o el fet que, com a mínim, hàgim de suspendre la força epistemològica de la història cultural, social o econòmica? Si la història s’acaba, ¿no s’acaba també, amb ella, la potència argumentativa d’una metafísica que ha hipostatiat el llenguatge, les relacions socials, el gènere o la cultura per donar compte del que és? Quin problema hi ha per pensar el món *sense nosaltres*? Què podria significar, per a la metafísica, que no hi haguessin éssers humans?

Però Chakrabarty no pot evitar de plantejar la situació des d’un punt de vista ètic: al capdavall, *és millor que hi hagi éssers humans a que no n’hi hagi*. Aquest és el

dictum silenciats en la seva anàlisi, que necessàriament hauríem de plantejar obertament i prèvia si, com proposa, la natura ha irromput irremeiablement en el reialme de la història. Aquest mateix *dictum* es planteja, de fet, en la majoria d'anàlisis sobre el canvi climàtic, des de Timothy Morton (Morton 2016; 2018) fins a Bruno Latour (Latour 2011; 2017; 2010), passant per Haraway (Haraway 2015; 2019) i la seva lectura ctònica i tel·lúrica de la vida humana: la lògica que ronda pertot segons la qual *cal salvar l'espècie humana*, fins i tot plantejant una nova economia d'aliances òntiques entre totes les coses del món, obrint la porta a un nou règim de relacionar-se amb els objectes a partir d'un aplanament ontològic que dissolt les jerarquies i, amb elles, les vinculacions asimètriques entre objectes (Bennett 2009). En el rerefons s'amaga, sempre, una —aparentment— inevitable vocació redemptora.

Estrictament, però, injectar un element d'una càrrega axiològica tan forta reclama un salt mortal cap a la metafísica que, com a mínim, hauríem de sotmetre a escrutini teòric. Només perquè hi ha ètica hi ha història; Chakrabarty, en aquest sentit, planteja encertadament el paper de la llibertat en l'equació. I també perquè la racionalitat ens permet donar compte de les nostres accions, la cronologia se'ns presenta sota la forma de la història.

Però una anàlisi possible passa, legítimament, gairebé necessàriament, per plantejar a fons un exercici real i seriós d'antropo-excentricitat. Aquest seria un veritable salt metodològic, un plantejament filosòfic autènticament disruptiu que, en aquest sentit, podria dur-nos per camins analítics insospitats. Es tracta, per tant, de reintegrar l'ésser humà a la natura, i fer-ho sense solució de la continuïtat entre tots dos. Perdre'ls, per tant. Perdre, sí, la natura, però perdre també allò humà, tot postulant un món d'objectes sense gradacions ontològiques (Bogost 2012; L. R. Bryant 2011; DeLanda 2013).

I és així que, si és cert que la distinció canònica entre història natural i història humana ja no suporta l'enfrontament amb el present, aleshores no hi ha cap raó per considerar l'extinció de les espècies com un mal a evitar. Des que fa uns 4.000 milions d'anys van aparèixer els primers bacteris fins avui, s'han produït sis grans extincions massives. Gràcies a totes elles els éssers humans estan, avui, sobre el planeta. Es fa difícil pensar retrospectivament, des de l'ètica, aquests fenòmens en termes genèrics de qualitat moral de la catàstrofe.

Hem arribat, amb els arguments plantejats fins ara, a una regió especulativa on sembla que les dificultats per continuar pensant són monumentals. La crisi actual de la filosofia pot ser vista com la culminació d'un treball de demolició que, al llarg dels últims 2.500 anys, s'ha ocupat de trencar els fonaments que, de manera reiterada i incansable, el pensament ha anat estenent. Generalitzant molt, i esquematitzant les idees perquè d'aquesta manera pugui ser percebuda tota la seva potència explicativa, podem considerar la història de la filosofia segons un esforç desplegat en tres etapes. La filosofia clàssica va centrar-se en la natura i en el món, i va fer de l'absolut metafísic (Déu en totes les seves formes possibles) el seu nucli d'interrogació. Descartes significarà el pensador articular en qui s'encarna el trànsit d'un centrament en el món (extensió i moviment) a un centrament en el jo (sublimat en el subjecte transcendental) que caracteritzarà la filosofia moderna. Els esforços per sostenir la consciència (o el jo, o la subjectivitat) com el punt de fuga de la percepció, la sensibilitat o la cognició aniran de la mà d'unes tasques igualment incansables per enderrocar tot allò construït en aquest terreny. Les aportacions recents de Thomas Metzinger (2009) poden ser interpretades, en aquest sentit, com l'última escomesa contra aquest límit metafísic que, d'alguna manera, hagués permès encara salvar els fenòmens.

Més a dalt hem dit que Kołakowski proposa que el món emergeix dins els límits d'allò Absolut, en un extrem, i del jo —l'ego cartesià, el subjecte transcendental kantià—, en l'altre. Nosaltres pensem, però, que cal considerar un tercer límit, de tal manera que la realitat no tindria aleshores la forma d'una línia, sinó d'una superfície. Aquest tercer límit és allò humà, i ha estat protagonitzant l'especulació filosòfica dels darrers cent anys. Efectivament, la nostra proposta és que la filosofia contemporània, exhausta després de les penes i treballs per la feina sisífica de mantenir-se dins els marges arruïnats de l'Absolut i el Jo, ha trobat en allò humà una taula de salvació; això sí, tant fràgil i amb tantes vies d'aigua com les del naufragi del que pretén fugir. Els arquitectes d'aquesta nova topologia han trobat en el llenguatge, en el sentit, en la història o en les relacions asimètriques de poder, hipostasiant-los, els absoluts esvaïts amb la desaparició de Déu i la fragilitat creixent del jo en la filosofia.

A banda d'aquesta feina de desballestament teòric dels absoluts, assistim, avui, com hem vist en aquest capítol, a un qüestionament pràctic —probablement encara més demolidor— d'aquestes tres parets entre les quals quedava delimitat el terreny de joc de la realitat. Hem vist, fins ara, com la biologia, la computació i la climatologia han foradat els fonaments de dues de les parets: el subjecte i allò humà. Així les coses, els filòsofs han girat els ulls, novament, cap a la realitat i han mirat de trobar en el món, novament, aquell absolut perdut ja fa segles.

4. Retorn a la matèria

Ens trobem, doncs, en una situació en la que els fonaments teòrics que sostenien la desmaterialització de la realitat han arribat al seu límit. Avui, sembla, ja no és possible dir res sobre el món en tant que totalitat; ni sobre l'Absolut; ni sobre el subjecte transcendental, ni sobre les determinacions humanes que, des de dins mateix de l'espècie o de les comunitats que l'espècie és capaç de formar, podrien encara donar compte del què és. A això s'hi ha afegit un aliat inesperat procedent de les ciències experimentals, que han desvetllat amb les seves pròpies eines el caràcter fantasmagòric de la matèria, de la consciència i de l'espècie. Així les coses, hom diria que la filosofia ha arribat a la seva consumació no només per la via de l'absència d'un objecte que li pugui ser propi, sinó també per la desaparició d'eines especulatives prou potents com per donar compte d'objectes tan monumentals.

Però vet aquí que arraconat en un cau de fosc i de misèria, el pensament que cerca allò Absolut reacciona retornant cap a l'espai que aparentment li havia quedat proscrit gairebé des de Descartes: rescatant, novament, la matèria; proposant desacomplexadament una visita a la cosa-en-sí; fent possibles de nou les delimitacions exteriors tot donant consistència i legitimitat ontològiques a totes les coses que hi ha més enllà del subjecte.

Tot i que aquest realisme o materialisme de nou encuny es presenta com un corrent unificat, cal distingir-ne com a mínim tres vessants, que veurem amb més detall tot seguit, cadascuna d'elles exemplaritzada per l'autor que considerem arquetípic en cada cas.

4.1 El neo-animisme de Harman

Autors com Harman (2011a; 2019; 2018; 2016), Morton (2013), Bennett (2009) o Campagna (2018) s'inclinen cap a una posició que nosaltres anomenarem pre-moderna, en la mesura que el menysteniment del subjecte i la reivindicació de

l'objecte com a entitat de ple dret ontològic els condueix invariablement a formules especulatives que voregen l'animisme. És, en aquest sentit, que no ens sembla agosarat parlar d'un re-encantament del món: la constel·lació d'objectes que poblen les pàgines d'aquests autors acaba concretant-se en una ontologia plana (DeLanda 2013) o en una democràcia dels objectes (L. R. Bryant 2011) on tots els individus (els objectes: les coses) estan en un mateix pla d'igualtat ontològica. I la conseqüència d'això és, en casos com els del ja citats Harman, Campagna, Morton o Bennett, la projecció d'un pseudo-sentit d'agència en els ens. Donat que ja no és possible projectar sobre ells (com feia la filosofia transcendental) les estructures cognoscitives humanes com a condicions de possibilitat de la seva percepció, aprehensió i comprensió, cal, aleshores, proposar una raó extra-causal (en la mesura que la causa és una categoria projectada pel subjecte) que doni compte d'allò que passa. I aquesta raó —si és que podem parlar en aquests termes— és una autonomia dels ens: heus aquí, en aquest sentit, un reencantament del món.

Adorno y Horkheimer, en la *Dialèctica de la Il·lustració*, caracteritzen perfectament l'animisme en el sentit que, segons la nostra proposta, és recuperat ara pels autors que hem mencionat. Per això val la pena rescatar aquest text fonamental de la filosofia crítica per il·lustrar la nostra tesi. En el caràcter mític, la naturalesa i els seus objectes mai no poden esgotar-se. La naturalesa i els objectes sempre conserven dimensions que transcendeixen l'àmbit de l'experiència, mantenen en el seu sí el caràcter d'allò estrany i desconegut. Adorno i Horkheimer veuen en el concepte ancestral de *mana* aquesta dimensió de les coses que ultrapassa allò que podem conèixer d'elles. "Allò que el primitiu (*sic*) experimenta (...) com sobrenatural no és una substància espiritual en tant que oposada a la material, sinó la complexitat d'allò natural davant el seu vincle com a individu" (Horkheimer i Adorno 2001, 69). El realisme especulatiu de Morton o la Ontologia Orientada a Objectes de Harman són, en aquest sentit, un moviment de reencantament del món, i de recuperació dels misteris i de la màgia en els objectes i, per extensió, en el conjunt de la naturalesa, en el conjunt del que és. És una naturalesa reconvertida

novament en *phusis*. El positivisme (i, per extensió, la Il·lustració) el que feia era —precisament— conjurar aquesta exterioritat; convertint-ho tot en interior. És així que allò radicalment immanent al positivisme, “el seu últim producte, no és altra cosa que un tabú en certa manera universal. Res absolutament ha d’existir afora, ja que la sola idea de l’exterior és la font genuïna de la por” (Horkheimer i Adorno 2001, 70). I és així també que l’única via d’accés a aquesta realitat màgica, extra-positiva, no pot venir de la pròpia ciència, ni tant sols del llenguatge, que en la seva separació entre *logos* i *phoné* articula —i actualitza— una vegada més els dominis incommensurables de la subjectivitat ordenadora i d’una natura immanent, autònoma, *agencial*. Ha de venir d’un medi que pugui obviar aquesta dicotomia entre paraula i veu, i que pugui expressar-se de tal manera que en resulti una porta d’accés al *manà*. L’art continua, en aquest sentit, sent un llenguatge, però és ja un llenguatge que no fa violència contra la cosa, que no la demarca, no la determina. Ans al contrari, és un llenguatge que s’expressa en la cosa, com a cosa, que remet al misteri, a l’horror, a allò radicalment inaccessible: aquesta és l’*aura* de l’obra d’art (Horkheimer i Adorno 2001).

Exactament la màgia —el *manà*— que caracteritza la realitat premoderna es presenta, en els mateixos termes, en la proposta de Harman. Els trets substancials que permeten caracteritzar l’objecte real de Harman (que és cosí germà de la cosa en sí kantiana) no són, per tant, accessibles directament; mai no es mostren en la seva totalitat, ni són copsats per la via de la intuïció ni la percepció; “només ens hi podem aproximar per la via de l’al·lusió, bé sigui a través de les arts o de les ciències” (Harman 2011b). I de la mateixa manera que per definició mai no podem tenir accés complet a l’objecte real, tampoc el podem tenir a les seves qualitats substantives si no és fent servir estratègies epistemològiques que no passen per la descripció o l’explicació, sinó per l’evocació i la suggestió. D’aquí la promiscuïtat amb que s’han vingut relacionant la filosofia especulativa i les arts durant l’última dècada.

La desmaterialització del món a la que venim referint-nos en aquest treball s'ha desplegat al mateix temps que el que Weber va descriure, en una de les seves figures més cèlebres (agafada en préstec, per cert, de Friedrich Schiller), com el *desencantament del món* (Weber 2017, 196). Segons Weber, —i proposant una visió certament pròxima a la de Horkheimer i Adorno— la Il·lustració —i el moviment que li és inherent de “intel·lectualització i racionalització” creixents, pròpies de la visió científica del que és—, ha arrabassat amb tota possibilitat d'explicació mística de la realitat. A partir de la modernitat ja no existeixen, per tant, “poders ocults i imprevisibles, sinó que, al contrari, tot pot ser *dominat mitjançant el càlcul i la previsió*” (Weber 2017, 196, cursives de l'autor). La transparència de la realitat, la perspectiva racional que tot allò que és pugui ser descrit, interpretat i finalment explicat en termes lògics, elimina tota possibilitat de mantenir-nos dins la màgia. La capacitat humana de veure més enllà de la superfície opaca de les coses; la perícia tècnica que permet a la ciència, si més no potencialment, desentrellar l'estructura última de la realitat de les coses té, com a corol·lari, la pèrdua de la por. El re-espessament de l'ens, en canvi, no pot produir-se sense convocar de nou els poders ocults de la matèria: sense retornar a allò absolut, sense topar-se cara a cara amb la cosa en sí. Però, arribats a aquest punt, en comptes de fer seva la proscripció wittgensteniana que ens exigeix mantenir-nos en silenci allà on res no pot ser dit (Wittgenstein 2001, proposició 7, pàg. 183), aquests autors giren la seva mirada cap a l'art o formes d'expressió alternatives, tot buscant un llenguatge *capaç de poder dir alguna cosa sobre la cosa*. I, seguint aquí Félix Duque (2005), el que l'art contemporani pot dir ara ja no és el terror que emergeix davant l'exposició a allò sublim, sinó l'horror que provoca l'exposició a la intempèrie: una intempèrie que, avui, ja no es mostra aclaparadora i colossal, sinó sinistra i inhòspita.

4.2 El neo-materialisme de Meillassoux

Com hem dit més a dalt, el diagnòstic més lúcid de la situació crítica actual de la filosofia i la proposta més innovadora per superar aquesta situació és mèrit, segons

el nostre parer, del filòsof francès Quentin Meillassoux. Per qüestions d'espai ens limitarem, aquí, a fer nostre la dissecció gairebé quirúrgica que fa Meillassoux de la filosofia moderna, des de Kant fins avui, i a plantejar molt resumidament la seva proposta positiva.

Meillassoux es refereix a la “revolució transcendental” (Meillassoux 2009, 6) que, bàsicament, consisteix a fer impossible pensar fora d'una centralitat antropològica desmaterialitzada: no som, avui, capaços de pensar alguna cosa i, al mateix temps, fer abstracció del fet que, invariablement, som nosaltres els qui l'estem pensant. El que fa la revolució transcendental és desdibuixar els contorns de la realitat: no és que la converteixi en inaprehensible (que també), és que la vincula irremeiablement al pensament: la desmaterialitza. La realitat és en la mesura que és pensada. Això ha fet impossible l'emergència d'allò intrínsecament estrany: el gir transcendental ens ha desproveït del *Gran Afora*, de la immensitat exterior inabastable. I això, perquè precisament és possible pensar qualsevol cosa o, millor dit, només és possible ser una cosa en la mesura que som capaços —que algú és capaç— de pensar-la. L'espessor ontològic és l'altra cara, necessària, de la potència del pensament. És en aquest sentit que la frase de Wittgenstein segons la qual “els límits del llenguatge són els límits del món” (Wittgenstein 2003, proposició 5.6, pàg. 143) pren tot el seu significat. I és també en aquest sentit que la filosofia continental i la filosofia analítica troben un punt inesperat de confluència.

Meillassoux constata la caducitat de la metafísica, derivada de la crisi en que ha caigut durant els darrers 150 anys. Tot i això, no vol que aquesta crisi li impedeixi de pensar allò *absolut*, concepte, aquest, clau en la seva filosofia. Reconeix la feblesa —la catàstrofe— del principi de raó, incapaç ja per sempre de donar compte de res: no és possible, avui, pensar una causa primera que sigui al mateix temps causa de sí mateixa i de tota la resta de coses que són. Però en canvi, la crisi de la metafísica no impedeix pensar —segons Meillassoux— en allò absolut o, el que és

el mateix, en una cosa independent del fet que aquesta cosa sigui pensada (o experimentada, sentida, etc.). No impedeix, en aquest sentit, *especular*.

Efectivament, Meillassoux vol mantenir la possibilitat d'especular, però fent, en aquest cas, una especulació no-metafísica. “La idea d’una *especulació no-metafísica* consistiria (...) a fer de l’absència última de raó de totes les coses; fer de la seva contingència radical, l’absolut primordial” (Meillassoux 2019, 39, cursiva de l’autor). És a dir, l’originalitat de la proposta consisteix a pensar l’Absolut no des del principi de raó suficient, sinó justament des del seu contrari: des de fer de la contingència radical d’allò que és el principi immanent de tot el que és. És a dir, per la via d’absolutitzar allò que pot ser absolutitzable —fent-ho, per tant, necessari— sense contradicció: la contingència mateixa. Aquest serà el *principi de factialitat*, que estableix la *necessitat de la contingència*.

Per què Meillassoux necessita un Absolut? Per donar sentit independent i igualment absolut als enuncisats de la ciència i, en particular, a les proferències que anomena “ancestrals”. Aquests enuncisats són els que fan referència a un univers sense l’ésser humà, o sense vida en el cosmos. Una proferència com ara “l’univers va començar fa 13.500 milions d’anys” o “la vida a la Terra va iniciar-se fa 3.700 milions d’anys” son, segons l’estat actual de la filosofia, estrictament inefables, ja que de fet, segons la filosofia correlacionista, quan diem que “x” va passar tants mil·lennis abans de l’aparició de l’ésser humà, en realitat estem dient que [per a l’ésser humà] o [per al subjecte] o [per al cogito] “x” va passar tants mil·lennis abans de l’aparició de l’ésser humà (Meillassoux 2009; 2014). I si volem que aquests enuncisats mantinguin el seu sentit, haurem de comprometre o bé la totalitat del discurs de la ciència, o bé la totalitat de la filosofia transcendental (moderna i postmoderna). Meillassoux opta per aquesta segona opció.

Aquesta contingència radical expressada en el principi de factialitat és presenta en la forma de l’híper-caos, i serà el punt de partida que permetrà a Meillassoux

fonamentar les ciències i legitimar el significat absolut dels enunciats ancestrals. El que confrontem amb l'híper-caos —i, aquí, val la pena que citem en extens l'autor— és “una omnipotència equivalent a la del Déu Cartesià, capaç de qualsevol cosa, fins i tot d'allò inconcebible; però una omnipotència que ha esdevingut autònoma, sense nom, cega, buida de qualsevol altra perfecció divina, un poder sense bondat ni saviesa poc disposat a garantir al pensament la veracitat de les seves idees distintes. Veiem aquí quelcom semblant al Temps, però un temps inconcebible per a la Física, en la mesura que és capaç de destruir, sense causa ni raó, cadascuna de les lleis físiques, de la mateixa manera que és, també, inconcebible per a la Metafísica, en la mesura que és capaç de destruir qualsevol entitat determinada, fins i tot a un déu, fins i tot a Déu. No és un temps heraclitià, ja que no és la llei eterna de l'esdevenir, sinó més aviat el possible esdevenir, sense cap llei, de qualsevol llei. És un temps capaç de destruir fins i tot el propi esdevenir en donar lloc, potser per sempre, a la fixetat, a l'estasi, a la mort” (Meillassoux 2009, 64).

On ens ha dut, Meillassoux? Certament, al *Gran Afora*. Però un *Gran Afora* que es presenta com un *topos* existencial radicalment inhòspit i, sobretot, incompreensible: recordem que el principi de raó suficient —i, amb ell, qualsevol possibilitat de sentit— han estat llençats per la borda, com un llast inútil que impedeix el progrés de l'especulació. L'univers de Meillassoux deixa de ser un *Cosmos*: és un abisme impertèrrit, neutral, cec, implacable, imprevisible, radicalment *inhumà*. Ningú, en aquest univers, podria sentir-se com a casa.

4.3 El post-humanisme de Haraway

Les dues línies de fuga més genuïnes del nou SR són les que hem vist fins ara, encarnades en Harman i el neo-animisme, i Meillassoux i el neo-materialisme. No obstant això, alguns autors han ampliat els límits d'aquesta escola tot incloent-hi pensadors com ara Rosi Braidotti, Karen Barad (Dolphijn i van der Tuin 2012) o altres vinculats al pensament des del gènere, com Judit Butler (Sanzo 2018), en la

mesura que el des-antropocentrament, per la via de la neo-materialització, pot ser una fórmula de pensar des de fora de les categories convencionals.

Justament la incomoditat amb un antropocentrisme, implícit o explícit, que ha donat consistència a tota la filosofia moderna i contemporània s'ha traduït en una reacció contra aquesta centralitat d'allò humà, tot rebaixant-ne el seu estatut ontològic. Tanmateix, aquestes propostes filosòfiques, que nosaltres hem encarnat en Donna Haraway però que podrien aplegar també els treballs de Rosi Braidotti, Judith Butler, Isabelle Stengers o —en una mesura menor— Bruno Latour, es mantenen encara en la banda de la teoria crítica postestructuralista, i es proposen valer-se dels instruments teòrics proveïts per aquesta escola per salvar les restes d'un naufragi humà, però no metafísic. En definitiva: encarats contra les ruïnes de la desfeta filosòfica, aquests autors miren de salvar l'ésser humà, però no sembla que tinguin cap interès a accedir a la cosa-en-sí. No creiem que puguin ser qualificats, en aquests sentit, com nous materialistes o nous realistes.

La posició de Haraway (Haraway 2019; 2015; 1991) és, per això, encara profundament moderna: la seva proposta parteix de la possibilitat teòrica de desconstruir i reconstruir els límits ontològics dels objectes, en tant que les delimitacions d'allò que és romanen subordinades a les decisions dels subjectes cognoscents: la realitat, en definitiva, és un constructe i, com a tal, pot tenir diverses formes; i no n'hi ha cap que sigui necessària. Així, encara que tracti temes aparentment nous (*cyborgs*, tecnologia i cos humà, desconstrucció de l'oposició entre reialmes animal – humà; humà – tecnològic...) Haraway és hereva d'una tradició molt allunyada dels nous especulativismes que precisament miren de superar el bloqueig deconstructivista al que ens ha dut la filosofia moderna i, en particular, l'escola postestructuralista.

És en aquest sentit que pot ser entesa, tal com proposa Francesca Ferrando, alguna de les derivacions del corrent posthumanista: com una empresa per reflexionar al

voltant de les transgressions ontològiques possibles, estimulades pels treballs de Haraway, Heidegger (i les seves reflexions sobre la capacitat dels ens tecnològics de *revelar* el món) o Foucault (i les tecnologies del jo, artefactes que “desfan la separació entre el jo i els altres per mitjà d’una ontologia relacional, i jugant un paper substancial en el procés de revelació existencial” (Ferrando 2013) i que, en aquest sentit, obren un possible debat sobre una ètica i una filosofia aplicades posthumanes).

Aquestes postures —no ens cansarem de dir-ho— són íntimament modernes, de fet: parteixen d’una concepció il·lustrada de l’espècie humana, malgrat vulguin superar-la per la via de la impugnació de l’especisme. En comptes de proposar una ontologia plana, on els objectes mantenen la seva consistència ontològica, que és el que persegueixen els realistes, el posthumanisme crític treballa amb el dissolvent corrosiu del deconstruccionisme, tot desdibuixant els propis límits ontològics dels objectes per tal d’assolir “una filosofia empírica de la mediació, que ofereix una reconciliació de l’existència en les seves significacions més àmplies” (Ferrando 2013). És, per tant, una filosofia encara profundament redemptora

: “en l’entorn filosòfic actual, el posthumanisme ofereix un equilibri únic entre l’agència, la memòria i la imaginació, orientat a assolir llegats harmònics dins una ecologia en evolució d’una existència interconnectada” (Ferrando 2013).

5. L'horror, l'horror

Per què l'horror s'ha convertit en un tema recurrent, que planeja explícitament o implícita en l'obra de molts dels autors que hem vist fins ara?

Al marge de cites i reflexions constants a la literatura de l'horror, Harman, per exemple, dedica un volum sencer a analitzar les derivades metafísiques de l'obra de H. P. Lovecraft (Harman 2011c). De la mateixa manera, la revista *Collapse*, autèntic altaveu del moviment especulatiu realista, ha publicat fins a dia d'avui 8 volums: un d'ells dedicat a l'horror (Mackay 2009). Nicola Masciandaro i Eugene Thacker, que hom situa en els serrells de la manta especulativa amb que cobrim els nous autors realistes, porten anys editant i recopilant reflexions dels seus col·legues sobre allò horrorós: des de la teoria sobre la música *Black Metal* (Masciandaro 2010; Connole et al. 2015), fins una excursió filosòfica pels passatges més foscos de Chaucer (Seaman, Joy, i Masciandaro 2012), passant per diverses capbussades en els abismes insondables del pensament místic (Thacker et al. 2013). Ray Brassier, un dels quatre autors que inauguren el nou corrent especulatiu, signa el prefaci de l'únic assaig, sobre l'horror, que fins ara ha escrit l'escriptor Thomas Ligotti, un dels autors contemporanis més foscos i inquietants (Brassier 2017), i Quentin Meillassoux, de qui ja hem parlat abastament, dedica un assaig a pensar sobre un món on les lleis de la natura han saltat pels aires i absolutament qualsevol cosa pot passar; a pensar, per tant, sobre la vida en un món híper-caòtic (Meillassoux 2015). P

Per acabar amb aquesta relació d'exemples (que podria ser interminable) citarem Mark Fisher, un dels membres fundadors de la *Cybernetic Culture Research Unit* (CCRU), un centre extraordinàriament eclèctic nascut sota l'ala de la Universitat de Warwick i que va reunir autors com ara Brassier, Iain Hamilton Grant o Reza Negarestani, noms, aquests, novament vinculats al RS. Fisher planteja, a *The Weird and the Eerie*, (2017b) una de les lectures més inquietants i més innovadores sobre

el capitalisme: un model econòmic tumoral, que ha acabat per fagocitar tota la realitat de manera que avui ha esdevingut impossible pensar més enllà d'ell. El capitalisme és aquella forma de relació humana que dona realitat a les coses (Fisher 2017a), i que amaga, tanmateix, un secret horrible en el seu sí: “el contrast entre el [nou] port de contenidors, en el que els éssers humans són connectors invisibles entre sistemes automatitzats, i el bullici dels antics tinglados de Londres, (...) ens diu molt sobre els salts que han donat el capital i el treball durant els darrers quaranta anys. El [nou] port és un signe del triomf del capital financer; és part de la infraestructura de material pesant que facilita la il·lusió d'un capitalisme «desmaterialitzat». És *allò esgarriós* per sota de la brillantor mundana del capitalisme” (Fisher 2017a, 77, cursives nostres). Fisher constata —com tota la resta d'autors que estem analitzant aquí— que és necessari impugnar la distinció clàssica entre naturalesa i ésser humà. Tot sovint aquesta distinció s'ha plantejat tot assenyalant que l'ésser humà és capaç d'agència i la naturalesa no; i tot sovint, també, la crítica s'ha consumat projectant sobre la naturalesa una certa intencionalitat. Així, tota la matèria seria, fins a cert punt, quelcom semblant a un ésser viu, o si més no hi podríem trobar rastres de vitalisme, per febles que poguessin ser. Seguint Freud, Fisher dirà, en canvi, que “la vida és una regió de la mort” i que “allò que anomenem vida orgànica és, de fet, una certa forma de desplegar-se d'allò inorgànic” (Fisher 2017b, 84). Considerat des del punt de vista del Thanatos, allò que és, per tant, és profundament inquietant i esgarriós: és horrorós. És un univers cec i impersonal que es desplega en formes contingents, en formes de la mort, entre les quals la humana, o la orgànica en el seu conjunt, n'és una més.

En el cas dels autors que hem anomenat neo-animistes, i dels quals Harman en seria l'exponent més conspicu, el misteri profund dels objectes, que mai es mostren en la seva totalitat, que sempre mantenen un tel prou opac com per presentar-se d'un manera misteriosa i fins a cert punt amenaçant, sembla ser una bona raó per justificar l'interès per l'horror.

A *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*, Graham Harman ens dona algunes pistes sobre per què aquest autor li resulta tan estimat (i, per extensió, per què Lovecraft s'ha convertit en el *poster boy* de tota l'especulació realista). No ens ha d'estranyar, però, ni necessitem que Harman ens faci el panegíric de Lovecraft per entendre-ho. Ens hauria de bastar recordar que molts dels autors que hem anomenat neo-animistes privilegien l'art sobre altres formes de coneixement per accedir a la realitat dels objectes, per esperar que se senti inclinat a buscar en una obra literària les claus d'accés al reialme de la metafísica. I si tenim en compte la pròpia posició de Harman, per a qui allò que defineix els objectes és la seva condició d'entitats sempre retrocedint cap a allò ocult, com els lòbuls d'una planta carnívora quan es tanquen l'un contra l'altra en detectar el contacte d'un cos estrany, encara ens ha de sorprendre menys la seva inclinació cap a Lovecraft. Perquè Lovecraft és exactament això: un autor per al qual la realitat permanentment està en retirada; un autor que, en aquest sentit, fa de la necessitat virtut, en convertir descripcions d'objectes i situacions en inventaris sempre incomplets de característiques mal expressades i de relacions consubstancialment incommensurables. “El resplendor de la lluna s'havia esvaït *misteriosament*” (Lovecraft 2017d, 307); “Semblava una espècie de monstre, o un símbol representatiu d'un monstre, *d'una forma que només una imaginació malalta podria concebre*” (Lovecraft 2017b, 555); “(...) un corral llardós on [el protagonista] vivia amb una família *tan indescriptible com ell*” (Lovecraft 2017a, 117); “Malgrat la gran alçada d'aquells pedestals, de vegades em semblava que els podia veure des de dalt. Alguns d'ells tenien al damunt globus grans de vidre lluminós, que servien de làmpades, i artefactes *incomprensibles* construïts amb tubs de vidre i varetes de metall” (Lovecraft 2017c, 706, cursives nostres en tots els casos); són, tots ells, paràgrafs que mostren l'estil volgudament *pobre* en les descripcions lovecraftianes, on tot queda en el reialme d'allò *incomprensible, incommensurable, indescriptible, estrany, ominós, terrorífic, inexplicable i horrorós*. La proliferació d'adjectius no fa altra cosa que posar de manifest la incapacitat constitutiva del

llenguatge per expressar una realitat que fins i tot els nostres aparells perceptius son incapaços de reconèixer. Una realitat amagada, que es mostra només excepcionalment i que, quan es presenta, és tan sorprenent que ens deixa amb la boca oberta, estorats, paralyzats, incapaços de processar el que els nostres sentits o la nostra intel·ligència estan tractant d'assimilar.

Les ones irradiades pel SR cristal·litzen en la trilogia d'Eugene Thacker "L'horror de la filosofia" (Thacker 2015a; 2014; 2015b), dedicada a recórrer tota la història del pensament, però també de la literatura, per trobar els precursors del que avui és *pensable*. Per a Thacker, l'horror "no és el sobreabundant i continu fluir de l'experiència, sinó la vacuïtat de qualsevol correlació entre el subjecte i l'objecte, entre el jo [*self*] i el món" (Thacker 2015b, 121). L'estranyesa constitutiva dels objectes, l'alteritat còsmica de tot allò que és, la infinitud impenetrable d'una realitat definitivament inaccessible és el peatge que hom ha de pagar a condició de recuperar la possibilitat d'una existència no mediada pel subjecte.

Aquesta filosofia és una filosofia de l'exposició: però no una exposició en el sentit heideggerià de "ser llençat al món"; no en el sentit, per tant, del *geworfenheit* que situa l'ésser humà com un ens deixat anar en un entorn de coses que no coneix però de les quals se n'ha d'ocupar per viure (Heidegger 1997, 158 - 164), sinó en un sentit molt més inhòspit: un «ser llençat» no ja al món, sinó a una indiferència i anonimitat de proporcions còsmiques.

En un dels paràgrafs inicials més potents mai escrits en la història de la filosofia, Nietzsche ens feia saber que

"En un racó amagat de l'univers, que espurneja escampat en incomptables sistemes solars, una vegada hi va haver un astre en el què uns animals astuts varen inventar el coneixement. Va ser el minut més arrogant i mentider de la «història universal»: però al capdavall, només va ser un minut. Després que la natura respirés poques vegades, l'astre es va gelar i els animals astuts varen haver de perir".

(Nietzsche 2016, 619)

En aquest text, Nietzsche planta les bases d'una forma de pensar renovada, tot denunciant la feblesa dels fonaments especulatius de la modernitat: la inconsistència de la distinció humà–no humà, la inversemblança de qualsevol força teleològica a l'univers, i la conseqüent insignificança de l'ésser humà. Aquesta vocació de descentrament antropomòrfic la fa seva el nou materialisme especulatiu; i un cop passada l'estupefacció inicial que provoca la percepció sobtada de la pròpia nihilitat, apareix l'horror.

Les paraules amb les que H. P. Lovecraft comença el conte “La crida de Cthulhu” són, en aquest sentit, premonitòries:

“Allò més pietós del món, crec jo, és la incapacitat de la ment humana per relacionar tots els seus continguts. Vivim en una illa plàcida d'ignorància en mig de mars de negra infinitud, i no estem fets per emprendre viatges llargs. Les ciències, tot esforçant-se cadascuna en la seva pròpia direcció, ens han causat, fins ara, pocs danys; algun dia, però, l'assemblatge de tots els coneixements dissociats obrirà perspectives de la realitat tan terribles, i de la nostra situació espantosa en ella, que o bé ens tornarem bojós davant la revelació, o bé fugirem d'aquesta llum mortal i buscarem la pau i la seguretat en una nova edat de tenebres”

(Lovecraft 2017b)

6. Conclusions

En el capítol introductori del compendi *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, de l'any 2011, sobre el corrent filosòfic emergent del Realisme Especulatiu, els tres editors que han reunit els textos no tenen cap dubte que, malgrat encara és d'hora per saber què en sortirà de tot plegat, “alguna cosa important està passant [en el reialme de la filosofia]. Mai no hi ha hagut un temps millor, a la nostra professió, per a ser jove” (L. Bryant, Srnicek, i Harman 2011).

Efectivament, el Realisme Especulatiu és, probablement, la proposta filosòfica conjunta més innovadora de les darreres dècades. Si avaluem el seu èxit pel volum de documents produïts, només podem concloure que la proposta ha donat en la diana. La promesa de l'obertura de nous horitzons, cap als quals podrien dirigir-se un pensament exhaust i un art contemporani desorientat, ha estat saludada pels uns i els altres amb una alegria desbordada.

La nostra hipòtesis, que hem tractat de demostrar en aquest treball, és que, efectivament, hi ha quelcom de valuós sota la marea d'incontinència filosòfica del Realisme Especulatiu, i que com a mínim les propostes especulatives de Quentin Meillassoux, Ray Brassier i —potser en una mesura menor— Graham Harman són genuïnament originals. Amb la seva obra, sobre tot Meillassoux escampa una boira opressiva que el bloqueig de la reflexió moderna havia aposentat sobre el pensament, i obre un panorama potencialment productiu tant per a la tradició analítica com per a la continental, precisament en la mesura en què és capaç de fer cristal·litzar una síntesi entre lògica i retòrica, que passa per la metafísica per trobar en les matemàtiques un fonament epistemològic que obre una ontologia, però, nova i diferent de la de les ciències naturals.

Ara bé, aquesta superació del bloqueig al que ens referim té un preu molt alt. Si postulem una ontologia horitzontal —que és el que fan una bona part dels realistes especulatius— aleshores el que desapareix és l'ésser humà i el que apareix és

l'horror. Igualment si postulem que la contingència és l'única cosa necessària, l'escenari que s'obre davant nostre es certament espantós. Un món desproveït del pinacle que li donava sentit esdevé, per a l'ésser humà, una catàstrofe ontològica, perquè la retirada de l'*anthropos* obre la porta a l'espant. Una ontologia plana és una ontologia on tot és íntimament allò altre.

L'horror apareix com a conseqüència de sentir-nos sempre en l'abisme, a la intempèrie: fora de casa, en un lloc aliè. L'aparició d'allò estrany és l'aparició sobtada —però definitiva— del món fora de mi, però un “fora-de-mi” que no és per a mi, sinó precisament que m'és del tot estrany, del tot altre; no és un món-per-a-mi. No hi ha que pensar l'horror en allò sobrenatural, en allò místic. Més aviat el tenim cada dia davant els nostres ulls, i és l'hàbit el que actua com un narcòtic que ens impedeix percebre amb tota la seva magnitud el caràcter terrible del món. L'horror de ser un accident; l'horror de l'absència de propòsit; l'horror d'allò còsmic, l'horror de l'univers, l'horror, en definitiva, del ser.

Podem veure matances, massacres, perversions, crims, tortures. Podem imaginar-les, escoltar-les en narracions, veure-les en documentals. Però l'horror real és un ocell que de cop i volta ens mira i ens diu alguna cosa amb sentit. Ens parla.⁵ L'horror és una bombeta de llum que s'encén sola tot i que està desendollada.

⁵ Sobre això, val la pena mencionar l'escena més inquietant del film —ja de per sí terrorífic— *Anticrist* de Lars von Trier. Durant una passejada pel bosc que Willem Dafoe fa amb Charlotte Gainsbourg, l'home se separa un moment del corriol pel que anava, en veure unes mates que es belluguen. Després d'obrir-se camí en l'espessor del bosc troba un cau amb dos cadells de guineu, acabats de néixer i encara plens de sang i vísceres de la mare. De sobte, un dels cadells aixeca el cap i, dirigint-se a Dafoe, li diu: *Chaos reigns*, “el caos regne” (von Trier 2009). Fent un exercici de retrospecció anacrònica, podem dir que, en aquesta escena, von Trier és Meillassoux en estat pur. Segons el nostre parer, es tracta d'una de les escenes més memorables —per la seva potència visual, però sobre tot per la seva profunditat metafísica— de la història del cinema.

Aquest és l'horror: allò que es dona quan l'ordre natural de les coses queda trastocat. L'horror superlatiu, l'horror més insuportable, és l'horror de l'híper-caos de Meillassoux: el neguit de pensar que en qualsevol moment res no impedeix que un cadell de guineu ens digui, articulant perfectament les paraules del català, que el caos regna.

En els apunts i esbossos que Adorno i Horkheimer varen escriure quan preparaven la Dialèctica de la Il·lustració, varen constatar que “no és possible desfer-se de l'horror i conservar la civilització” (Horkheimer i Adorno 2001, 259). Ara, el que veiem amb perplexitat és que tampoc és possible desfer-nos de l'horror encara que ens desfem de la civilització.

7. Bibliografia

Agamben, Giorgio. 2001. *Medios sin fin. Notas sobre la política*. Valencia: Pre-Textos.

Bennett, Jane. 2009. *Vibrant Matter. A political ecology of things*. Durham: Duke University Press.

Bogost, Ian. 2012. *Alien Phenomenology or What is like to be a thing*. posthumanities 20. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bostrom, Nick. 2002. «Existential Risks: Analyzing Human Extinction Scenarios and Related Hazards». *Journal of Evolution and Technology* 9. <https://ora.ox.ac.uk/objects/uuid:827452c3-fcba-41b8-86bo-407293e6617c>.

———. 2013. «Existential Risk Prevention as Global Priority». *Global Policy* 4 (1): 15-31. <https://doi.org/10.1111/1758-5899.12002>.

———. 2014. *Superintelligence: Paths, Dangers, Strategies*. 1st ed. USA: Oxford University Press, Inc.

Brassier, Ray. 2017. «Pròlogo». En *La conspiración contra la especie humana*, per Thomas Ligotti, 15-18. Madrid: Valdemar.

Bryant, Levi R. 2011. *The Democracy of Objects*: Open Humanites Press. <http://www.openhumanitiespress.org/books/titles/the-democracy-of-objects/>.

Bryant, Levi, Nick Srnicek, i Graham Harman. 2011. «Towards a Speculative Philosophy». En *The Speculative Turn*, editat per Levi Bryant, Nick Srnicek, i Graham Harman, 1-18. re.press.

Campagna, Federico. 2018. *Technic and Magic: The Reconstruction of Reality*. Bloomsbury Publishing.

Carroll, Sean. 2016. *The Big Picture. On the Origins of Life, Meaning and the the Universe Itself*. London: Oneworld publications.

———. 2019. *Something Deeply Hidden. Quantum Worlds and the Emergence of Spacetime*. Ebook. London: Oneworld publications.

Chakrabarty, Dipesh. 2009. «The Climate of History: Four Theses». *Critical Inquiry* 35 (2): 197–222.

Chalmers, David J. 2006. «Phenomenal Concepts and the Explanatory Gap». En *Phenomenal Concepts and Phenomenal Knowledge: New Essays on Consciousness and Physicalism*, editat per Torin Alter i Sven Walter. Oxford University Press.

———. 2016. «The Singularity: A Philosophical Analysis». En *Science Fiction and Philosophy*, editat per Susan Schneider, 171–224. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, Inc. <https://doi.org/10.1002/9781118922590.ch16>.

Connole, Edia, Nicola Masciandaro, Drew Daniel, i Brad Baumgartner. 2015. *Mors Mystica: Black Metal Theory Symposium*. Schism.

Correia, David. 2013. «F**k Jared Diamond». *Capitalism Nature Socialism* 24 (4): 1–6. <https://doi.org/10.1080/10455752.2013.846490>.

Davis, Wade. 2013. «The World Until Yesterday by Jared Diamond – Review». *The Guardian*, 9 gener 2013, sec. Books. <https://www.theguardian.com/books/2013/jan/09/history-society>.

DeLanda, Manuel. 2013. *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Bloomsbury Publishing.

Diamond, Jared. 2005. *Guns, Germs and Steel*. London: Vintage Books. </books/1115229/guns--germs-and-steel/9781784873639>.

———. 2011. *Collapse*. New York: Penguin.
<https://www.penguinrandomhouse.com/books/288954/collapse-by-jared-diamond/>.

Dolphijn, Rick, i Iris van der Tuin. 2012. *New Materialism: Interviews & Cartographies*. Ann Arbor: Open Humanities Press.

Duque, Félix. 2005. *Terror tras la postmodernidad*. Madrid: Abada Editores.

Feinberg, Todd E., i Jon Mallatt. 2020. «Phenomenal Consciousness and Emergence: Eliminating the Explanatory Gap». *Frontiers in Psychology* 11: 1041.
<https://doi.org/10.3389/fpsyg.2020.01041>.

Ferrando, Francesca. 2013. «Posthumanism, Transhumanism, Antihumanism, Metahumanism, and New Materialisms: Differences and Relations» 82 (2): 26-32.

Fisher, Mark. 2017a. *Realismo Capitalista*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

———. 2017b. *The Weird and the Eerie*. London: Repeater Books.

Golub, Alex. 2010. «Questioning Collapse | Savage Minds». *Savage Minds* (blog). 2010. /2010/03/16/questioning-collapse/.

Haraway, Donna. 1991. «A Cyborg Manifesto». En *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, 149-81. New York: Routledge.

———. 2015. «Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin». *Environmental Humanities* 6 (1): 159-65.
<https://doi.org/10.1215/22011919-3615934>.

———. 2019. *Seguir con el problema: Generar parentesco en el Chthuluceno*. Traduït per Helen Torres. Bilbao: Consonni.

Harman, Graham. 2010. «Brief SR/OOO Tutorial». *Object-Oriented Philosophy* (blog). 23 juliol 2010. <https://doctozamalek2.wordpress.com/2010/07/23/brief-srooo-tutorial/>.

———. 2011a. *The Quadruple Object*. Hants: Zero Books. <http://books.google.com/books?id=-jxkht4XMdQC&pgis=1>.

———. 2011b. *The Quadruple Object*. Hants: Zero Books.

———. 2011c. *Weird Realism: Lovecraft and Philosophy*. Winchester: Zero Books.

———. 2016. *Immaterialism. Objects and Social Theory*. Cambridge: Polity Press.

———. 2018. *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything*. Penguin Random House UK.

———. 2019. «Filosofía orientada a objetos». En *Hacia el realismo especulativo. Ensayos y conferencias.*, 71 – 84. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Heidegger, Martin. 1998. *Ser y tiempo*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.

Horkheimer, Max, i Theodor Adorno. 2001. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid: Editorial Trotta.

Khazan, Story by Olga. 2017. «Should We Die?» *The Atlantic*, 18 febrer 2017. <https://www.theatlantic.com/health/archive/2017/02/should-we-die/516357/>.

Kimel, David Vincent. 2016. «Opinion | In Defense of Transhumanism». *Washington Post*, 18 maig 2016. <https://www.washingtonpost.com/news/in-theory/wp/2016/05/18/in-defense-of-transhumanism/>.

Kołakowski, Leszek. 2001. *Metaphysical Horror*. London: Penguin Random House UK.

Kurzweil, Ray. 2005. *The Singularity Is Near: When Humans Transcend Biology*. Penguin.

Latour, Bruno. 2010. «A Plea for Earthly Sciences». En *New Social Connections*, editat per Judith Burnett, Syd Jeffers, i Graham Thomas, 72-84. London: Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1057/9780230274877_5.

———. 2011. «Love Your Monsters. Why We Must Care for Our Technologies As We Do Our Children». En *Love Your Monsters: Postenvironmentalism and the Anthropocene*, editat per Michael Shellenberger i Ted Nordhaus. Oakland: Breakthrough Institute.

———. 2017. *Cara a cara con el planeta*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lokhorst, Gert-Jan. 2020. «Descartes and the Pineal Gland». En *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editat per Edward N. Zalta, Fall 2020. Metaphysics Research Lab, Stanford University. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/pineal-gland/>.

Lovecraft, Howard Phillips. 2017a. «Al otro lado de la barrera del sueño». En *Narrativa Completa, vol 1*, editat per Juan Antonio Molina Foix, 115-27. Madrid: Valdemar.

———. 2017b. «La llamada de Cthulhu». En *Narrativa Completa, vol 1*, Molina Foix, 553-87. Madrid: Valdemar.

———. 2017c. «La sombra de otro tiempo». En *Narrativa Completa, vol 2*, editat per Juan Antonio Molina Foix, 693 – 770. Madrid: Valdemar.

———. 2017d. «Los otros dioses». En *Narrativa Completa, vol 1*, editat per Juan Antonio Molina Foix, 303-8. Madrid: Valdemar.

Mackay, Robin, ed. 2009. *Collapse IV*. Falmouth: Urbanomic.

Masciandaro, Nicola. 2010. *Hideous Gnosis: Black Metal Theory Symposium 1*. Glossator.

McInerney, James O., i Mary J. O'Connell. 2017. «Mind the gaps in cellular evolution». *Nature* 541 (7637): 297-99. <https://doi.org/10.1038/nature21113>.

Meillassoux, Quentin. 2009. *After Finitude: An Essay on the Necessity of Contingency*. Bloomsbury Publishing.

———. 2014. *Time without becoming*. Milan: Mimesis International.

———. 2015. *Science fiction and extro-science fiction : followed by The billiard ball by Isaac Asimov*. Minneapolis: Univocal Publishing.

———. 2019. «Metafísica, Especulación, Correlación». En *Realismo Especulativo*, editat per Armen Avanessian, 39-70. Segovia: Materia Oscura Editorial.

Metzinger, Thomas. 2009. *The Ego Tunnel: The Science of the Mind and the Myth of the Self*. Basic Books.

———. 2019. «Where is the ethical line in the development and use of AI? Opportunities and risks». Presentat a QBerlin 2019, Berlin, novembre 7. <https://www.youtube.com/watch?v=xmVDkiV3tAk>.

Moravec, Hans. 2008. «Rise of the Robots». *Scientific American*. 1 febrer 2008. <https://doi.org/10.1038/scientificamericano208-12sp>.

Morton, Timothy. 2013. *Hyperobjects*. Minneapolis: The University of Minnesota Press.

———. 2016. *Dark Ecology: For a Logic of Future Coexistence*. Columbia University Press.

———. 2018. *Being Ecological*. Penguin UK.

Müller, Vincent C., i Nick Bostrom. 2016. «Future progress in artificial intelligence: A survey of expert opinion». En *Fundamental Issues of Artificial Intelligence*, editat per Vincent Müller, 553-71. Springer.

Nietzsche, Friedrich. 2016. «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral». En *Obras completas volumen 1. Escritos de juventud.*, 619-30. Madrid: Editorial Tecnos.

O'Connell, Mark. 2017a. *To Be a Machine*. New York: Granta Books.

———. 2017b. «600 Miles in a Coffin-Shaped Bus, Campaigning Against Death Itself». *The New York Times*, 9 febrer 2017, sec. Magazine. <https://www.nytimes.com/2017/02/09/magazine/600-miles-in-a-coffin-shaped-bus-campaigning-against-death-itself.html>.

Rees, Martin. 2005. *Is This Our Final Century?* Video. Ted Talks. https://www.ted.com/talks/martin_rees_is_this_our_final_century.

Sadin, Éric. 2018. *La humanidad aumentada. La administración digital del mundo. Futuros próximos*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.

Sanzo, Kameron. 2018. «New Materialism(s)». *Critical Posthumanism Network* (blog). 25 abril 2018. <https://criticalposthumanism.net/new-materialisms/>.

Schubert, Stefan, Lucius Caviola, i Nadira S. Faber. 2019. «The Psychology of Existential Risk: Moral Judgments about Human Extinction». *Scientific Reports* 9 (1): 15100. <https://doi.org/10.1038/s41598-019-50145-9>.

Seaman, Myra, Eileen A. Joy, i Nicola Masciandaro. 2012. *Dark Chaucer: An Assortment*. punctum books.

Searle, John R. 1980. «Minds, Brains and Programs». *The Behavioural and Mind Sciences*, núm. 3: 417-57.

Shanahan, Murray. 2015. *The Technological Singularity*. MIT Press.

Sparrow, Rob. 2012. «Can Machines Be People? Reflections on the Turing Triage Test». En *Robot Ethics: The Ethical and Social Implications of Robotics.*, 301-15. Cambridge (Mass): MIT Press.

Thacker, Eugene. 2014. *Starry speculative corpse. Horror of Philosophy Vol. 2.* Alresford: Zero Books.

———. 2015a. *En el polvo de este planeta. El horror de la filosofía Vol. 1.* Madrid: Materia Oscura Editorial.

———. 2015b. *Tentacles longer than night. Horror of Philosophy Vol. 3.* Alresford: Zero Books.

Thacker, Eugene, Nicola Masciandaro, Aaron Mett , François Laruelle, Daniel Colucciello Barber, i Alexander Galloway. 2013. *Dark Nights of the Universe.* Name Publications. <https://namepublications.org/item/2016/dark-knights-of-the-universe/>.

Trier, Lars von. 2009. *Antichrist - Chaos Reigns.* <https://www.youtube.com/watch?v=5vrY1UL5lYs>.

Veit, Walter. 2019. «Evolution of multicellularity: cheating done right». *Biology & Philosophy* 34 (3): 34. <https://doi.org/10.1007/s10539-019-9688-9>.

Weber, Max. 2017. «La ciencia como vocación». En *El político y el científico*, 177-227. Madrid: Alianza Editorial.

Wittgenstein, Ludwig. 2001. *Tractatus Logico-Philosophicus.* Madrid: Alianza Editorial.